



Rudolf Otto

INDIJSKA RELIGIJA MILOSTI IN KRŠČANSTVO

Slika na naslovnici:
Kip boga Krišne, Puškar, Indija
foto: Suzana Škof

Tiskana izdaja knjige je izšla leta 2007

ISBN 978-961-6519-23-6



Rudolf Otto

INDIJSKA RELIGIJA MILOSTI
IN KRŠČANSTVO

Ljubljana
2018

Elektronska knjižna zbirka



e-28

Urednik *Gorazd Kocijančič*

Rudolf Otto

INDIJSKA RELIGIJA MILOSTI IN KRŠČANSTVO

Prevod *Alfred Leskovec*

Spremna beseda *Lenart Škof*

Oblikovanje elektronske izdaje *Lucijan Bratuš*

Izdajatelj



Za KUD Logos *Mateja Komel Snoj*

Ljubljana 2018

Elektronska izdaja e-28

Elektronski vir (pdf)

Način dostopa (URL):

<http://www.kud-logos.si/e-knjige/>

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili
v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani
COBISS.SI-ID=295368960
ISBN 978-961-7011-53-1 (pdf)

VSEBINA

- 7 **Lenart Škof **Otto, primerjalna religiologija
in teologija milosti****
- 31 Rudolf Otto
 Indijska religija milosti in krščanstvo
 Primerjava in razmejitvev
 Predgovor
- 33 Prvo poglavje: Konkurent krščanstva?
- 43 Drugo poglavje: Boj za boga
- 56 Tretje poglavje: Vprašanje odrešenja
- 67 Četrto poglavje: Razmerje krščanstva do bhakti
 religije
- 105 Dodatek:
- 105 1. Skriti bog in bog bhaktov
- 112 2. Pokora in sprava
- 115 3. Ideja izvirnega padca
- 116 4. Doživetje enotnosti v mistiki identitete
 v nasprotju z izkustvom milosti v bhakti religiji
- 120 5. Bog ni zasebno bitje
- 121 6. Povsem iz milosti
- 125 7. O slikah

OPOMBA

Otto v svojem spisu za transliteracijo sanskrtskih teminov izmed posebnih znakov uporablja le znake za dolžine samoglasnikov (dolgi **ā**, dolgi **ī** in dolgi **ū**), **ri** za vokalni **r**, ter **ś** za mehki **š**, ne pa drugih znakov; **j** se pri Ottu v indijskih izrazih bere kot **dž**, **c** kot **č**, **y** pa kot **j**.

V svojih opombah sledim temu načinu uporabe, enako tudi v svoji spremni besedi. O pravilih akademske transliteracije pa glej mojo knjigo *Besede vedske Indije*, Ljubljana, Nova revija, 2005, str. 8 in 9.

Lenart Škof

LENART ŠKOF

**OTTO, PRIMERJALNA RELIGIOLOGIJA
IN TEOLOGIJA MILOSTI**

I

Rudolf Otto se je rodil 25. septembra 1869 v današnjem Hannoveru (nekdanji Peine). Spada tako med največje primerjalne religiologe oz. preučevalce svetovnih religij, kakor tudi med pomembnejše indologe – prevajalce iz stare indijsčine in pisce razprav o hinduizmu. Postavimo ga lahko ob bok klasičnim imenom vede, kot so Fr. Schleiermacher, Fr. M. Müller, E. B. Tylor, W. R. Smith, J. G. Frazer, E. Durkheim, K. Malinowski, M. Weber in drugi – če se omejimo le na Ottove predhodnike in sodobnike v teologiji, religiologiji, sociologiji in antropologiji. Otto je začel s študijem teologije na Univerzi v Erlangenu ter nadaljeval na liberalnejši Univerzi v Göttingenu. Promoviral je z disertacijo o Martinu Lutru. Svoje prvo delo na univerzi je začel na področju sistematične teologije ter zgodovine religij in filozofije religije. Kot liberalni protestantski teolog je med drugim poskušal prenoviti evangeličansko bogoslužje, močno pa je podpiral medreligijski dialog tistega časa. Postopoma se je začel vse bolj zanimati za hinduizem in tako so se v njegovem delu začele prepletati teme krščanskega, indološkega in religiološkega značaja. Zaradi večjih zdravstvenih težav se je moral zgodaj upokojiti in l. 1937 je po padcu s stolpa v Staufenbergu pri Marburgu (ki ga označujejo za poskus samomora) umrl.¹

Delo R. Otta moramo razumeti v kontekstu dobe, v kateri je ustvarjal. 19. stoletje je v svoji drugi polovici prineslo revolucionarne spremembe v dojemanju bistva religije, zlasti pa v tem

1 Gl. *Klassiker der Religionswissenschaft* (hrsg. von A. Michaels), München, C.H. Beck, 1997, 200.

obdobju vzraste novo področje – primerjalna religiologija. Ta se je od dotedanje teologije in njenih podpodročij, ki so se le občasno dotikala nekrščanskih verstev, ločila po svoji novi metodi. Za začetnika štejemo Fr. M. Müllerja (1823–1900), ki je bil urednik prve zbirke svetih spisov vseh svetovnih verstev – *The Sacred Books of the East*. Seveda moramo med predhodniki te vede omeniti vsaj D. Huma in njegovo *Naravno zgodovino religije*² ter Hegla in njegovo filozofijo religije. Vendar pa je pravi »znanstveni študij religije« povezan prav z Müllerjem, ki je prvi skoval ta izraz v svojem delu *Delčki iz nemške delavnice* l. 1867 (to delo je med l. 1867 in 1875 v 4 zvezkih izšlo v Londonu).³ Müller je bil prav tako med prvimi, ki so uporabljali imeni ‚primerjalna religiologija‘ in ‚primerjalna teologija‘, vendar sam še ni mogel učiti teh področij na kakšni univerzi v Evropi. Šele l. 1873 je namreč na Univerzi v Bostonu W. F. Warren postal prvi profesor za primerjalno teologijo in za zgodovino religij nasploh. Müller je bil klasični filolog in indolog, in primerjalno jezikoslovje, ki se je v njegovem času razvilo, je sploh omogočilo, da so proučevalci v okviru študija religij lahko prišli v stik z izvirnimi teksti, obenem pa so si velike kulture, ki so bile poprej ločene s skoraj nepremostljivimi pregradami, postale *dejansko* sorodne. V tem smislu je za proučevanje jezikov eno ključnih delo Fr. Schlegla iz l. 1808 *O jeziku in modrosti Indijcev*. Dobo, ki ji je pripadal luteranec Müller, pa je po drugi strani usmerjala tudi Comtova pozitivistična vznesenost, ki ne samo, da je detronizirala krščanstvo, temveč je oznanila tudi konec metafizične in vsakršne religijske dobe. Comtova metoda je odprla tedanja ‚novo dobo‘ brez Boga/Duha (Marx, Feuerbach, Nietzsche, Freud). Müller se, nasprotno, ni pridružil tej tradiciji ter je l. 1873 izdal delo *Uvod v znanost o religiji*. Čeprav sam, v nasprotju z Ottom, nikoli ni bil v Indiji, so njegovi prevodi in študije indijske religioznosti, zlasti najstarejše indijske vedske

2 Gl. D. Hume, *Naravna zgodovina religije* (prev. F. Jerman), Ljubljana, Študentska založba, 2001. Delo je sicer izšlo l. 1757.

3 Od l. 1848 pa vse do svoje smrti je bil Müller profesor v Oxfordu.

religije, še danes v marsičem zanimivi in aktualni. Müller se seveda ni mogel izogniti tipičnim gonilom in tudi predsodkom svoje dobe: v njem so se združevali razsvetljenski ideali, ki so se izražali v njegovi veri v razum, v nov začetek in s tem povezano možnost novega napredka človeštva. Po drugi strani je bil naslednik romantikov, ki so v stari indijski religiji videli nepokvarjeno in izvorno obliko vse človeške religioznosti.⁴ Tako Müller verjame, da vedška religija predstavlja obdobje nepokvarjenega otroštva in jedro vse religije, ki pa je pozneje po njegovem mnenju doživelo degeneracijo v praznoverje in ni bilo sposobno slediti razvoju religije v t.i. arijskem rasmem loku (Indija, Perzija, Grčija, Rim) do Evrope in zlitja arijstva s semitskim krščanstvom. Izgubljeno jedro je Indijo tako oropalo razvoja v smeri prave religije in Indija zdaj le še pasivno čaka na prenovitev, ki pa ji jo lahko prinese le britanska (kolonialna) oblast s krščanstvom. Müller je z leti to svoje mnenje nekoliko omehčal. Čeprav je bil osebno do konca prepričan v superiornost krščanstva nad drugimi verstvi (imenoval ga je »obljubljena dežela« za druga verstva in podpiral je misijonski ideal tistega časa), je kot urednik že omenjene velikanske zbirke načrtovanih 50 knjig *Sacred Books of the East* (do svoje smrti jih je izdal 47; zbirka je izhajala od 1875 dalje in vanjo je želel vključiti tudi Biblijo, a so mu izdajatelji to preprečili) prihajal v stik s praktično vsemi najpomembnejšimi teksti svetovnih verstev in počasi se je odmaknil od arijske rasne teorije ter začel zagovarjati pravico Indijcev do samostojnosti.⁵

4 Voltaire (1694–1778) in Herder (1744–1803) veljata za začetnika tovrstne ‚romantične‘ podobe Indije – oba sta menila, da prav tu najdemo idealno prareligijo človeštva. Ta misel se zoperstavi prevladujoči ideji 18. stoletja, da imamo samo tri prave religije (judovstvo, krščanstvo in islam), vse ostalo pa spada pod ‚poganstvo‘.

5 Prim. o tem H. von Stietencron, »Voraussetzungen westlicher Hinduismusforschung und ihre Folgen«, v: »...aus der anmuthigen Gelehrsamkeit« (hrsg. von E. Müller), Tübingen: Attempto Verlag 1988, 123–153.

Po drugi strani pa je moč videti vlogo Müllerja seveda tudi v širšem okviru razvijajočih se področij znanosti o religijah in antropologije religije. Slednja je pomembna zato, ker je z nastankom (socialne) antropologije kot znanosti (prvi, ki je imel mesto na kaki katedri za antropologijo je bil E. B. Tylor l. 1884 v Oxfordu) področje proučevanja religij dokončno začelo obračunavati s hudimi predsodki o domnevnem ‚poganstvu‘ vseh nezemeljskih in nemonoteističnih religij, in ker se je s tem odprla pot proučevanju vseh religijskih pojavov – tako skupin ožjega obsega po svetu (denimo religije Afrike, Oceanije in obeh Amerik) kakor velikih verstev Azije (sprva hinduizma in budizma ter postopoma tudi jinizma, če imamo tu v mislih le Indijo). To pa je odprlo nov prostor, ki so ga seveda začeli naseljevati novi pristopi, interpretacije in sinteze dotedaj zapostavljenih oblik religijskega življenja po svetu. Prav gotovo ima eno osrednjih mest v tem smislu tudi znamenito Ottovo delo *Sveto*. Že v času delovanja britanskih intelektualistov, med katere poleg Müllerja prištevamo še Spencerja, Tylorja in Frazerja, je bilo torej jasno, da je potrebno iskati nov izvor religije oz. religioznosti, ki se bo odmaknil od starega prepričanja, da obstaja eno razodetje, ki je edini izvor in končni telos vsega drugega in da je poganstvo ‚hudičevo delo‘ (oz. *lex gentilium*). Že omenjeni racionalno vzpostavljeni pojem naravne religije je bil seveda prvi kandidat za to izpraznjeno mesto, saj je bil v njej po prepričanju Müllerja in njegovih sopotnikov ohranjen »substrat vse religije«. ⁶ Med drugimi kandidati so bili v ospredju totemizem, fetišizem in animizem oz. neka oblika vere v prednike ali duhove. Müller, ki je izvor intelektualistično iskal v psihološkem pristopu o vedski religiji pravi takole:

»V vedskih himnah vidimo prvo razodetje Božanstva, prvi izraz presenečenja in dvoma, prvo iznajdbo, da mora biti za vidnim in minljivim nekaj nevidnega, večnega ali božanskega.

6 B. Morris, *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 93.

Nihče, ki je bral Rig-Vedo, ne more več dvomiti o tem, kaj je bil začetek najzgodnejše arijske religije in mitologije ... Imena [teh božanstev] nam pravijo, da so bila to v začetku imena velikih naravnih pojavov, kot so ogenj, dež in nevihta, sonce in mesec, nebo in zemlja.»⁷

V tem pa je bila omenjena podoba nastanka religije seveda že nezadostna. Še nekaj desetletij so primerjalni religio-
logi, sociologi in antropologi religije fanatično tekmovali v tem, kdo bo priskrbel novo ‚resnično bistvo‘ vse religije. Njihov evolucionizem je bil le stežka presežen in največjo vlogo pri tem so imeli prav prvi terenski antropologi s kopico podatkov, ki so nasprotovali intelektualistično in *iz naslanjača* zastavljenim interpretacijam religije. Če sta na začetku prvi pravi impulz in pospešek vedi o religijah dala razvoj primerjalnih znanosti in s tem tudi razvoj primerjalnega jezikoslovja, ... dalo prvi pravi impulz in pospešek novi vedi o religijah, se je, heglovski rečeno, religiologija zares rodila šele prek antropološkega napora in resnega antropološkega terenskega dela (opazovanje z udeležbo) in uvidov, ki jih je le-to prineslo v znanost o religijah. Z antropologijo (in seveda tudi sociologijo, njeno sopotnico v tem obdobju, omenimimo le Durkheima) v ospredje prvič pridejo konkretni podatki in dejstva, s katerimi se je mogoče približati svetu religijskega življenja. Počasi se je bilo tako mogoče izogniti čerem evlucijske in intelektualistične misli in pripraviti nove temelje za študij teologij in religij.

Rudolf Otto se je vse življenje imel za sistematičnega teologa. Vendar je njegovo delo s področja znanosti o religiji in tudi študij indijskih religij tako pomembno, da ga seveda upravičeno štejemo med najpomembnejše religiole in tudi med pomembne indologe. Otto je vseeno še mislec prehoda: kot teolog se ni dotikal področij, ki bi zadevala antropološke podatke (obravnaval in analiziral je pojave iz večjih

⁷ Prav tam (odlomek je sicer iz Müllerjevih predavanj o vedānti iz l. 1889).

verstev semitskega in indoevropskega kulturnega kroga – na to seveda kaže tudi predmet pričujoče Ottove študije o milosti), a njegova teorija svetega se je vendarle rodila iz nekega praktičnega, neintelektalističnega napora: njegov *mysterium tremendum et fascinans* je bil posledica emocionalnega šoka, ki ga je Otto doživel ob obisku sinagoge v Maroku, s tem pa se je spet nehote moral navezati na predhodne evolucionistične teorije o izvoru ‚religije‘. Tudi za Otta obstaja skupna točka izvora religije – to je strah oz. »občutje nečesa neznanskega«. ⁸ Otto je v teološkem smislu prepričan, da lahko vse (večje) religije razumemo v smislu razvoja, ki sledi iz enega skupnega arhetipa (*numina*) in v tem sta pri njem področji primerjalne religiologije/primerjalne teologije in antropologije ločeni. Numinozno kot *hagios* ali *sanctus* najdemo tudi v magiji in sorodnih oblikah religijskega, toda za Otta je v njih le–ta še nerazvit, zgolj nakazan. Svoj pravi izraz najde v omenjenih velikih svetovnih verstvih (to so zanj t.i. »višje duhovne religije«⁹), zlasti v semitskih in še posebej v Ottovem krščanstvu. Ker bo za naš nadaljnji prikaz Ottove misli pomembnejše prvo področje (tj. odnos njegovega teološkega dela do tem primerjalne religiologije in hinduizma), se v nadaljevanju ne bomo dotikali kritike omenjene misli ter razvoja antropologije religije in njenega vpliva na religiologijo v prvi in na začetku druge polovice 20. stoletja.

II

Otto je poleg *Svetega* (izšlo je l. 1917), ki je med religiologi najbolj poznano delo, in poleg pričujočega dela o milosti iz l. 1930, izdal še vrsto del, ki so obravnavala indijsko religijo. Omenimo lahko *Zahodno–vzhodno mistiko*, *Boštvo in božanstva Arijevcev*, delo o Višnuju (*Vishnu–Nārāyana*) ter razpravo

⁸ Gl. o tem in o Otta v C. Bennett, *In Search of the Sacred*, London, Cassell, 2002, 90 isl. Za Ottove teze o izvoru religije gl. R. Otto, *Sveto* (prev. T. Virk), Ljubljana, Nova revija 1993, 160 isl. Za navedeni citat gl. str. 24.

⁹ Otto, n. d., 60 isl.

o Rāmānujini teologiji (*Rāmānujeva siddhānta*). Prevajal je iz vedskih himen, upanišad ter indijske religijske literature. Med prevodi je posebej potrebno omeniti prvod himen Varuni (*Varunove himne iz Rig-Vede*), saj je prav to božanstvo med ključnimi za razumevanje bhaktija, ki igra v pričujočem Ottovem delu o milosti tako pomembno vlogo.

Če si zdaj najprej ogledamo pričujoče delo, je zanj značilno, da gre za prvo sistematično primerjavo pojma milosti, kot ga pozna krščanstvo, z milostjo v Indiji. Krščanski del razprave je pisan z vidika protestantske teologije, indijski del pa je z manjšimi izjemami v celoti višnuističen in pisan v tradiciji višnuistične teologije bhakti. Za znanost o religijah prve polovice 20. stoletja, posebej pa še za krščansko teologijo (ne pozabimo, da Otto piše kot sistematični teolog) je Ottova izhodiščna teza o visoki primerljivosti dveh velikih religijskih sistemov vendarle drzna. Še tembolj je drzna zato, ker so primerjani objekti iz najvišjega – soteriološkega reda. Milost je vendarle eden izmed osrednjih teoloških pojmov Zahoda. Prav zato je Ottova primerjava osredotočena na tisti del indijske religioznosti, ki se temu nauku najbolj približa. Otto tako postavi v oklepaj vse neteistične tradicije v Indiji (vključno z budizmom, ki ga zopet obravnava le toliko, kolikor je v njem izražena teistična tendenca) in se med teističnimi sistemi osredotoči na višnuizem in njegov nauk o milosti. Tako je poglobitveni kandidat za »konkurenta« krščanstvu t.i. bhakti religioznosti, tj. skupek religijskih tradicij, ki so v obdobju razvoja indijskih religij zagovarjale osebni stik z Bogom – Višnujem, Bhagavatom, Krišno, Ísvaro, Śivo, Devi itd. Kot krščanski teolog in kot indolog je Otto dovolj podkovan v teoloških sistemih obeh tradicij, da ne privzema značilnih dihotomij njegovega časa: najbolj značilna je seveda znana Vivekānandova orientalistična krilatca o razliki med ‚duhovnim‘ Vzhodom in ‚materialnim‘ Zahodom iz l. 1893 s svetovnega religijskega kongresa v Chicagu, pozneje pa se vzpostavi še druga dihotomija – namreč o temeljni razliki med ‚zahodno‘ in ‚vzhodno‘ religioznostjo – tj. o razliki med

aktivnim in pasivnim principom, ki ga predstavljata svet potrjujoče krščanstvo in svet zanikujoča indijska religioznost. O slednji je denimo še pisal Scheler v svojem znamenitem eseju o poravnavi med Evropo in azijskimi središči (Indija, Kitajska, Japonska).¹⁰ Otto tovrstne sugestije zavrne kot v temelju netočne in se od njih eksplicitno distancira. Prav tako kritizira vsakršne poskuse sinkretizma na polju med krščansko in indijsko religioznostjo. Vendar se pri Ottu neka temeljna kvalitativna razlika med tradicijama vendarle vzpostavi, in to v osrednjem delu njegove primerjave. Takole pravi v ključnih odlomkih svojega dela:

»V ‚nauku o milosti‘ smo naleteli na karseda presenetljive podobnosti. Vendar pa se ravno tu razkriva tudi najgloblja različnost (...) ‚Rešitev izgubljenim‘ – na kaj misli Kristus v prvi vrsti tedaj, ko uporabi te besede? Misli in mora misliti na rešitev iz izgubljenosti v grehu in krivdi, iz terrores conscientiae, iz bojazni vesti, ki jo nalagata bog in njegova svetost. In kaj ima v mislih Indijec, ko uporabi te besede? Skladno z vsem svojim izročilom misli na rešitev in osvoboditev iz ‚vezanosti‘, namreč iz vezanosti na samsāro in njene vezi, iz bede tega sveta popotovanj, iz ‚krogotoka rojevanja in prerajevanja‘ in potovanja duše od enega bivanja k drugemu. Tako je to v ‚klasični‘ teologiji skrajne vedāntske mistike. In pravzaprav ostaja takšno tudi v bhakti religiji.

Ta razlika je osrednja, kolikor gre tu za ‚spremenjeno os‘, okoli katere obe religiji nihata kot okoli svojega dejanskega središča.

(...)

In ravno s tem je povezana – in se lahko zatorej obravnava šele na tem mestu – ugotovitev, da ideja ‚greha‘, četudi ni dvoma, da bi bila odsotna tudi v Indiji, tu vendarle nikoli ne doseže takšne globine in teže, kot jo ima na Zahodu.

(...)

¹⁰ M. Scheler, »Človek v dobi poravnave« (prev. M. Soldo), *Nova revija* XX (2001), št. 232–233, 171–195 gl. zlasti 186.

Krščanstvo je religija vesti per substantia, bhakti religija pa per accidens.

(...)

To, po čemer se Kristus bistveno razlikuje od Krišne in Rāme, ni, da je ‚posrednik‘, saj sta bila to tudi onadva. In tudi nauk o ‚inkarnaciji‘ ni posebna dogma krščanstva: nauki o inkarnaciji so bili namreč v Indiji prisotni že dolgo pred Kristusom. Najgloblje Kristusovo bistvo je, da je ‚spokornik‘ in vsi spekulativni nauki o njegovi osebi najdejo šele v tem svoj posebni smisel in hkrati teološko merilo svoje veljavnosti.

(...)

Rekli smo, da tudi Īšvara ‚odpušča‘ in da se tudi njega prosi za odpuščanje. Toda njegovo odpuščanje je spregledanje prestopka, in sicer iz sočutja do prestajanja nesreče, ki si jo nakoplje tisti, ki stori prestopok. Je indulgentia, sočutna popustljivost, spregled in odpustek, ne pa krščansko ‚odpuščanje‘ s svojim globljim in že skoraj skrivnostnim zvenom. Kot lahko v zasebnih razmerjih drugemu sočutno odpustimo, kar je zagrešil, je podobno tudi tu v razmerju sočutne in prijazne Īšvare. Vendar pa tu ne poznajo ‚prekletstva‘ greha. Kajti h krščanskemu »grehu« pravzaprav pripadata ‚prekletstvo‘ in breme, ki ga prenaša vest, ki jo zadane to prekletstvo.«

(str. 86, 92, 99–101)

Da bi si približali temeljno Ottovo tezo o indijskem ‚konkurentu‘ krščanstvu in ugotovili, ali so Ottovi očitki indijski religiji upravičeni, pa si moramo prej približati nekatere izmed temeljnih pojmov indijske oziroma hinduistične religioznosti, ki jih Otto v svojem sicer izjemno temeljitem pregledu, ki ga tu ne bomo obnavljali, morda ni omenil. Še pred tem pa bi rad tu le opozoril na Schopenhauerja in njegovo posebno filozofijo iz *Sveta kot volje in predstave*, ki se je edini med velikimi filozofi in teologi zahodne tradicije (v času pred Ottom) ukvarjal s pojmom milosti v krščanstvu in v indijski tradiciji in ki je na svoj način (bil je dober poznavalec Avguštinove in Lutrove filozofije, seveda pa se

ni mogel izogniti nezadostnemu poznavanju indijske religioznosti svojega časa) postavil Ottu konkurenčno tezo o bistveni *istovetnosti* obeh tradicij glede na pojma milosti in izvirnega greha.¹¹

Ko primerjamo različne tradicije in teološke sisteme, je najprej potrebno opozoriti na nekatere razlike, ki lahko pri poznejših primerjavah vodijo do interpretativnih nesporazumov. Nesporno je, da se religijske tradicije medsebojno razlikujejo. To velja tudi za tiste teme, pri katerih lahko ugotovimo veliko podobnost ali celo istovestnost v logiki vprašanj in odgovorov na nekatera ključna vprašanja religije. Toda po drugi strani je tudi res, da je z nastopom in razvojem že prej omenjene antropologije religije, znanost o religijah opustila tradicionalni teološki govor o kvalitativnih razlikah ter ga nadomestila s pomenom religijskega življenja za osebno in družbeno izpopolnitev. Bolj kot v primerjavo med teološko konstruiranimi pojmi, se torej usmerimo v primerjavo pomena teh konstitutivnih elementov religije za posameznika in družbo. Kot primer lahko navedemo izkušnjo enega največjih socialnih antropologov vseh časov, Evans–Pritcharda, ki je med proučevanjem religije in teologije sudanskih Nuerov kvalitativno obogatil svoje sicer katoliško prepričanje in vernost.¹² Otto s tezami, ki smo jih navedli zgoraj, jasno

11 O Schopenhauerju in milosti gl. mojo knjigo *Sočutje med religijo in filozofijo* (Acta Theologica Sloveniae II), Ljubljana, Družina, 2002.

12 E. E. Evans–Pritchard, *Nuer Religion*, New York in Oxford, Oxford University Press, 1956. Gl. predvsem XIII. pogl. (»Nekaj refleksij o religiji Nuerov«): »The Nuer are undoubtedly a primitive people by the usual standards of reckoning, but their religious thought is remarkably sensitive, refined, and intelligent. It is also highly complex.« (311). Evans–Pritchard v njej odkriva tako monoteistične, kakor politeistične elemente, poleg fetišizma in totemizma. Toda podobno lahko velja za krščanstvo, če ga presojava v širšem sociološkem in antropološkem smislu, ki vključuje tako teologijo, kakor tudi številne vsakodnevne prakse kristjanov po svetu. Evans–Pritchard poleg tega v religiji Nuerov odkriva ideje greha, krivde, osebni odnos do Boga,

utemeljuje kvalitativno razliko med obema verstvoma. Seveda že v odlomku iz *Svetega*, kjer omenja bistveno razliko med višjimi duhovnimi verstvi in preostalimi oblikami religijskega življenja, vzpostavlja za sodobno religijsko znanost, posebej pa še za področje antropologije religije, problematično razlikovanje.¹³ Zato bi rad v nadaljevanju opozoril na nekatere posebnosti indijskega religijskega življenja in s tem morda nekoliko zmehčal jedro Ottove argumentacije v pričujoči knjigi o milosti.

Prav gotovo je osrednji pojem, ki vodi vse razprave v kateri koli teologiji, pojem *vere*. Hacker ugotavlja, da indijska tradicija ne pozna *poti vere* oz. vere kot teološke kreposti. Med tremi potmi duhovne osvoboditve, ki jih omenja tudi Otto, imamo poleg emocionalne poti bhaktija (*bhaktimārga*) še intelektualno pot spoznanja (*jñānamārga*) in ritualno pot dejanj ali dela (*karmamārga*). Vera je samoumevna predpostavka vseh treh poti in v Indiji (v nadaljevanju seveda mislimo na hinduistično tradicijo) poznamo dve poimenovanji tega pojma: to sta ,śraddhā' in ,āstikya'. S prvo običajno prevajamo krščansko vero (oz. pojem *credere*), āstikya pa prinaša nekoliko drugačen pogled na verovanjsko tematiko: āstikya pomeni zatrjevanje, verovanje in prepričanje, da nekaj obstaja – to je pravovernost. V tem primeru gre za avtoriteto razodete Vede (*śruti*; to je tisto, kar je slišano) ter tistih nerazodetih tekstov, ki so nastali pozneje, ki izvirno niso bili kanonični v smislu razodetja (*śruti*), a so zaradi svoje posebne povezave z vedskim izročilom pridobili status svetih besedil (to so besedila, ki spadajo v kategorijo ,smṛiti': mednje

pobožnost in milost (gl. 317 isl.). Bog Nuerov je obenem *deus absconditus* in *deus revelatus*. »This state is externalized in rites which we can observe, but their meaning depends finally on an awareness of God and that men are dependent on him and must be resigned to his will. At this point the theologian takes over from the anthropologist (322).

13 Otto, *Sveto*, 60.

štejemo postvedske tekste *dharmaśāstre* – denimo Manujev zakonik, velika epa, številne purāne in druge spise). Obdobje omenjenih besedil imenujemo (epsko–)purānski brahmanizem (začne se v sredini prvega tisočletja pr. Kr. in traja do osmega stoletja n. št.), v katerem vedski ritualizem dokončno izgine in ga nadomestijo nove oblike religijskega življenja: čaščenje bogov, religijski simbolizem, gradijo se templji (ki so jih pred tem obdobjem imeli edino budisti).¹⁴ V tem obdobju se tudi začnejo pojavljati teistične tradicije višnuizma in šivaizma. Vera je za hindujce torej neka »potrjujoča drža«¹⁵ v razmerju do opisane tradicije. Tisti, ki tega ne priznava (budist, jainist, materialist) je nāstikya, zanikovalcec tradicije, nevernik. Vera torej v hinduizmu ni prvenstveno vera v Boga/božanstvo, temveč je odnos do razodete tradicije. Ravno ta tradicija vzpostavlja red (*dharma*), v okviru katerega ljudje zavezemajo različne drže do najvišjega oziroma do izbranega boštva ali več izbranih bogov. »Skozi vero uspeva dharma«, pravi ep Rāmāyana,¹⁶ in tisti, ki ne priznava vere v izročilo, ne le, da ne priznava Boga, temveč se že prej obrača proti celotnemu moralnemu, pravnemu in kulturnemu redu sveta in družbe. Nasprotje med razumom in vero se v tej luči sploh ne vzpostavi (enako v Indiji ni povsem jasno razmejena razlika med religijo/teologijo in filozofijo): človek ne veruje v Boga, temveč ga, potem ko enkrat prizna avtoriteto Vede oz. tradicije (tj. vera), *spoznava*. S tem pa je povezana tudi druga značilnost hinduistične teologije, namreč, da v hinduizmu boga stvarnika ne razumemo v vlogi, kot jo zavzema v krščanstvu. Poleg različnih modelov stvarjenja,¹⁷ je za hinduizem značilno pojmovanje akta stvarjenja kot igre

14 Za vedsko religijo in tekste glej uvod, prevod upanišad ter zadnje poglavje v moji knjigi *Besede vedske Indije*, Ljubljana, Nova revija, 2005.

15 P. Hacker, *Kleine Schriften* (hrsg. von L. Schmithausen), Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1978, 362. Gre za njegovo razpravo »Über den Glauben in der Religionsphilosophie des Hinduismus«.

16 Ibid.

boga. Vrhovni Bog Višnu je lahko hkrati osebni in neosebni bog. Pri poti odrešenja je v ospredju njegova osebna narava, ko gre za ontološko motrenje pa neosebna (Brahman). Bog ima v sebi tudi posebne *moči* – neomejeno moč delovanja, hotenja in spoznavanja: bog je vseveden, ima neomejeno svobodno voljo ter je vsemogočen.¹⁸ Te moči v sanskrtu imenujemo z besedo ženskega spola – śakti. Povezane so z izjemno pomembnim ženskim principom znotraj hinduistične duhovnosti: pri śivaistih so se te moči osamosvojile (Śiva je eno z Njo, ki je Pārvatī ali Durgā; brez ženske družice, partnerice in moči je nemočen – od tod besedna igra – Śiva je ‚śava‘, kakor truplo), pri višnuistih pa ostajajo del vsemogočnega boga Višnuja. Pri Višnuju tako govorimo o *māyi* (*māyā*) – to je njegovi posebni (čarobni) moči preoblikovanja in skrivanja (to moč je v *Vedah* posedoval mogočni bog Varuna). Ta pojem se pogosto prevaja z videzom ali iluzijo, in v smislu, da Bog ustvari svet, ki ga je potrebno preseči, da bi dospeli do resničnega bivanja in spoznanja Brahmana, je to poimenovanje ustrezno. Višnu z māyo na način igre ustvarja vse, kar je živega in neživega na tem svetu. Vse je nastalo iz Višnujeve stvarjenjske igre/drame prikrivanja: Višnu je vsepovsod, toda da bi ustvaril prostor za svet in bitja v njem, je moral uporabiti māyo ter z njeno pomočjo v tem svetu tudi prikriti svojo vseprisotnost. V številne svetove, ki jih je vzporedno in v kozmičnih epohah ustvaril, pa v obdobjih nevarnosti in krize pošilja svoje inkarnacije (*avatāra*), da bi pomagal bitjem do odrešenja. Vsa bitja so torej, v Višnuju, on pa je v njih njihov notranji usmerjevalec (*antaryāmin*). Toda kot takšen je (še) nespoznan. Zato je potrebno spoznati pot, ki jih bo pripeljala do njega. V tem pa se razodeva bistvo višnuistične teologije bhakti.

17 O tem sem pisal v svoji knjigi *Besede vedske Indije* (gl. op. 73).

18 O tem gl., H. Küng in H. von Stietencron, *Hinduismus*, München, Piper, 1999, 97 (pogl. indologa Von Stietencrona o indijski religioznosti).

V Indiji je že v okviru stare vedске politeistične in henotheistične religije, pred razvojem teističnih tradicij, moč zaslediti zasnutke teologije milosti. Himne Varuni iz sedme knjige *Rigvede* so primer najzgodnejše teologije bhakti oziroma predhodnice tega gibanja. V njih je jasno izražena zavest posameznika o grehu in himne Varuni iz *Rigvede* so v tem tipološko povsem primerljive s spokornimi psalmi oziroma individualnimi tožbami iz *Stare zaveze*.¹⁹ Že v vedskem obdobju lahko govorimo o jasni zavesti greha in krivde posameznika, še posebej pa je pomembno poudariti, da v tem času stari Indijci še niso poznali predstave o toku ponovnih rojstev niti niso poznali nauka o karmi. Otto se seveda se tem strinja, njegov kritični argument gre v smeri poznejše religije bhakti, ki je s pojmom krogotoka življenja in smrti (*samsāra*) ter z naukom o karmi po njegovem mnenju ne pozna globljega pojmovanja greha in krivde.

Kot je že bilo omenjeno, je kvalitativno merilo religijskega vrednotenja lahko edino vloga in pomen, ki ga ima nauk za konkretnega posameznika (in seveda za njegovo delovanje v konkretni družbi). To seveda ni teološko merilo, razen če teologije ne razumemo v smislu *teologije religij* W. C. Smitha (1916–2000).²⁰ Za Smitha, krščanskega teologa (teologijo je razumel v blagem duhu arminijanskih metodistov) in izjemnega poznavalca islama in hinduizma ter enega najpomembnejših primerjalnih religiologov nasploh (poznal je arabščino, sanskrt, pali, hebrejščino in grščino) je bistvo teologije *religij* v teološkem motrenju vere, kakor se ta razodeva v različnih oblikah. Teologije vere pa ni »od zunaj«. ²¹ Teologija religije mora obenem biti teologija tistih posame-

19 Gl. o tem mojo knjigo *Sočutje med religijo in filozofijo*, 1. poglavje I. dela in primerjave, ki sledijo v knjigi, in članek »Rigvedske himne Varuni in vprašanje moralnosti v stari vedski religioznosti«, *Studia mythologica Slavica* 5 (2002), 163–188.

20 *Wilfred Cantwell Smith: A Reader* (ur. K. Cracknell), Oxford, One-world Publ., 2001.

21 N. d., 216.

znikov (teologov), ki pripadnike različnih verstev vidijo kot pripadnike ene *skupnosti*, v kateri deluje božja odrešujoča moč. Teologija religij je teologija povezanosti v skupnosti, kjer se želja po vrednotenju in kvalitativnem razvrščanju umakne hrepenenju po večni odrešiteljski povezanosti. To so že vedeli številni mistiki različnih tradicij, danes pa je to naloga slehernega teologa, ki se ukvarja z drugimi verstvi. Pogoj za to pa je seveda temeljito poznavanje drugih tradicij ter zlasti hermenevitično–etična sposobnost vživetja vanje. Po Smithu to pomeni, da si »[p]rizadevamo (...) po nekem stališču o Bogu in Njegovih raznolikih razmerjih s človeštvom.«²² Omenili smo že Evans–Pritcharda in njegovo ‚antropološko‘ teologijo Nuerov. Smith je med drugim šest let živel v današnjem Pakistanu in v tem je praktično–antropološka vrednost njegovega teološkega dela. Če se zdaj s tem merilom približamo indijski religiji bhakti in predvsem pojmu milosti ter imamo pri tem v mislih Ottov aprioristični način mišljenja in iz tega izhajajoči skepticizem, je jasno, da se pred nami odpira možnost drugačnega razumevanja religijskega življenja v Indiji.

III

Višnuistična tradicija v Indiji je kakor širok tok, ki je vase sprejel številne medsebojno različne izraze religioznosti, ki pa jih medsebojno povezuje ime Višnuja v eni izmed njegovih oblik. Mednje spadajo iz *Ved* (v njih Višnu nastopa kot eden izmed Āditiy, vendar kot solarni bog vendarle ne igra ključne vloge med tedanjimi bogovi) izhajajoče višnuistično obdobje. V njem poleg velikih epov Mahābhārata in Rāmāyane osrednje mesto zasedajo višnuistični teologiji šol

22 N. d., 217. Seveda je predpogoj tovrstnega delovanja prizadevanje ustvariti nov pojem ‚vere‘, ki ne bo izhajal iz judovsko–krščansko–islamskega okrožja. Gre torej za potrebo po novi konceptualizaciji v teologiji in znanosti o religijah. Enako velja za sorodne pojme vesti, greha, krivde, milosti itd. Dejstvo je, da jih je Otto meril s krščanskim merilom.

Vaikhānasa in Pāñcarātra (slednja je nastala med 600–800 n. št.), južnoindijska tamilska bhakti religioznost pesnikov Ālvārjev (6.–9. stol.) ter seveda teologija ključnega teologa višnuizma, Rāmānuje (cca. 1017–1137), če tu ne omenjamo številnih drugih vej višnuizma (od religije Bhāgavatov z Bhāgavad Gito ter poznejšo Bhāgavata purāno vse do sodobnega višnuizma ISCKON–a – Mednarodnega združenja za zavest Krišne). Skupne poteze teističnih tradicij višnuizma so, da ima bog osebne poteze, je vzrok kozmosa, ga ustvari, vzdržuje in uniči, razodeva se skozi svete spise in podobe v templjih. Bhakti, ki je v središču višnuistične pobožnosti, je, kot je že bilo omenjeno, moč najti v himnah Varuni v Rigvedu, v dveh izmed klasičnih vedskih upanišad – Katha in Śvetāśvatara upanišadi (nastalo sta v zadnjih stol. pr. Kr.) – pa se že srečamo s primeri elektivne milosti boga. Višnuistična teologija pa svoj vrhunec doseže pri Rāmānuji, ki zaseda osrednje mesto tudi v Ottovi analizi teologije bhakti. A Rāmānujeva teologija je bila le odziv na sistem Advaita vedānta. Smer advaita vedānta velikega indijskega filozofa in teologa Śankare (8. stol.) je bila monistična smer, v kateri v teološkem smislu bhaktija ni bilo prostora za odnos z Absolutom – Brahmanom. Brahman je edina stvarnost, vse drugo, vključno s človeško dušo, je le iluzija, človek nima na voljo atributov, prek katerih bi lahko vzpostavljaj osebni odnos z bogom. Ta ‚bog‘ ne posega v svet z milostjo in edina možnost človekove odrešitve je pot znanja. S tem je povezana krilatica, ki jo omenja tudi Otto, da so namreč pripadniki te šole trdili, da so kot filozofi »nad tem« – namreč nad teološko razumljenimi pomagali, ki ne izhajajo iz človekovega prizadevanja po spoznanju boga. Seveda je tako postavljena dihotomija že v temelju napačna: tudi Śaṅkarov monizem je religijski sistem, in če milost nekoliko širše razumemo kot vselejšnjo točko, v kateri se človekovo sebstvo prelomi na meji lastne človeške biti in vstopi v okrožje božjega (Brahman), potem je razlika med teološkimi sistemi, ki eksplicitno vztrajajo pri nauku o milosti in med sistemi, ki so takšni implicitno, le v načinu,

ne pa v stopnji.²³ Že za Schopenhauerja je spremenjeni način spoznavanja »kakor vera, ki prihaja v nas z milostjo.«²⁴ Zanj je to tisti trenutek, ko se je človek osvobodil navezanosti na voljo ter se v pravi svobodi (ki jo ta filozof enači z milostjo!) obrne proti samemu sebi. Ker tega že *per definitionem* ni mogoče storiti iz človeka, je moralo priti vanj od zunaj. Še več, z jasnim zanikanjem pelagijanizma in s postavitvijo na Avguštinovo stran pri tem dogajanju, je Schopenhauer odprl še eno temo, ki je ključna za vprašanje vloge in pomena krivde v krščanstvu in hinduizmu. Ottov očitek, ko govori o »najgloblji različnosti« med krščanstvom in hinduizmom, je v tem, ko trdi, da se v hinduizmu zaradi vztrajanja pri krogotoku življenja in smrti posameznik primarno rešuje iz te »vezanosti«, ne pa iz krivde kot takšne. Še enkrat si zato oglejmo omenjeni odlomek:

»,Rešitev izgubljenim⁶ – na kaj misli Kristus v prvi vrsti tedaj, ko uporabi te besede? Misli in mora misliti na rešitev iz izgubljenosti v grehu in krivdi, iz terrores conscientiae, iz bojazni vesti, ki jo nalagata bog in njegova svetost. In kaj ima v mislih Indijec, ko uporabi te besede? Skladno z vsem svojim izročilom misli na rešitev in osvoboditev iz ‚vezanosti⁶, namreč iz vezanosti na samsāro in njene vezi, iz bede tega sveta popotovanj, iz ‚krogotoka rojevanja in prerojevanja⁶ in potovanja duše od enega bivanja k drugemu. Tako je to v ‚klasični⁶ teologiji skrajne vedāntske mistike. In pravzaprav ostaja takšno tudi v bhakti religiji.« (str. 86)

23 Gl. podrobneje o tem v moji knjigi *Sočutje med religijo in filozofijo*, str. 188 isl., obširneje o milosti pa v moji disertaciji *Vloga sočutja v filozofskih besedilih Vzhoda in Zahoda* (Teološka fakulteta, Ljubljana, 2001), v pogl. »Antropologija milosti«. Tudi zato je bilo mogoče, da o milosti govori budizem, ki čeprav uporablja tudi teistični besednjak, v delu tradicije (buddha Amitābha oz. jap. Amida v šoli Jōdo Shinshū oz. japonske inačice budizma Čiste dežele), vendarle ne pozna teološko podprte teistične tradicije v smislu kot jo pozna hinduizem Rāmānuje.

24 N. d., 229.

Gotovo, da je med omenjenima načinoma vrsta razlik. Toda odgovor na Ottov skepticizem je moč postaviti na dva načina: prvi je v tem, da Rāmānuja (paradoksalno) zavrača idejo karme (ki pa je seveda ključna podlaga ideje o samsāri), ker se mu zdi ravno ovira za človekov popolni osebni stik z Višnujem, najvišjim Purušo oziroma najvišjo Osebo (*Puruṣottama*). Zanj je, *pars pro toto*, Bog del moje duše, duša moje duše. Na sinekdohičen način je moja duša moj Bog, in za dosego tega cilja je vztrajanje pri ortodoksni ,teologiji‘ karme nezadostno. Bog pri svojem milostnem delovanju ne gleda na človekovo karmo. Karma je seveda greh, toda moč Božje milosti je ravno v odpuščanju *grehov*.²⁵ Zato je za teistične tradicije v Indiji karma tisti pojem, ki je vselej problematiziran. V šivaistični teologiji so tako denimo poleg karme uvedli še pojem male (*mala*), ki ravno pomeni, da lahko odrešitev od karme postopoma dosežemo prek posredništva guruja, učitelja in svojega prizadevanja (poti samouresničitve), mala pa je v celoti odvisna od volje Šive.²⁶ Toda tudi pri sami ideji karme je potrebno misliti ,globlje‘. V krščanstvu, tudi Ottovem, je krivda, iz katere se rešuje človek, posledica teološko–antropološkega dejstva, da smo po nauku o *peccatum haereditarium* vsi v svojem bivanju oziroma naši ,tubiti‘ podvrženi temeljni in neizogibni ujetosti v prastaro krivdo. Enako je v hinduizmu: karma je sprva le drugo ime za temeljno ugotovitev, da je človek, vkolikor je človek, *per substantiam* že zadolžen s prastaro krivdo. *Vest*, ki se pojavi v nas, nam ravno narekuje, da smo v celoti in po svojem bistvu

25 Gl. o tem H. von Stietencron, *Der Hinduismus*, München, Beck 2001, 51 isl.

26 Gl. V. Dalmia in H. von Stietencron (ur.), *Representing Hinduism: the construction of religious traditions and national identity*, London, Sage 1995 (pogl. o šivaistični teologiji). O milosti v šivaizmu ter primerjavah s krščanstvom gl. P. Krishnan, *Divine Grace and Human Freedom: Paul Tillich and Śaiva Siddhānta*, Madras, Radhakrishnan Institute for Advanced Study in Philosophy, University of Madras, 1993.

zavezani k prizadevanju po osvoboditvi, ne le iz krogotoka rojstev in s tem povezane karme (to dvojje je tu, če še enkrat parafraziramo Otta, le *per accidens*), temveč primarno v smislu sledenja notranjemu usmerjevalcu v nas (*antaryāmin*), Višnuju, ki, enako kot Šiva, seveda tudi ni odvisen od karme in v tem je ravno moč njegovega odpuščanja. Ker pa je pojem odpuščanja vselej povezan z *zavestjo* krivde tistega, ki se mu odpušča, menim, da pri takšnem razumevanju greha v obeh tradicijah torej ne gre za bistvene oz. stopenjske razlike, kot je menil Otto. Ko Otto slednjič sklene, da

»(...) tudi *Īšvara* ,odpušča' in da se tudi njega prosi za odpuščanje. Toda njegovo odpuščanje je spregledanje prestopka, in sicer iz sočutja do prestajanja nesreče, ki si jo nakoplje tisti, ki stori prestop. Je *indulgentia*, sočutna popustljivost, spregled in odpustek, ne pa krščansko ,odpuščanje' s svojim globljim in že skoraj skrivnostnim zvenom. Kot lahko v zasebnih razmerjih drugemu sočutno odpustimo, kar je zagrešil, je podobno tudi tu v razmerju sočutne in prijazne *Īšvare*. Vendar pa tu ne poznajo ,prekletstva' greha. Kajti h krščanskemu »grehu« pravzaprav pripadata ,prekletstvo' in breme, ki ga prenaša vest, ki jo zadane to prekletstvo (...)«, (str. 101)

je v tem obsežena še predzadnja tema, ki bi jo želel tu osvetliti. Prejšnji argument sicer osvetli v drugačni luči tudi to Ottovo trditev. Vendarle ostaja odprto vprašanje, na kakšen način je indijski bog (v številnih oblikah) bog odpuščanja in ne le »sočutne popustljivosti«. Ali je vloga Kristusa, če se »bistveno razlikuje od Krišne in *Rāme*«, neprimerljiva vlogi indijskih odrešenikov, morda spokorniteljev, če velja tudi, da

»[t]o, po čemer se Kristus bistveno razlikuje od Krišne in *Rāme*, ni, da je ,posrednik', saj sta bila to tudi onadva. In tudi nauk o ,inkarnaciji' ni posebna dogma krščanstva: nauki o inkarnaciji so bili namreč v Indiji prisotni že dolgo pred Kristusom. Najgloblje Kristusovo bistvo je, da je ,spokornitelj'

in vsi spekulativni nauki o njegovi osebi najdejo šele v tem svoji posebni smisel in hkrati teološko merilo svoje veljavnosti«[?] (str. 100)

Tu si seveda ne moremo predočiti celovite narave omenjenih bogov, posrednikov in spokornikov, vkolikor za ljudi opravljajo tudi to nalogo. Seveda je bog Krišna bodisi kot vrhovni bog smeri Bhāgavatov bodisi kot avatar bhaktija (enako velja za avatarja Rāmo in poznejši rāmabhakti, ki Rāmo v teologiji časti kot vrhovnega boga), kot del omenjene višnuistične religioznosti in verovanjskega sistema ter z njima povezane teologije, bog tako odpuščanja kakor milosti. Tu seveda lahko namesto omenjenih bogov govorimo o Višnuju. Seveda sta v uporabi enega teološkega pojma (celovita pokora oz. spokornost na eni ali pa ‚le‘ odrešitev iz vezi samsāre na drugi strani tehtnice) za dve tradiciji lahko skriti tako možnost kritike druge tradicije kakor tudi past za tistega, ki tako kritizira. Če imamo torej pred seboj Ottov pogled na teologijo milosti v primerjavi s teologijo bhakti religije v Indiji, gre v posamezniku, ki občuti božje milostno delovanje Višnuja, za popolno spremenitev duše, ki se v smislu božjega posredovanja prek delovanja ‚milosti‘ (v širšem smislu, kot smo zgoraj uporabili to besedo) spremeni v povezanost z Bogom in s tem povezano ‚spokornost‘ celega človeka.

Zaključil pa bi rad z Ottovo sodbo, ki se, povzemajoč njegove kritične misli o spokornosti v Indiji, navezuje na razsežnost etike, kakor je po njegovem mnenju indijska bhakti religioznost ne pozna:

»Še pomembneje je, da vse zahteve ahimse in maitrī, ki jih je Indija resnično polna, povsem zaostajajo za energijo in skoraj naivno samoumevnostjo, s katero je ljubezen v veliki evangelijski zapovedi ljubezni nerazdružljivo povezana z ljubeznijo do bližnjega. Bogoslužja se tu ne da zamišljati brez te »sfere« njegovega udejstvovanja, medtem ko se mora izrek ‚Druga zapoved (napreč zapoved ljubezni do bližnjega) je enaka tej

(namreč ljubezni do Boga)‘ bhakti teologu zdeti naravnost bogokleten. Zdeti se mu mora kot pomanjšanje boga.«

(str. 86)

Ottova misel tu vzporeja evangelijski ideal ljubezni do bližnjega z ljubeznijo (*maitrī*) in sočutjem (*karuna*), kakor ju najdemo v Indiji. Če smo po eni strani merili domet religioznosti po pomenu in vlogi, ki ju le-ta ima za posameznika in družbo, in če je bil v tem obsežen element ljubezni in predanosti do Boga, je v tem dogajanju seveda ključna etika, s katero človek vzpostavlja odnos do sočloveka oziroma, v Indiji, tudi do drugega čutečega bitja.

Indijska religioznost je torej poznala pojme odpuščanja, milosti, ljubezni do Boga. Najdemo jih že v najstarejših spisih, *Vedah*, ki so tako po času kot po vlogi, ki so jo imeli za poznejši razvoj religioznosti v Indiji, analogni *Stari zavezi*. Zanimive vzporednice pa najdemo tudi v etiki bližine – tako do Boga kakor do ljudi. Že v rigvedskih himnah Varuni so prisotni zavest greha in prošnje za odpuščanje grehov:

*»Kateri greh, Varuna, je bil največji,
zakaj si želel ubiti pesnika, prijatelja?
Povej mi ti, ki si silen in nezmotljiv,
K tebi želim priti s poklonom brez greha.«*

(*Rigveda* 7.86.4)

*»Do gosta ali zaveznika, Varuna,
do prijatelja ali brata,
domačina – lastnega ali tujca, Varuna,
kateri koli greh smo storili, odveži to.«*

(*Rigveda* 5.85.7)²⁷

Ježić v omenjenih kategorijah oseb, do katerih vedski človek čuti moralne obveze, katerih prelomitev vodi v greh, vidi

27 Prevod himen je vzet iz mojega članka »Rigvedske himne Varuni in vprašanje moralnosti v stari vedski religioznosti«, *Studia mythologica Slavica* 5 (2002), 163–188.

»kroge (...) bližine bližnjega« za vedski čas in kontekst.²⁸ Ved-
ske pesmi pa so tesno povezane z obredi. Med žrtvami, ki jih
mora človek opraviti, so obvezne (*nitya*) žrtve tiste, ki vzpo-
stavljajo človekov dolg Bogu oziroma bogovom. V *Vedah* je
bila opisana tudi človeška žrtev, ki pa po vsej verjetnosti ni
bila nikoli izvajana (analogno starogrškim žrtvovanjskim
praksam), je pa pomenila *zavedanje*, da nad najbolj vredni-
mi žrtvami (konj, govedo, drobnica in tako dalje vse do ra-
stlinskih daritev) obstaja še nekdo, ki edini lahko v polnosti
povrne Bogu njegov največji dar človeku – življenje. To je
človek, ki z življenjem odkupi življenje. Žrtvuje pa se v Indiji
tudi bog sam: že vedski bog Prajāpati (‘Gospodar potomstva’,
tudi ‚Bog oče‘) se sprva, ko še ni ničesar drugega, žrtvuje,
tako da postopoma izpušča dele svojega božanskega telesa,
ki tako postajajo božanstva in vse drugo ustvarjeno.²⁹ Žrtvo-
vano je tudi makrokozmično bitje Puruša (*Rigveda* 10.90;
himna »Purušasūkta«), ki ga ‚bogovi‘ žrtvujejo, da bi iz njega
ustvarili svetove in vse, kar jih naseljuje. V *Bhagavadgīti*, te-
meljnem tekstu bhaktija, je tovrstni smisel žrtvovanja zaradi
prehoda iz vedske žrtvovanjske kulture v vegetarijanstvo in
kulturo čaščenja s pomočjo nekrvnih daritev, ohranjen le še
v spominu (*Bhagavadgīta* III, 10–12). Če želimo spregovoriti
o etiki tega obdobja, pa je ravno omenjeni tekst eden izmed
ključnih za razumevanje etike v hinduizmu. V ospredju teksta
je pogovor med vojščakom Arjuno in bogom Krišno:

*»Zato se klanjam ti, ležim pred tabo,
Gospod čaščeni, milosti te prosim,
Potrpi z mano, kakor oče s sinom,
s prijateljem prijatelj, dragi z drago.«*

(*Bhagavadgīta* XI, 44)³⁰

28 M. Ježić, »Pojam praštanja u brahmanizmu i kršćanstvu«, v: *Pra-
štanje* (ur. B. Vuleta), Split – Sinj, Vijeće za pravdu, mir i skrb za sve
stvoreno, 1995, 118.

29 Prim. M. Ježić, *Rgvedski himni*, Zagreb, Globus, 1987, 127. Odlomka
o tem najdemo v *Śatapathabrāhmani* II 5,1,1 in XI 5,8,1–2.

Odlomek kaže, da so omenjeni medčloveški odnosi temelj za razumevanje božje ljubezni do človeka. Ježić jih upravičeno tolmači kot primerljive krščanskemu odnosu med človekom in Bogom, kakor je le-ta izražen v molitvi »Oče naš« (ponižnost, človek kot služabnik Božji).³¹ Še več, tekst v odlomku, ki sledi, vzpostavlja analogno polje etike krščanski etiki:

*»Kdor jogo vase je sprejel,
 enakost vidi prav povsod:
 v vseh bitjih vidi Átmana,
 vsa bitja vidi v Átmanu.*

*Za takega, ki vidi me
 povsod, pa tudi v meni vse,
 Nikoli jaz ne bom zgubljen
 in tudi zame on ne bo.«*

*(Bhagavadgīta VI, 29–30)*³²

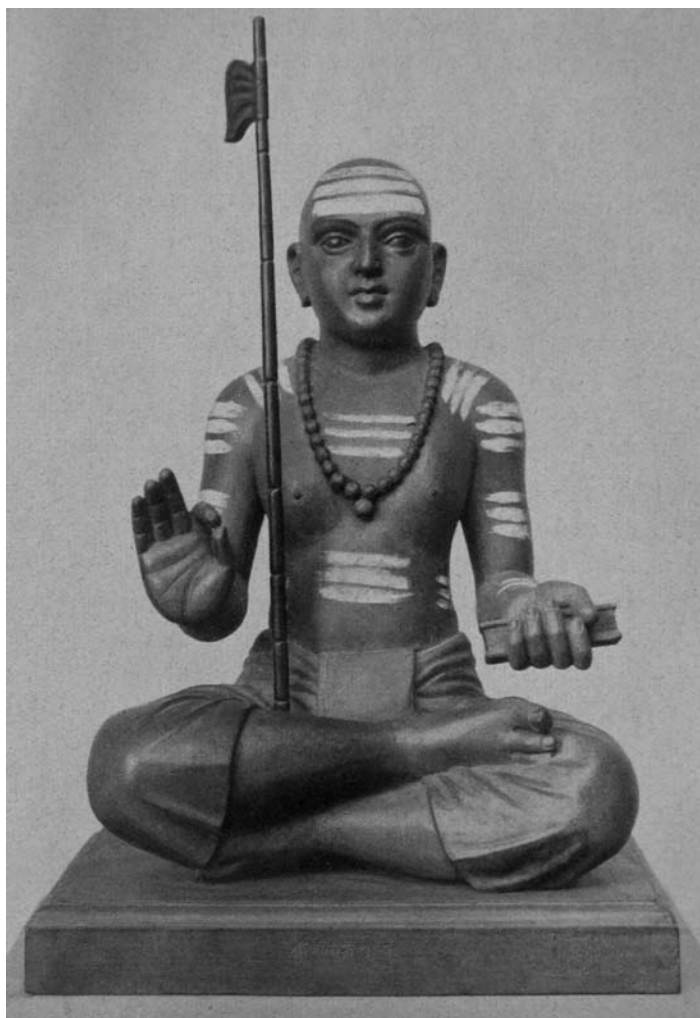
Indijski človek se v tem čuti obvezanega do vseh bitij. Tisti, ki povsod vidi le Boga, in ki vidi Boga v vsem, pa je rešen, še več, v tem je njegovo *odrešenje* iz sveta – odrešenje iz krivde in odrešenje v ljubezen, vstop v okrožje božjega v meni. Ljubezen in sočutje, če se vrnemo k Ottu, sta tako tudi v Indiji povezana v etično–soteriološko zavedanje bližine bližnjega, ali drugega čutečega bitja ob meni.³³

30 Gl. M. Ježić, »Pojam praštanja u brahmanizmu i krščanstvu«, 123. Prevod verzov je iz *Bhagavadgita: Gospodova pesem* (prev. V. Pacheiner–Klander), Ljubljana, Mladinska knjiga, 1990, 81.

31 Prim. Ježić, n. d., 123.

32 *Bhagavadgita: Gospodova pesem*, 47.

33 Glej o tem mojo *Sočutje med religijo in filozofijo*, posebej poglavja o indijskih religijah (hinduizem in budizem).



RUDOLF OTTO

INDIJSKA RELIGIJA MILOSTI
IN KRŠČANSTVO

PRIMERJAVA IN RAZMEJITEV

PREDGOVOR

Vsebino tega spisa sem predstavil leta 1924 na predavanju v okviru Konference duhovnikov v Kasslu, zatem pa v razširjeni obliki še leta 1926 na univerzah v Upsali in Oslu. Predavanja iz Upsale, ki jih je v švedščino prevedel B. Forell, so pozneje z naslovom *Indiens Nådesreligion och Kristendomen* izšla pri založbi Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens bokförlag. Prevedena so bila v danščino in na željo indijskih krogov tudi v angleščino. Med študijskim potovanjem v Indijo mi je, še zlasti v Mysoreju, v osebnih srečanjih s predstavniki bhakti religije uspelo še dodatno razširiti in poglobiti moje poznavanje te religije. Tako so moja predavanja znova izšla, le da tokrat v razširjeni obliki in bogatejša za nekoliko dodatkov.

S spoštovanjem se zahvaljujem njegovi ekselenci, mysorejskemu mahārāju, Rāmānujevemu pristašu in obenem nepristranskemu zaščitniku in podporniku vseh verskih skupnosti, tudi moje lastne, ki v njegovi deželi uživajo polno domovinsko pravico in se lahko veselijo nemotene svobode, temu neutrudnemu podporniku kulture in znanosti, duhovnega in gospodarskega razvoja njegove prekrasne dežele. Njegova dobrotā mi je omogočila, da sem se lahko dolgo nemoteno in po najboljših možnostih ukvarjal s preučevanju v njegovi prelepi prestolnici Mysore, obiskoval svetišča, knjižnice in šole ter spoznaval učenjake in duhovne vodje različnih verskih skupnosti, s katerimi sem ostal v stikih vse do danes. Med njimi še posebej pozdravljam nekdanjega

kuratorja Univerze v Mysoreju, Subrahmanya Iyerja, ki me je bolje, kot lahko to storijo knjige, seznanil z duhom nauka svojega velikega učitelja Šankare, direktorja Arheološkega muzeja v Mysoreju, ki mi je bil vselej pripravljen priskočiti na pomoč, dr. Šama Šāstrina, častitljivega Parakāla–svāmina, sedanjega vodjo Rāmānujeve skupnosti in predstojnika samostana Parakāla–matha v Mysoreju, in učenega mojstra Alcondavillija Govindo, ki že vrsto let v čedalje številnejših delih objavlja besedila in nauke svoje šole. – Posebej se zahvaljujem obema gurujema, mysorejskemu Parakāla–svāminu in śringerijskemu Jagad–guruju za podarjene srebrne podobe božjih likov njunih svetišč in njune lastne slike za našo Marburško religiološko zbirko, ki štejejo med njene največje dragocenosti.

In prav nič manj se ne zahvaljujem tudi Skupnosti nemške znanosti in njenemu častitljivemu predsedniku, njegovi ekselenci gospodu ministru d. dr. Schmidt–Ottu, za pomoč, ki mi je omogočila nabiranje živega znanja o duhovnem življenju, ki nam ga knjige, besedila in pisalna miza nikdar ne morejo tako dobro posredovati.

Marburg, januarja 1930

Rudolf Otto

PRVO POGlavJE

KONKURENT KRŠČANSTVA?

Ima naša krščanska vera »konkurent«? Žal še kako mnoge, če to vprašanje postavimo povsem na splošno in s »konkurentom« razumemo vse to, kar si poleg naše vere in v tekmi z njo prizadeva pridobiti svoje mesto v našem srcu ali celo zagospodovati našemu življenju. Konkurent lahko postaneta »svet« in posvetno zanimanje (in sicer ne le »svet«v npravstveno manjvrednem ali odvratnem smislu mesenega, animaličnega in neduhovnega v nas, temveč ravno tudi svet kot področje dragocenih in velikih duhovnih interesnih območij, kot raznoliko področje estetskih, kulturnih, še več, tudi specifičnih npravnih vrednot), ki se borita »za našo dušo«, jemljeta mesto veri, odvzemata sapo in moč verskemu interesu in pritiskata na nas, da bi v našem duhu zasedla, če že ne vse mesto, pa vsaj njegov veliki del in si zagotovila prevlado. Vendar pa tukajšnje vprašanje ni zastavljeno v tem najsplošnejšem smislu, temveč v ožjem in specifičnem.

Krščanstvo imenujemo »religija«. Še več, pravimo mu »neka« religija. In s tem dodajamo, da ga je mogoče primerjati in razločevati od drugih velikih duhovnih pojavov, ki jih vendarle, pa naj se še tako zelo razlikujejo, priznavamo kot »religije«. In glede slednjih postavljamo tole vprašanje: Ali med »religijami« na zemlji obstajajo konkurenti krščanstva, in sicer takšni, ki ne le postavljajo zahteve, da so mu enakovredni ali da ga celo prekašajo, temveč tudi imajo pravico, da štejejo za takšne, pravico, ki temelji na njihovem bistvu?

Če hočejo biti takšni upravičeni konkurenti, potem v prvi vrsti in v bistvu sploh ni pomembno, kakšne vrednote lahko ponudijo na poljubnem zunanjem vrednostnem in pomen-skem območju, denimo, globokoumno spekulacijo, smiselno interpretacijo sovisja sveta in podobno, temveč to, kakšne

vrednote lahko ponudijo na dejansko religioznem območju, in tu seveda z vidika tega, kar lahko krščanstvo ponudi kot svoje najgloblje bistvo in kot to, kar je značilno zgolj zanj, z vidika svoje dejanske osrednje ideje ali, še bolje, z vidika tega, kar je njegova dejansko poslednja in vrhovna dobrina, za katero meni, da jo prinaša človeštvu, namreč z vidika tiste redke dobrine, ki jo pozna, razume in išče le verni človek. To je sōtēria, salus oziroma osvoboditev in odrešenje.

To je za kristjana nekaj sprva tako presenetljivega, da se vprašanja po teh vrhovnih in poslednjih stvareh ne postavljajo in odgovarjajo le na tleh Palestine, temveč da, kot je videti, povsem enaki pojmi igrajo enako vlogo tudi v indijski religiji in teološki spekulaciji.

Moksha, mukti, rakshanā, śreyas, nihśreyasa, mukta: teh najvišjih in najsvečanejših izrazov in pojmov indijskega »odrešenjskega nauka« pravzaprav ne moremo prevesti drugače kot osvoboditev, rešitev, odrešenje in najvišje odrešenje ter osvobojeni. Tudi indijska spekulacija hoče biti ne le metafizična spekulacija zaradi spekulacije in interpretacije sveta, temveč »odrešenjski nauk«, da bi lahko na ta način prikazala pot, »ordo salutis« k nadsvetni in brezmejni dobrini, ki ni »sreča«, pač pa se načelno razlikuje od vsake gole sreče, ki je torej ni mogoče meriti z znotrajsvetnimi vrednotami ali kulturnimi vrednotami, kaj šele z »moralnimi« vrednotami, in je zatorej čista religiozna vrednota. Zapletanje v brezmejno nesrečo izgubljenosti, ki je neposredno dana s samo naravno svetno bitjo, hrepenenje po »osvoboditvi« iz »vezanosti«, ki jo predstavlja takšna nesreča, in pot, osvoboditev v takšno večno, neizgubljivo, »povsem drugačno« dobro, ki je ni mogoče primerjati z ničemer svetnim ali zemeljskim in hkrati tudi ne najti ali odkriti z lasnim umom ali lasno močjo: vse to so tudi tu gonilni interesi, ki jih predramljata beseda »śruti« in njen pomen, to Sveto pismo starega upanišadskega nauka. In zato sami sistemi naukov tu pravzaprav niso »filozofija«, temveč so »verski nauki«, niso zanimiva »metafizika«, temveč teologija.

Če hočemo izvedeti, kaj je religija, ne zadošča paziti na še tako domiselno ali globokoumno spekulacijo, določitve »absolutnega« v tem ali onem smislu, pač pa moramo paziti na hrepenenje po tej povsem »iracionalni« in brezmejni dobrini, ki je ravno »odrešenje«, torej hrepenenje, ki je značilno za religijo, »naravnemu« človeku pa se nujno zdi povsem fantastično. Da je to tako, mora priznati tudi gola »zgodovina religij«, če na splošno ne udari povsem mimo svojega objekta. Tega lahko določi kot »fantazijsko dobrino« in njegovo idejo razglasi za obči »razvojni produkt psihologije narodov« ali pa išče druge razlage za to dejstvo. Vendar pa mora priznati samo dejstvo, da ravno to iskanje in domnevno najdenje »odrešenja« v nakazanih značajskih značilnostih šele predstavlja pravo bistvo tako vzhodnih kot zahodnih svetovnih religij. (In če noče grobo prekoračiti meja gole »zgodovine religije«, bi morala pristaviti, da sama na sebi nima sredstev, s katerimi bi lahko kar koli povedala o možnosti ali dejanskosti »doseženja odrešenja«, in sicer niti v trdilnem in niti v nikalnem smislu.)

Med velikima spekulacijama vzhodnih in zahodnih teologov in sholastikov najdemo najbolj čudne vzporednice v vprašanjih, odgovorih nanje in metodah. Toda tudi to dejstvo nikakor ne zadošča, da ju obravnavamo kot medsebojno primerljivi veličini. Zares primerljivi postaneta šele s tem, da v bistvi ravno obe hočeta biti »odrešenjski nauk«, da zavoljo »odrešenja« postavljata vprašanja po »absolutnem«, po svetu in duši ter bogu in zato pogosto uporabljata zelo podobne metode in sredstva ter tudi formulirata presenetljivo podobne dogme.

Tako se zdi, da konkurenca obstaja, in sicer v samem središču. Skrb glede takšnih »konkurentov« in ukvarjanje z njimi za nas na Zahodu že dolgo ni več golo doktorsko vprašanje. To vprašanje tudi ni zanimivo in pomembno le za nekoga, ki bi želel stopiti ven, da bi se lahko zunaj bojeval proti »poganstvu«, pač pa je že zdavnaj postalo pereče aktualno vprašanje tudi za tukajšnje krščanstvo. Kajti na

naša vrata že trkajo velike odrešenjske religije v najrazličnejših oblikah. Semkaj že dolgo silijo njihove ideje, nauki in odrešenjske metode, ki se nam delno zdijo nenavadne, delno pa vzvišene. Že dolgo so tudi pri nas deležne posluha. In že kar nekaj časa se vzhodnjaški religiozni krogi pripravljajo na misijo v druge dežele, da bi tu iskali in našli, »rešili« in vodili njih, ki, kot menijo, za svojo »odrešitev« potrebujejo »luč z Vzhoda«. Pravzaprav nam začenjajo postajati »konkurenti« v zelo konkretnem pomenu besede. Zato bomo storili prav, če se seznanimo z njimi in preverimo, ali lahko resnično konkurirajo, in sicer ne le z vidika »aktualnosti«, »razsvetljenosti«, metafizične globokoumnosti, visokoleteče spekulacije in podobnega, temveč tudi v kazanju »poti« k odrešenju, kar pomeni, da se moramo vprašati, ali mar niso tudi upravičeni konkurenti krščanstva in ne le njegovi dejanski konkurenti. Na to vprašanje ni mogoče odgovoriti z neko občo a priori konstrukcijo »absolutnosti krščanstva«, temveč, nasprotno, stanje stvari in še posebej razmere na področju misijonarske dejavnosti zahtevajo, da se povsem konkretno in poznavajoč nasprotnika pokaže, da Kristus ni Buddha ali Krišna ali kakšen drug vzhodnjaški »mojster«.

V tem pogledu nam med vzhodnjaškimi religioznimi tvorbami niso najpomembnejše ali najzanimivejše tiste, ki imajo, denimo, največje število privrženecv, ki s svojo ostroumno in globokoumno spekulacijo privabljajo zanimanje spekulativnih duhov, ki z bogastvom svojih teologumenov in mitologumenov, z veličino in lepoto svojega simbolnega izraza vzbujajo radovednost in estetsko všečnost, temveč tiste, za katere se zdi, da se v svoji notranji ideji približujejo krščanstvu. Obstajajo torej takšne tvorbe in katere so to?

Odgovor, ki ga lahko pričakujemo s precejšnjo gotovostjo, je nekako tale: indijska religija je z vidika svoje poslednje in najvišje vsebine religija akozmične mistike. »Odrešenjska dobrina« »brahma–nirvāne«, h kateremu stremi, je lahko še tako »nadsvetna« in jo lahko še tako privlačno hvalimo kot »summum bonum«, a je vendarle tako zelo nasprotna odre-

šenjski dobrini krščanstva in se od nje tako zelo razlikuje, da tu kljub formalni enakosti stremljenja k »nadsvetni dobrini« ne gre za pravo vzporednico in zato tudi ne za pravo konkurenco v stremljenju k ustreznemu poslednjemu cilju in dobrini.

Tu se ne mislim spoprijemati z nekaterimi vse preveč udobnimi in površnimi interpretacijami posebne oblike velike indijske vedāntske mistike. S tem sem se ukvarjal v svoji knjigi *Vzhodna in zahodna mistika*.¹ Kljub temu pa želim opozoriti, da se je ravno v Indiji izbojeval najsilovitejši boj proti tej »monistični« mistiki neosebnega absoluta ter da se je na indijskih tleh in iz lastnih izvirnih vzgibov in izvorov porodilo to, čemur pravim »religija milosti«. In njo vidim kot veliko ostrejšo morebitno »konkurentko« naši lastni veri.

Kaj je »odrešenjska dobrina« v krščanstvu? Skupnost z osebnim, živim Bogom. In kaj je »odrešenjsko sredstvo«? »Milost«, *gratia*, in *gratia sola*, ki prevzame izgubljenega ter ga reši in osvobodi. Povsem enaka so seveda tudi gesla in verske parole oblik bhakti religije, o kateri bomo govorili. Zaradi nje se zdi, da je na indijskih tleh zrasel »konkurent« z naravnost osupljivo podobnostjo, konkurent, ker se za to religijo zdi, da krščanstvu odreka pravico do izključnega posedovanja tega, kar je njegovo dejansko bistvo: Prvič, odrešenje, ki ne prihaja iz spekulacije in za »modrega«, temveč je tu za vse nas in ravno za »uboge na duhu«; drugič, odrešenje, ki ne pride z mistično zanesenostjo, s potopitvijo osebe v neosebni pratemelj vsega bivajočega, pač pa z bhakti, torej s predanostjo preprostemu in dobronamernemu poseganju »Gospodove« »milosti« in iz ljubezni do Njega; tretjič, odrešenje, ki ne pride z napornostjo »del«, temveč je čisto darilo milosti rešilne sile »edinega Boga«. Izhajajoč iz globokih verzov predkrščanske *Bhagavad Gīte*, te najbolj priljubljene in čaščene knjige milijonov hindujcev, in nadaljujoč pot

1 Druga izdaja pri L. Klotz, Gotha, 1929.

skozi obdobja mraka in reformacije, podobno kot pri nas, doživlja ta nauk o milosti svoje stopnjevanje in slednjič dobi termine, ki morajo s svojo podobnostjo našim temeljnim pojmom, kot so, *gratia sola, per fidem solam, sine omnibus propriis viribus, meritis aut operibus*, osupniti še zlasti nas, protestante, in so tudi v Indiji privedli do podobnih trpkosti in »neprijetnosti« kot pri nas.

Bhakti religija in nenavadna problematika njenega »nauka o milosti« se na Vzhodu nista polastili le hinduizma, pač pa sta preželi in oblikovali tudi nekatere značilne budistične nauke in skupnosti. Zahod se je z njo prvič seznanil, ko je veliki katoliški misijonar Ksaverij skupaj s svojimi privrženci prišel na Japonsko, od kjer je domov sporočil, da so med japonskimi budisti naleteli na »lutherana haeresis«. Že oni so namreč naleteli na tamkaj najbolj razširjeno obliko ljudskega budizma, na nauk o budi Amitābhi–Amitāyusu, večni transcendentni budi neizmerne sija in neskončnega življenja, in o njegovi rešilni »zaprisegi«. Medtem ko je bila že dolgo prisotna v Indiji in na Kitajskem, sta jo na Japonskem močno razširila učitelja Honen Shonin in Shinran Shonin, tako da danes šteje za najštevilčnejšo šolo japonskega budizma.² Eden izmed njenih privržencev, japonski duhovnik, ki je pri meni poslušal krščanski verski nauk, mi je nekega dne prinesel staro kitajsko knjigo s čudovitimi slikami. Te so naš svet prikazovale kot kraj bede in izgubljenosti. Še posebej srhljivi so bili prikazi trpljenja izgubljenih v globinah pekla. Ena izmed slik je prikazovala čuden prizor, ki ga nisem razumel: mogočno reko, z debelo in trdno ledeno skorjo v zimskem mrazu. Na ledeni površini so bili ljudje, ki so vlečili ogromna korita, polna žarečega oglja, ki so ga metali na led, da bi ga raztalili. Toda najsi so ga na led posuli še tako veliko,

2 Gre za utemeljitelja šole Jōdo Shinshū (Čista dežela) japonskega budizma, Shōnina Shinrana (1173–1262), ki je poudarjala milostno naravo bude Amide (japonsko ime indijskega bude Amitābhe; op. L.Š.).

je ta vselej na novo zamrznil, tako da niso mogli do vode, ki je tekla pod ledeno skorjo. Buddhin duhovnik mi je takole pojasnil sliko: »To so ljudje, ki se trudijo s svojimi deli, »z lastnimi silami« zagotoviti dostop do vode odrešenja. Toda te njihove sile in ta njihova dela tega ne zmorejo. Led lahko stopi zgolj rešilna milost Buddhinega neskončnega življenja. Skozenj prodre le tisti, ki v svoji neomajni veri kliče njegovo ime.« To je bila prav tista knjiga, ki jo je bral tudi mladi Shinran Shonin in mu je bila prvi povod, da poti rešitve ne poišče z »lastnimi silami«, temveč s »tuyo silo« Buddhe. In ko sem z nekim mladim moškim iz te iste sekte potoval po Japonski in ga začudeno vprašal, od kje vendar prihaja, da govori tako dobro nemško, in kaj je bilo povod, da se je odločil za študij nemščine, mi je ta odgovoril: »Učitelj mi je pripovedoval, da je tudi v Nemčiji bil neki Shinran, ki je oznanjal rešitev zgolj iz milosti brez lastnega dela in mu je bilo ime Martin Luter. Tedaj sem si zastavil za cilj, da se naučim nemško, da se bom lahko s tem Shinranom z Zahoda seznanil v njegovem lastnem jeziku.«

Takšen nauk o odrešenjski poti »bhakti« pa v budizmu ni element, ki bi, kot se včasih zmotno misli, prihajal s krščanskega zahoda. Nobenega dvoma ni, da je, nasprotno, povezan z bhakti gibanjem v Indiji, o katerem nam prvo pomembno pričevanje daje že omenjena *Bhagavad Gita*. In hkrati je tudi povsem očitno, da je njegova indijska podoba še bistveno bliže našim lastnim verovanjskim idejam kot pa njegova oblika z budistično preobleko. Kajti tudi nauk o »shin–shuju« se očitno približuje teistični predstavi in interpretaciji, ki pa ju vendarle ne more in ne sme nikoli povsem doseči ter se mora od svojih zadnjih konsekvenc vselej kakor koli že odmakniti, saj bi sicer moral prebiti okvir budizma. Kajti budizem ne more in ne sme biti »teističen« v pravem pomenu, ne sme priznavati »Īśvare«, torej osebnega boga, ki je ustvaril svet in je njegov gospodar. Še več, tudi odrešenjskega cilja poti k Amidi in v njegov »raj« pravzaprav ne sme priznavati kot poslednjega in pravega odrešenjskega cilja, pač pa vselej le

kot predzadnjo točko na poti k »nirvāni«, ugasnitvi vsake osebnosti in s tem tudi vseh osebnih odnosov v veri in ljubezni, ki so mogoči le med »osebami«.

To je povsem drugače v bhakti religiji nekaterih indijskih skupnosti. Tu ne živi, nihajoč med simbolom in realnostjo, podoba Amide, ki je spričo budističnega ozadja vselej temačna, pač pa tu živi in šteje za trdnega in določenega »Īśvara«, »Gospod«, edini in večni bog, ki je bog, ki osebno poseduje odrešenje za svoje vernike in jih ne vodi k brezosebni »nirvāni«, ki bi bila nad njim in njegovo skupnostjo, temveč kot »čudež vseh čudežev« (mahā-adbhuta) resnično biva in večno ostaja s to skupnostjo. V tej bhakti religiji se brez dvoma veruje v resničnega odrešenjskega Boga, h kateremu se stremi in se ga – mar lahko sploh dvomimo v to? – doživlja. In ravno zato se mi zdi, da je ta religija bila in še vedno je najnenavadnejši in najresnejši »konkurent«.

Bhakti gibanje se je v Indiji v čedalje večji meri nekako polaščalo vseh večjih religioznih idejnih tvorb, jih obarvalo in prežemalo. Tudi Śankara, učitelj stroge advaite in ekatā-darśane mističnega zrenja enotnosti, ga priznava kot nekakšno pripravljalno pot krama-muktija, se pravi »postopne osvoboditve«. O tem prežemanju pričajo Śāndilyine bhakti sūtre. In eden izmed Śankarinih učencev mi je dejal: Vi kristjani ste isto kot naše bhakte. Vaše razmerje do boga je pitri-putra-bhāva, razmerje očeta in sina. In to sprejemamo tudi mi. Vendar pa se nad tem kot prava končna dovršitev nahaja ekatā-bhāva, razmerje popolne enotnosti in enosti z Bogom.« In v svetem kraju Nasik mi je neki ortodokсни brahman podaril zelo brano adhyātma-rāmāyano, ki v popularni obliki vsebuje ravno to mešanico. On sam, čeprav Śankarin učenec, je bil skupaj s svojo družino goreč obiskovalec svetišča Rāme, te inkarnacije Īśvare, in v svoji navadni pobožnosti »bhakta«, torej človek, ki je izbral bhakti pot. Še pomembneje pa je, da številni indijski verniki goreče priznavajo bhakti pot kot edino pravilno, Śankarino pot pa zavračajo kot krivoverstvo in zmotni nauk, ki ubija duše.

Tako mi je eden izmed častitljivih učiteljev iz Rāmānujeve šole rekel: »Prej bi hotel postati kristjan kot pa priznavati Šankarine nauke. In z vami imam več skupnega kot z njegovimi učenci.«

Največji teolog te prerrojene bhakti usmeritve je bil Rāmānuja, iz čigar obsežnega glavnega dela sem v svoji knjigi *Rāmānujeva siddhānta* prevedel temeljno poglavje njegovega sistema,³ čigar cilj je neosebno vedānto teomonizma nadomestiti z osebno. Živel je okoli leta 1100. Ni začetnik te religije in to tudi ne bi hotel biti. Izhaja iz zelo stare tradicije in tudi učni sistem šole je dobil svojo podobo še pred njim, in sicer mu jo je dal nadvse prodorni Yāmuna–muni, do katerega je bil Rāmānuja v podobnem odnosu kot Tomaž do Alberta Velikega. Po Yāmuni in Rāmānuju je postala razpoka med neosebno in osebno vedānto dokončna. Obe smeri sta čedalje ostreje nastopali druga proti drugi. Tako se jasno začrtano ter ostro sklenjeno in razmejeno z »apostolskim nasledstvom« vodij šol kot nekakšna posebna veroizpoved, če že ne kot posebna religija, izoblikuje šola Rāmānujevih naslednikov, ki ima svoje vzporednice tudi v drugih indijskih krogih in predstavlja še posebej primeren objekt za preučevanje bhakti religije. Z zavestno izključnostjo se loči od ostalih skupnosti, razglasi pripadnike drugih vedānt za »krivoverce« in stoječe zunaj *Ved*, za »prikrite budiste« in zaničevalce Īšvare. Svojo zaprtost in sklenjenost dosega z lastnimi učitelji, z lastnim sistemom verskih obredov, z lastnimi šolami in svetišči, z lastno teologijo in pesmarico in hkrati s strogimi pravili glede čistosti in občevanja z nepravovernimi. Po svojem reformatorju Rāmānuju se imenuje Rāmānujeva skupnost, podobno kot se mi po Lutru imenujemo luteranci. In kmalu tudi znotraj nje vznikne problematika nauka o milosti, ki postaja čedalje bolj pereča in, podobno kot je pri nas »filipiste« ločevala od »pravih luterancev«, povzroči razcep na sinergiste in učitelje stroge milosti.

3 R. Otto, *Siddhānta des Rāmānuja*, druga izdaja, Tübingen, 1923.

To nenavadno religijo si bomo najprej ogledali nekoliko podrobneje, tako da bomo sprva obravnavali vprašanje o njenem boju za boga ter o njenem nauku o odrešenju in odrešenjski poti, zatem pa še njeno razmerje do krščanstva.⁴

4 Številna besedila te religije milosti in strnjen pregled njenega razvoja vsebuje moja knjiga *Vishnu-Nārāyana*, druga izdaja, 1992. – Diederichs, Jena.

DRUGO POGLAVJE

BOJ ZA BOGA

Tudi v Indiji se je že v starih časih, torej davno preden je bhakti religija privzela trdno dogmatsko podobo, iskalo boga, vpraševalo po njem, bojevalo in vedelo zanj, in sicer ne le za boga metafizične spekulacije, temveč za resničnega in živega boga. O teh »verskih bojih«, ki sta jih nekdanj bojevala in prestajala pobožni kralj Yudhishtira in njegova žena Draupadī, pripovedujem na strani 27 moje knjige *Vishnu-Nārāyana*. Na nenavaden način se tu ponavljajo vprašanja in izpodbijanja vere v boga, kakršna najdemo v naši Jobovi knjigi. Yudhishtira, ki ga z njegovega zakonitega prestola prežene zločinski Duryodhana, tava v bedi in na vsakem koraku ga spremlja nesreča. Njegove plemenite žene se zato poloti dvom v boga, še več, obupa nad njim. Ne dvomi v njegov obstoj, v njegovo edinost in moč, temveč v njegovo resnicoljubnost in pravičnost do pobožnih, in ga hoče prekleti kot Jobova žena:

Združuje in razdvaja, kot mu velevala njegova slepa samovolja.

In iz ljudi se norčuje kot otrok iz svoje otroške navlake.

Ležiš v prahu, medtem ko sleparski Duryodhana dviga svojo glavo.

In grajam boga, ki mirno gleda, ali bo predrznost takoj dvignila svojo glavo.

Toda Yudhishtira ostane neomajen v svoji veri in prepove svoji ženi bogokletno govorjenje:

Ne govôri tako, ne mešaj se v sveto vero in postavo.

Ne preklinjaj več vrhovnega stvarnika vseh bitij,

našega GOSPODA. O ostani mu zvesta,

in skloni glavo pred Njim, večnim zavetiščem.

Yudhishthira pozna »Gospoda«, vendar ne le kot strašnega deus absconditus⁵ – kot omnipotentia, ki je ne vežejo načela »pravičnosti« ali »zvestobe«, in kot skrivnostno vsemogočno usodno moč, temveč kot boga, ki ve, kaj je prav, in to zahteva tudi od njemu poslušnih ljudi, in v katerem najdejo svoje pribežališče tisti, ki verujejo v besedo *Ved*. Njegova človeška modrost ne zadošča za razrešitev uganke teodiceje. Zato pa ve, kaj sta njegova dolžnost in volja boga, ki se mu rade volja in iskreno pokori.

- 5 Draupadi pozna tega deusa absconditusa in ga navaja že dva tisoč let pred Lutrovim spisom *De servo arbitrio*, le da zanj uporabi izraz »chadma kritvā«: Bog dela bitja za svojo masko. Luter pravi: Deus latitans in creaturis; creatura larva Dei.
- »Vstopil je v bitja (to igračo svoje absolutne vsemogočnosti in izključne delujočnosti), kjer prebiva (skrivajoč se za njimi) in nihče ne more reči: Tu, glej, je Bog.«
- »Bog« kot bitje pravičnosti, zvestobe in usmiljenja je nekaj, česar ni mogoče najti ali pokazati. »Skril« se je in pred iščočim pogledom se je umaknil za temno vsemogočnost nebrzdane volje. In le njo najde človek v svoji prareligiji »splošne odvisnosti«. Enake besede, ki se tu neodvisno od kraja in časa pojavijo v tisočletni časovni oddaljenosti in krajevni oddaljenosti, kakršna je med Hastinapurjem in Wittenbergom, dokazujejo enakost izvirnih numinoznih praobčutij, ki z vso silo ponovno izbruhnejo tudi pri Lutru v boju proti Erazmovemu racionalnemu Bogu. O deusu absconditusu pri Lutru prim. R. Otto, *Sveto*, (prev. T. Virk, Ljubljana, Nova revija, 1993) str. 135. Omenimo še neko drugo nenavadno vzporednico: Luter obdrži tega deus absconditus, vendar pa njegovo grozotnost preseže z »besedo obljuba« in z »vero«. Tudi Yudhishthira ne zanika teh skrivnostnih globin; svoji ženi zatorej reče:
- »... kajti kraljevi otrok,
bogovi imajo skrivno moč.«
- Prepove ji človeško domiselnost, ki računa z Bogom ravno s tem, da ga obdolžuje. In opozori jo na »besedo«, ki so jo prejeli nosilci razodetja,
- »... nekdaj zaupana vidcem (po bogu, ki se jim je razodel),
ki vse vedo in vse vidijo« in na »vero« v to besedo. Ne človekovo razglabljanje o večnih skrivnostih, temveč »vera«
- »... edina nosi, o Draupadi, njih, ki koprniijo po nebeških prostranstvih, podobno kot nosi ladja čez širno morje njih, ki želijo na drugo stran.«

Bog, o katerem pripoveduje ta lepa zgodba v stari indijski pesnitvi *Mahābhārata*, se imenuje Višnu (Vseprežemajoči), ki ga častita skupnosti njegovih bhaktov, vaišnave oziroma višnuisti. Druga velika skupnost hindujcev, ki so prav tako »bhakte«, časti Šivo (Dobrotnega) in je razvila nauke, ki so podobni naukom Višnu–bhaktov. Vendar pa so specialni problemi nauka o milosti pri Višnu–bhaktih razviti še veliko podrobneje kot pri šivaistih. Zato si bomo tu najprej ogledali njihov nauk in ga zatem primerjali s krščanskim.

Ne glede na to, kakršna so bila nekdanja duhovna izhodišča vere v Višnuja, lahko vidimo, da si prvotno preprosti rodovni bog, podobno kot v Izraelu, v čedalje večji meri prisvaja položaj in dostojanstvo popolnega in svet presegačnega božanstva. (In to tudi tu očitno ni goli rezultat »psihologije narodov« in »razvoja«, pač pa je brez dvoma tudi tu rezultat osebnega izkustva izbranih in posebnih oseb, ki imajo tudi tu vso pravico, da jih imenujemo »preroki«.) »Popolno božanstvo« z indijskimi izrazi pomeni tole: On je večni in edini Brahman; edini, vrhovni, najvzvišenejši, vendar v podobi osebnega, a hkrati edinega boga–jaza, kot Īšvara, se pravi kot GOSPODAR in ne kot neki neosebni in nedoločljivi absolut nasploh. Ideje njemu podobnih bogov se zlivajo z njegovo. In v njem se zbirajo imena drugih višjih posameznih bogov: Višnu, Hari, Keśava, Nārāyana. Poleg Višnuja se še posebej poudarja Nārāyana, ki včasih nastopa kot glavno ime. Po njem se imenujejo Nārāyana upanišade in te pravijo tole:

»Nārāyana je večni, brezmadežni, neizrekljivi, nespremenljivi, nevarljivi, čisti, edini bog. In razen njega ni drugega boga.«

Med njegovimi častilci nastane približno v tretjem stoletju pred našim štetjem *Bhagavad Gīta*, ki jo pripisujejo Krišni, Višnujevemu utelešenju. V prvotni podobi *Gīte*, ki jo je obnovil Garbe, se ta religija kaže v moči in izraznosti, lepoti in vznesenosti. Šla je skozi obdobja svojega nadaljnjega razvoja, propadanja, preнове in reformacije. Mešala se je z drugimi oblikami hinduizma in se jih znova otresla. Reforma se je

začela z ljudskimi liki in pevci v tamilski deželi in tamilskem jeziku. Sledili so jim teologi in doktorji teologije, ācāryje. Njihov najvnetejši pevec in hkrati najbolj učeni doktor je bil Yāmuna, ki je bil tako rekoč nekakšen vzhodnjaški doctor subtilis. Na njegovo temeljno teološko delo z naslovom *Trije dokazi o duši, bogu in zavesti* naveže v obdobju od 1055 do 1137 svoj nauk Rāmānuja, ki postane in tudi ostane najpomembnejša oseba te verske skupnosti.

Izvirajoč iz pobožne družine in tudi sam zelo pobožen ter hkrati očitno pomemben vodja, je bil seznanjen z vso takratno filozofsko in teološko mislijo. Njegovo mogočno glavno teološko delo *Visoki komentar* k Vedānta sūtri, ki ga je napisal kot odgovor na veliko Śankarino delo o isti tematiki, je močno vplivalo tudi na izobraževanje drugih krogov in skupnosti in ne le njegovih. Zaradi svojega velikega pomena šteje med najveličastnejše like zgodovine religij nasploh. Kajti ta njegov pomen je bil neznanski: Bil je pravzaprav boj za samega boga.

Boj za boga, za resničnega boga, ne za takšnega, kot ga hoče in potrebuje filozofska spekulacija, temveč takšnega, kot ga hočeta in potrebujeta srce in duša; za boga osebnega zaupanja, ljubezni, čaščenja in samopredajanja.

Śankarina šola je bila pripravljena priznati takšnega boga, in sicer tako rekoč kot nekakšno koncesijo. Tudi oni niso tajili, da takšen bog lahko obstaja za naivnega človeka, za pobožno množico in da se ga lahko časti. Toda to je bil ravno bog za nižjo stopnjo »nižjega vedenja«. »Mi filozofi smo nad tem,« mi je rekel nekdo iz tega kroga, in tako so mislili in govorili tudi tedaj. Višnu, Hari, Vāsudeva, Śiva, Hara, Durgā, Ganeśa ali kakršno koli že drugo ime, ki so ga bhakte uporabljale za svojega Īśvara, so bili dobri za »nižje spoznanje«. Toda vsa ta imena so bila narejena iz avidye, iz nevednosti in so veljala le v svetu māye in avidye. Za tistega, ki pa se je iz »nižjega vedenja« povzpел k »višjemu vedenju«, so ti »bogovi« izginili in prav tako tudi osebni bog. Bog ni bil sam »resnično«, poslednje in vrhovno, dejanska realnost

in resničnost in tudi ne cilj duše, ki stremi k poslednjemu odrešenju. Ta je bil dosežen šele v »višjem vedenju« in z njim v prastarem Brahmanu, ki odpravlja svetove ter ukinja jaz in osebnost, ekam eva advitīyam, ki je eno brez drugega, brez lastnosti in določenosti in hkrati identičen s samo dušo. Kdor se ni mogel povzpeti tako visoko, se mu je vendarle priznavalo vero v boga, vendar pa se je nanj hkrati gledalo z višjega gledišča.

To je torej tisto, kar je sprožil Rāmānuja. Že kot deček je ves ogorčen zbežal od pouka pri vedāntskem učitelju Yādava–prakāśi, ker mu je ta z monistično razlago starih svetih besedil okrnil večno božjo čast njegovega »GOSPODA«. In kar se je tu predramilo v mladeniču, postane zatem velika naloga njegovega življenja, ki se ji je posvetil z vso predanostjo kljub vsem sovražnostim in preganjanjem ter celo osebni življenjski nevarnosti. Delal je kot strog sholastik, pri čemer je uporabljal sredstva učene eksegeze, spoznavne teorije, spekulacije o duši in bogu, in upravičeno ga štejejo med indijske »filozofe«. Vendar pa v bistvu pri njem ne gre za »filozofijo«, temveč prej za apologetiko za religiozno uporabo, ki si je ne pusti vzeti. Njegovo zanimanje ne velja teoriji o svetu s teističnega vidika, pač pa religiji. Boj se bije za boga, ki je za njegove vernike »odrešenje«, in sicer najvišje in edino odrešenje. Rāmānuja nas zatorej ne zanima kot filozof, pač pa kot teolog.

Rāmānuja je moral svoj boj, kot so to zahtevale takratne razmere, bojevati na različnih frontah, in sicer proti materialistom in budistom, proti zelo ugledni šoli Sāmkhya⁶ in tudi proti drugim šolam, ki so bile v tem času dejavne v njegovi deželi; še posebej pa proti tistim, ki so se enako kot on opirali na skupno tradicijo, torej na vedāntsko izročilo, namreč pro-

6 Indijska filozofska šola sāmkhya je ena izmed šestih pravovernih hinduističnih šol. Utemeljil jo je Kapila, v njej pa najdemo nauk o treh gunah (*sattva*, *rajas* in *tamas*), iz katerih je sestavljen pojavno-materialni svet (op. L. Š.).

ti razlagalcem stare upanišadske tradicije v smislu nauka o māyi in torej hkrati v smislu teomonizma »kevala–advaita«. To je šola, ki ima brez dvoma vse do danes vodilno vlogo v indijskem čutenju in mišljenju, nauk, na katerega običajno pomislimo, ko je govor o »indijski mistiki«, in za katerega hkrati po navadi – četudi povsem neupravičeno – mislimo, da je religija Indije. Šankara, njen največji predstavnik, je deloval tristo let pred Rāmānujem. Njegova šola je bila v Rāmānujevem času, ko je uspešno izrivala ostale, najvplivnejša in najbolj priznana. Ponosno se je imenovala šola »kevala–advaita«, nauk o čisti in absolutni advaiti. Izraz advaita se prevaja kot monizem in pomeni, če smo natančnejši, nedvojnost. Kevala–advaita se ukvarja s temi glavnimi nauki:

1. Obstaja le eno samo resnično realno in bivajoče, satya-sya satyam, večna in edina realnost ali samo bivajoče. In to večno bivajoče se imenuje Brahman.

2. Je nedvojno, kar pomeni, da razen njega ni drugega realnega, ni drugega dejansko in resnično bivajočega.

3. In to hkrati pomeni tole: Ves ta svet raznoterosti in množstva, za katerega si domišljamo, da ga vidimo, v resnici obstaja le po veliki kozmični iluziji in ni resničen. Je kot nekakšna fatamorgana, čarobno mesto. Obstaja le za mišljenje nevednosti.

4. Ujetost v tej nevednosti večne enotnosti je privid in utvara, hkrati pa tudi nesreča, v kateri smo vsi ujeti.

5. Te nesreče ne moremo odpraviti s svojim delovanjem. Vsa dela – dela ritualnega delovanja ali npravna dela – so nekoristna in ne morejo odpraviti nesreče ujetega v zmotni predstavi, pač pa ga le čedalje bolj vežejo na to nesrečno utvaro. So tudi razlog, zakaj mora človek nenehno in brez prestanka od rojstva do smrti in od smrti do rojstva tavati v samsāri, torej v neskončnem krogotoku ponovnih rojstev.

6. Osvoboditev mu lahko prinese le eno, namreč spoznanje, in sicer po eni strani spoznanje tega, da svet množstva ni nič drugega kot utvara in da je le večno bivajoče, se pravi Brahman, to, kar je realno, večno, nespremenljivo; in po

drugi strani spoznanje »tat tvam asi«, tega, da je namreč ta večni Brahman »to si ti«. Sebstvo se imenuje ātman. Ātman ali moje sebstvo je tisto duhovno, ki je v nas podlaga vsemu duševnemu dogajanju. In ta naš ātman ni za resnično spoznanje nič drugega kot sam edini večni Brahman.

7. Kjer nastane to spoznanje, se raztrga tančica nevednosti. S tem izgine tudi utvara množstva, utvara raznoterega sveta. Ugasne jaz, utvara ahamkāre, s tem pa tudi utvara blodenja v samsāri, v krogotoku ponovnih rojstev. Končajo se muke in trpljenje. Kajti poslej obstaja le večni in edini Brahman, ki je hkrati v sebi brez vsakršnih muk in vsega trpljenja. Sam v sebi je Ānanda, se pravi ugodje ali blaženost.

8. Ta Brahman, ki je moje sebstvo, ki sem v bistvu jaz sam, je sam v sebi nedvojen, se pravi brez vsake različnosti. Določljiv je zgolj z bivajočim. Odpadejo mu vsi predikati. In izginejo še zlasti vse razlike med subjektom, objektom in aktom spoznavanja. Daleč presega vse pojme osebe in osebnih razlikovanj.

9. In ker je onkraj trojstva spoznavajočega, spoznanega in spoznanja ter zato tudi brez vsakršnih razmerij v samem sebi, tudi *do* njega ne obstaja nikakršno osebno razmerje, kot je zaupanje ali ljubezen ali čaščenje, in to se imenuje bhakti. Do njega obstaja le eno samo razmerje, namreč razmerje popolne identitete. Ravno to pa ni nikakršno razmerje, kajti tam, kjer obstaja le eno, tudi ni mogoče več nikakršno razmerje.

Ti nauki domnevno izhajajo iz *Ved*, namreč iz njihovega zaključnega dela, *Vedānte*. Vendar pa se že opirajo tudi na logični uvid. Kajti ob njihovi natančnejši preučitvi, lahko ugotovimo:

1. Tudi naše domnevno čutno zaznavanje ni sposobno zaznati resnične različnosti. Še več, pojma »razlike« logično sploh ni mogoče resnično jasno definirati.

2. Ne le na podlagi svetih spisov, temveč tudi z logičnim dokazom je mogoče ugotoviti, da bit in spoznanje biti nista nekaj različnega, pač pa sta identična.

3. Prav tako je mogoče logično ugotoviti, da naivno pred-

postavljena razlika med aktom spoznavanja in subjektom tega spoznavanja sploh ne obstaja.

In tako lahko ta nauk strnemo v tale izrek:

Resnično bivajoče, ki mu pravimo Brahman, je realno in brez vsakršnih razlikovanj množstva, je nediferencirano, je čisti duh, homogena, absolutna, večna zavest. Z iluzijsko utvaro razpade na raznotere razlike med spoznavajočim, spoznanim in spoznanjem in iluzijsko množstvo domnevnih posamičnih subjektov. Korenina te iluzije je skrivnostna moč avidye, nevednosti, ki je hkrati razlog vsega trpljenja na svetu. Brez vsakršnih del jo lahko odpravi zgolj višje spoznanje, namreč spoznanje enotnosti sebstva z Brahmanom večno osvobojenega bitja. – Le eno, brez drugega, sat cit ānanda.

Potem ko je Rāmānuja najprej sam prikazal nauk svojih nasprotnikov in je v »pūrva–pakshi« zagovarjal nasprotni nauk, se v »siddhānti« začnejo njegova lastna izvajanja, ki opazno žarijo od notranjega ogorčenja in v katerih ne skriva jeze nad tem, kar se mu zdi uničevanje najvišjega in bogokletno krivoverstvo.⁷ Pravi namreč tole:

»Ves nasprotnikov nauk o tako imenovani kevala–advaiti ni nič drugega kot proizvod napačnega razmišljanja, ki se hkrati roga tudi vsem logičnim razločevanjem. Takšnih fikcij se lahko domisli le človek, ki ga ni izbralo vrhovno bitje, ki nas resnično uči svetih spisov. Njegov razum gotovo kalijo blodne predstave, ki že od vsega začetka pritekajo vanj iz njegovih grehov. Zato ne ve več, kaj so pravzaprav besede in stavki in kaj pomenijo, in nenehno zahaja s poti pravilnega mišljenja, kot izhaja iz zaznavanja, uma in svetih spisov. Kdor pozna pravo naravo stvari, kot nam jo razgrinjajo logično razumljena mesta v svetih spisih, zaznavanje in vsi drugi spoznavni temelji, mora seveda zavreči takšne neumne nauke.«

In tako bije svoj boj, ki je sprva boj »realizma« proti »idealizmu« in »iluzionizmu«.

7 Gre za Rāmānujov argumentativni model pūrva–paksha–siddhānta (nasprotna vera–lastna vera; op. L.Š.).

1. Svet in raznoterost ter množstvo so realni.

2. Pričevanje čutov je zanesljivo in dokazuje resničnost in množstvo stvari in nas samih.

3. Sleherna zavest predpostavlja subjekt in objekt, ki se razlikujeta od nje kot akta. Sleherno zaznavanje in mišljenje predpostavlja samostojni jaz-subjekt, brez katerega sploh nista mogoča.

4. Moj jaz kot resnični jaz in kot posamični jaz ni iluzijski. Tudi dogodki med spanjem niso prekinitve v obstoju jaza, saj se lahko ta spominja svojega spanja in svojih sanj ter v obliki spominjanja prepozna identiteto s samim sabo pred spancem.

5. In še zlasti: napačno je misliti, da se zavest jaza in samozavedanje v stanju najvišje osvobojenosti izbrišeta, kot to učijo nasprotniki o svoji brahma-nirvāni.

»Kajti,« reče Rāmānuja, »če bi človek, ki hrepeni po odrešenju, moral priti do spoznanja ‚Kot osvobojeni ne bom več obstajal kot tale jaz,‘ bi se zahvalil za takšno osvoboditev in odšel. In ves nauk o odrešenju – h kateremu stremijo tudi nasprotniki – bi tako postal nesmiseln.«

In zatem predstavi svoj nasprotni nauk.

1. Brahman je kot Brahman vrhovni, resnični in edini. Vendar pa to ne pomeni, da poleg sebe nima realnega sveta, temveč da poleg sebe nima še nekoga, ki bi bil enak njemu ali bi skupaj z njim ustvaril ta svet.

2. Ta Brahman je večni osebni Īšvara, se pravi gospodar ali bog, z božanskim samozavedanjem, s spoznanjem samega sebe, z zavestno voljo do stvarjenja in odrešenja. Z zavestno namero in modrim nasvetom ustvarja svet in mu stoji nasproti. In ta njegova stvaritev ni videz in privid, temveč je resnična in dejanska, in prav tako dejanski in resnični smo tudi mi v njej.

3. Pravzaprav ga v celoti sestavlja »spoznanje«. Vendar pa to pomeni, da je kratko malo duh.

4. Ni brez lastnosti, pač pa je skupek vseh plemenitih

lastnosti. Je subjekt vseh idealnih predikatov. Je večer in neskončen, pred vsem svetom in nad njim.

5. Je *advitīya*, kar pomeni, da je brez vsakega tekmeca, da stoji visoko nad vsem, kar se sicer v svetu in *Vedah* imenuje deva ali bog. In bogovi, ki jih naštevajo *Vede*, so njegovi služabniki, ki jih je sam ustvaril in postavil na njihova mesta, da bi po njegovem naročilu skrbeli za oblikovanje in urejanje tega sveta (kot pri nas, denimo, angeli sfer, višji in nižji zbori nadangelov in nižjih angelov).

6. Toda v svetih spisih je vendarle zapisano »Ekam ava, *advitīyam*, kar pomeni: vse, kar je, je le eno. Svet se torej ne razlikuje od božanskega.« Temu pritrjuje tudi Rāmānuja. Tudi on bi se želel držati starega nauka o *advaiti*. Vendar pa pravi tole: Svet in bog sta eno, enako kot sta duša in telo eno, namreč celota, a hkrati vendarle povsem in neodpravljivo različna. Preden bog ustvari svet, ga v »čisti obliki«, se pravi nerazgrnjenega v to razpršeno raznoterost, torej v potencialni obliki nosi v sebi. S stvarjenjem pa to potencialnost razgrne v »ime in podobo«, jo razprši v to časovnost in prostorskost, oblikuje v čutni svet. In ko je sveta konec, ga znova razstavi in sprejme v njegovo »čisto« obliko, da bi ga zatem v ponovnem ustvarjanju znova oblikoval in obnovil.

7. Dejstvo, da se svet tu imenuje Gospodovo »telo«, pomeni, da ga ne ustvarja iz nečesa tujega, kar mu stoji nasproti kot njegov tekmec, denimo, kot kakšna tuja materija poleg njega (ali tudi kot nič, ki bi kot nekakšno posebno načelo obstajalo poleg božanstva in z njim tekmovalo), temveč da ga proizvaja sam iz sebe.⁸ In hkrati naj bi razmerje med dušo in

8 Tudi sveti Pavel pravi: *ex autoÿ*, iz njega je vse. In enako kot sveti Pavel, tudi bhakta mojstri pravijo, da bog ni le *causa instrumentalis* (*di' autoÿ*) sveta, temveč tudi njegov *causa materialis* (*ex autoÿ*). Ravno s tem hočejo odpraviti vso samostojnost, vsako sestvo stvari, podobno kot Pavel v Rim 11,36. Spričo posebnega pozitivnega pomena, ki ga ima ničla v indijski teoriji števil, kot je to dokazal B. Heymann, bi bila trditev o stvarjenju »iz ničla« na indijskih tleh naravnost nevarna božji absolutnosti.

telesom označevalo ravno to, kar bi Schleiermacher imenoval »splošna odvisnost« sveta od boga. Kajti, kot pravi Rāmānuja, ravno za razmerje med dušo in telesom je pomembno, da je telo kratko malo odvisno od duše. Smisel Rāmānujevega nauka zatorej nikakor ni v divinizaciji sveta, temveč v poizkusu, da se s starimi danimi predstavnimi sredstvi zajame ravno popolna odvisnost sveta od boga in hkrati, kar se tiče stvarjenja sveta, izključi vsak božji konkurent.

8. In dalje: Sveti spisi vsebujejo »veliki izrek«: Tat tvam asi, to si ti. In vsebujejo ga na mnogih mestih: Brahman – in ta bi se moral zdaj imenovati bog – je ātman, je tvoje edino sebstvo. Rāmānuja mora priznavati tudi ta mesta svetih spisov, saj hoče biti vernik po črki. Toda, pravi, bog je moje sebstvo na enak način, kot je moja duša »sebstvo« mojega življenja. Podobno kot je duša nosilni, podpirajoči, določujoči subjekt in telo, kot pravi Rāmānuja, nekaj, kar je dodanega duši, kar se ji pridružuje in je od nje odvisno, je bog tisti, ki nosi, obvladuje in hkrati prežema mojo dušo. Lahko bi rekel kot Avguštín: Bog je duša moje duše; in tako kot moje duše tudi vseh drugih duš. Vse skupaj tvorijo »telo«, čigar »duša« je Īśvara. Razmerje do njih ni razmerje identitete, saj »so« bog per synekdochē. Podobno kot je Luter rekel »to je moje telo,« pri čemer tega ne razglaša v smislu identitete, temveč v smislu per synekdochēn, kolikor je »v njem, z njim in pod njem« zajeto telo, stori tudi Rāmānuja s starim naukom: Ti si Brahman. In pri tem se lahko upravičeno sklicuje na mnoga mesta, kjer se v svetih spisih Indijcev enotnost med bogom in dušo predstavlja dejansko, torej ne v smislu identitete, temveč v smislu oduševljajočega naseljevanja in prežemanja. Bog je tu antaryāmin, notranji usmerjevalec, ki, skrivnostno povezan z dušo, živi skrit v njenih globinah in je kot tak princip njenega življenja ter v tem smislu njeno »pravo sebstvo«, vendar pa ni tudi identičen z njo, temveč se od nje povsem razlikuje. Identiteto zamenja predstava o imanenci enega realnega v drugem realnem. Ta predstava daje tudi Rāmānujevemu nauku toplo barvo čutne, vendar

povsem osebne mistike. V skrivnostnem odnošaju do bitja je bog prisoten v globini duše, kjer ga ta ne spozna in se ga ne zaveda vse dotlej, dokler ne pride do spoznanja. Ta povezava je skrivnostna življenjska povezava, vendar pa ni nikoli identiteta med stvarnikom in po njem ustvarjenim bitjem. In ta meja se nikoli ne odpravi tudi v stanju popolne osvobojenosti v onostranstvu. Ustvarjeno bitje ostaja v času in večnosti ločeno nasproti stvarniku in osvoboditelju:

Kdor prebiva v ātmanu in se od njega razlikuje,
kogar ātman ne pozna, (dokler je nerazsvetljen),
čigar telo je ātman,
in ki v notranjosti vodi ātmana:
ravno ta je »tvoj ātman«, nesmrtni, tisti, ki deluje v tebi.

Rāmānuja s temi besedami iz *Brihadaranyake* tako rekoč nevtralizira besede iz *Chāndogyje*: Tat tvam asi.

Tudi Rāmānuja sicer ne pozna krščanske dogme nauka o stvarjenju iz nič: ustvarjeno zanj ni le po bogu, temveč tudi iz boga. Toda, kot rečeno, to mu ni nikoli razlog za osamosvojitve ali divinizacijo sveta. Rāmānuja in Yāmuna sveta ne cenita zato, ker je iz boga, temveč zato, ker je *odslikava* neskončne in brezmejne veličastnosti njegovega stvarnika. In ta misel je tako poudarjena, da svet skoraj povsem izgine izpred njegovega stvarnika. Poudarja se njegova »neznatnost« in ne njegova božanskost. Yāmuna pravi tole:

»Besede ‚Brahman je nedvojen‘ pomenijo: Nekoga, ki bi mu ga bilo mogoče – kot enakega ali celo še kot večjega – prištevati, niti ni bilo niti ga ni in niti ga ne bo. Kajti ves ta svet vendarle ni nič drugega kot drobcena kapljica izkazovanja in razgrinjanja njegove moči, še več, le kapljica kaplje iz oceana Višnujeve božanske veličastnosti. Le kdo bi lahko s palcem premeril oceane na Zemlji. In vendarle je vseh sedem oceanov le kapljica enega samega mehurčka v neznanski poplavi miriad svetov, (ki tudi sami niso nič drugega kot le kapljica kaplje Višnujeve veličastnosti).«

Le komu tu ne bi prišla na misel Izaijeva prisposoda o »kaplji z vedra« (ki je tu hkrati stopnjevana v neskončnost). Vendar pa ta prisposoda nakazuje težnjo krščanskega nauka o stvarjenju iz nič prazaprav veliko natančneje in nazorneje kot sam ta nauk: namreč izrazitev popolnega pogreznjenja ustvarjene stvari z vidika njene samostojnosti ali posebnosti napram ustvarjajočem božanstvu. Da je to težnja tudi indijskih učiteljev, se kaže tudi v tem, da se izrazu »telo Išvare« pridružuje še izraz »Īśvarasya śesha«. Śesha pomeni »ostanek« in se uporablja tam, kjer se namerava označiti popolno neznatnost, odvisnost in pogojenost X od Y, torej śeshe od śeshina. »Ostank« stvari je prazaprav to, kar nam ostane, ko to stvar odštejemo od nje same, se pravi nihil. S tem pa se nauk bhaktov o svetu prazaprav toliko približa nauku o stvarjenju iz nič, kot so to dopuščala indijska izhodišča, tako da imamo še zlasti tu opraviti s povsem očitno »konvergenco tipov«, o kateri govorim na strani 203 isl. moje knjige *Vishnu-Nārāyana*. – To poglavje zaključimo z drugačnimi besedami iz Yāmunine *Siddhitraye* (prim. moj sestavek z naslovom *Ein Stück indischer Theologie*, v: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1929, str. 263):

»Ves ta svet treh časov (se pravi zajetega v preteklost, sedanost in prihodnost) je treba – ker je zaradi svojih nepredstavljenih raznoterih ureditev in zato, ker obstaja po neskončno modrem Enem in na njem tudi počiva, ustvarjen kot veličastna odslikava in ga je treba ravno zato označiti kot mesto izkazovanj Njegove veličastnosti – kot celoto dodati Njemu, se pravi Enemu kot njegov ,ostanek‘ in tako tudi označiti.«

TRETJE POGLAVJE

VPRAŠANJE ODREŠENJA

Še bolj kot ta jasna in določena spekulacija o osebnem bogu nam je pomembno nekaj drugega, namreč to, da gre tu za pristno, pravo, živeto religijo. In sicer tako, da religija tudi tu ni neki spremljevalni razpoloženski rob ostalega življenja, temveč se dojema kot dejanski smisel življenja. S tem je povezana tudi neka značilnost, ki je določujoča za teologijo te verske skupnosti: prava spekulativna vprašanja se čedalje bolj umikajo v ozadje, v ospredje pa stopajo prava praktično-religiozna vprašanja, se pravi vprašanja odrešenja ter vprašanja o tem, kar je povezano z odrešenjem, in o tem, kako ga doseči. – Oglejmo si torej najpomembnejše točke.

A. 1. Tudi za bhakti religijo se sama po sebi in nujno pokazeta potreba po razlikovanju med posvetnim in duhovnim življenjem in najstrožja »zahteva« po opustitvi posvetnega življenja in iskanju duhovnega življenja v službi (kainkarya) Īśvari. Neki stari spis vaišnav razlikuje med tem, čemur bi lahko rekli tip »naravnega človeka«, in tipom »duhovnega človeka«. Prvi tip predstavljajo ljudje, ki tudi verske obrede opravljajo le zaradi posvetne sreče, in ta je tudi tista, h kateri stremijo, lahko pa stremijo tudi k »brezbolečinskosti in preseženju trpljenja« v zlitju z Brahmanom ali zlitju z Buddho. Takšna religija je »doseženje tega, kar ni vredno doseči«, je »zapustitev neskončnega in neminljivega«. Je zgolj tema, druga religija pa je svetloba in jo ljubi bhagavat:

Njen cilj je Nārāyana in imenuje se bhāgavata religija.

Kajti cilj in sredstvo je edino Višnu.

Naša čista dela morajo biti usmerjena vanj, da bo lahko zacvetela ljubezen.

(Ko ta zacveti), je to delo ljubezni skrajno osredotočeno delo.

To je delo resnice, višnuistično delo, in se razrašča v neznansko ljubezen.«

(glej V. N. [*Vishnu-Nārāyana*], str. 68 isl.)

Zato se tudi tu pripovedujejo in zbirajo zgodbe o spreobrnjenju, o spreobrnjenjih posvetnežev, pohotnežev, roparjev, vlačug in krivovercev, ki so poprej blodili po drugačnih in napačnih poteh, da bi se vse zavrgle in zamenjale s potjo kankaryje, torej služenja Višnuju. Tudi tu imamo buditeljske pridige in pritiskanje na »odločitev«, na odločitev še zdaj in danes, preden utegne biti že prepozno. (Glej V. N., str. 56 isl.)

2. Ta pereča zahteva se zaostri v siljenje k »osredotočenosti«. Ta sprva pomeni priznavanje Višnuja kot edinega pravega boga. Kajti samo po sebi je umevno, da je edino Īšvara bog in gospodar. In tudi on je vneti, ljubosumni bog, ki svoje edine božje časti noče deliti z drugimi. Za vernika to torej pomeni praktično in strogo priznavanje monoteizma, ekāgratā.

Toda s to osredotočenostjo je tako kot z »monoteizmom« starih izraelskih prerokov: Skoraj pomembneje od tega, da je Jahve edini bog, je to, da Izrael z vsem srcem in z vso dušo služi temu bogu. To pomeni, da z vsemi svojimi silami uporablja vso svojo dušo zase in za svoje služenje in da v njem ne more vladati nič drugega kot le on sam. Tako je interpretiral prvo zapoved na Mojzesovih kamnitih ploščah tudi Luter. V svoji razlagi sploh ne govori o zahtevi abstraktnega monoteizma, temveč o zahtevi, da se je treba Boga bati, ga ljubiti in mu zaupati nad vsemi stvarmi. In to postane tudi v tej indijski religiji smisel osredotočenosti.

To ponotranjenje ekāgrate je še posebej izrazito opazno v poduku, ki ga Rudra daje nekemu kralju, ki bi rad vedel, kaj je pravzaprav ta nenavadna osredotočenost, o kateri toliko govorijo vaišnave. (Glej V. N., str. 41 isl.) Rudra najprej odgovori z naukom najstrožjega monoteizma Višnuja, zatem pa nadaljuje:

Osredotočen je, kralj, prisluhni, tisti, ki lahko pusti skrbi,
tako kot to počnejo otroci: ne skrbi jih prav nič.

Skrbi mati.

Tako zaupajo v Vāsudevo, k Vāsudevi zbežijo,
neomajno stojijo v službi Bhagavata in nanj prelagajo
vse skrbi.

On, ki je belo obarval labode,
zeleno okrasil papagaje,
in dal pavom pisano perje,
bo že poskrbel za mojo stvar.« (V. N., str. 42 isl.)

Edino Višnu je Bog in izključuje vse druge. Vendar pa je to tako rekoč le ozadje osredotočenosti. Stvar je namreč takšna, da je on tisti, ki ga z vsemi močmi svoje duše držim v sebi, da bi se, kot pri Lutru, spustil vanj in vanj pogreznil v popolnem zaupanju.

»Imeti Boga, pomeni, da mu zaupam iz vsega srca,« pravi Luter. Definicija boga potemtakem ne bi bila »vrhovni duh«, »nadsvetno bitje« ali kar koli drugega ontološkega, pač pa »bitje, ki mu je mogoče absolutno zaupati«. In tej definiciji noben bog ne ustreza bolje kot Nārāyana za svoje bhakte. To je smisel aspiracije na ekāgrato, nadaljnji smisel pa je v tem, da to zaupanja vredno bitje postane stalna in nenehna vsebina vsega čustvenega življenja nasploh, da se »z vsemi močmi in z vso dušo« vselej dojema kot kratko malo vsega zaupanja vredno:

»Najsi hodim ali stojim, spim ali molim,
najsi pôjem psalme, jem, pijem ali počnem karkoli drugega,
imam na koncu svojega jezika vselej to besedo,
to eno, dragoceno ime: O Nārāyana.«

3. In tudi na Vzhodu se prav dobro ve, da za naravnega človeka kaj takšnega ni mogoče in da – najsi bo še tako prisiljen v lastno odločitev za Nārāyano in življenje v njegovi službi – ta odločitev in zasuk notranje usmeritve od svetnih interesov k služenju ne izvira iz lastnih moči in ga ni mogoče zaslužiti z lastnim početjem, da mora, nasprotno, pred tem biti nekaj, kar ni v voljo človeka položeno kot poslednji in

dejanski razlog rešitve in odrešenja, namreč večna izbranost in pogled božje milosti:

»In kako se to doseže? Tega ne zmore nobeno delo, nobeno človeško sredstvo.

To je »delovanje brez razloga«, ki nima razloga v človeškem delu.

Niti pokora in niti zamaknjenje ti ne rešita srca iz sveta.

Brez razloga ti ga prinese edino milost Harija.

Kogar je na dan rojstva najprej uzrl pogled Njegove milosti, kdor izmed vseh ljudi urno pride do osredotočenosti.

Bog sam izbere. ...«

In zato se tudi tu pozna in išče razsvetljenje od zgoraj, ki ga prinaša nova daršana, novo gledanje, nebeško oko:

»... in kogar izbere, temu že takoj podari nepohlepnost in spoznavno moč. Ta ga osredotočeno vodi s srcem in čuti k Njemu, ki je Sebstvo vseh bitij, in tedaj doseže najvišje mesto, sveto večno zavetišče Višnuja.

Ali:

Vprašanje: Povej, kdo te je to naučil?

Odgovor: On sam, učitelj vsega sveta,

On, Višnu, ki prebiva v srcu.

Kdo, oče, je učil, naučil

brez Njega samega, vrhovnega duha. (V. N., str. 47).

4. Po drugi strani se ve, da je razlog lastne nesreče in izgubljenosti v posebnem izvirnem prestopku, v padcu, ki je pred vsakim prestopkom in je skrivnost vsega našega od boga ločenega in oddaljenega bivanja. Bog, sedeč na svojem prestolu, med nebeškim preverjanjem vprašuje vračajočo se dušo:

»Zakaj se, draga moja, nisi že zdavnaj vrnila?

Zakaj si se mudila na Zemlji (na tujem)?

Iz kakšnega razloga si bila vezana na mnoga telesa narave (v tvojem neskončnem popotovanju in blodenju po sam-sāri)?«

In duša mu mora priznati:

»Ker sem izgubila pripadnost tebi,
ker sem, trapa, telo naredila za jaz,
ker nisem vedela, da prebivaš v meni.
Zato sem prihajala iz besnečih votlin in se vanje vračala
(in vseh drugih rojevanj)

,Biti tvoj služabnik' – to je vendarle moje bistvo
(ki sem ga prezirala).

Ker sem opustila to svoje bistvo, sem postala vezana.
Toda zdaj (po tvoji milosti), ko sem odložila naravno bistvo,
sem znova pridobila svoje pravo nadnaravno bistvo,
ki ti zdaj zmore služiti.« –

»Ko Bhagavat sliši takšno odločitev duše,
da se povsem posveti služenju, da si želi odrešenja in
išče pri Njem zatočišče,
Njegov obraz zasije od veselja –
neskončno blaženega veselja, ki je cilj vseh ciljev in vrhovna
dobrina.

Kajti – in to je gotovo – ni je višje dobrine,
kot je to veselje na obrazu Višnuja (nad izgubljenim, ki se vrne
domov
in se odloči, da mu bo služil).«⁹

5. Tudi tu se postavlja, kot bi lahko rekli, zahteva po go-
rečem uporabljanju odmerjenih sredstev milosti (upāya),
skrbnem obiskovanju Gospodovega svetišča, sodelovanju v
čaščenju, opravljanju zakramentalnih in obrednih posveče-
nih opravil, izogibanju stikom s posvetnimi ljudmi, iskanju
skupnosti pobožnih, po nabožnih pogovorih z njimi, izogi-
banju praznemu govorjenju, marljivem prebiranju Bhaga-
vatove besede v svetih spisih, učenju in prepevanju pobož-
nih pesmi, po vsakodnevnih obredih v lastni hiši, vestnem
opravljanju vaj iz kontemplacije in motrenja.

6. In kdor tako iskreno služi Īšvari, že zdaj in še pred
večno osvoboditvijo v nebesih izkusi blaženost v Gospodu, v
njegovi službi in v skupnosti z njim. In to vzvišeno razpolo-

9 Prim. Evangelij po Luku 15,7.

ženje in radost tistega, ki je deležen Gospodove milosti in osvoboditve, se lahko presunljivo izrazi s temi besedami:

»Povem vam, najsi bo vaše iskanje
v višavah in globinah tega sveta popotovanj še tako marljivo,
spokojja ne najdete nikjer, vi sinovi Daitye,
četudi je spokoj prav povsod.
Je na dosegu roke: spokoj je SLUŽITI NJEMU,
le kaj manjka tistemu, ki je deležen Njegove milosti.«

(Za »mir« se v sanskrtskem prevodu *Nove zaveze* uporablja beseda, ki jo tu iz previdnosti prevajamo kot »spokoj«.)

»Pot sreče, zasluge in veselja
je premalo nekomu, ki stremi visoko.
Samo en sad napolni njihove prsi,
in to je sad, ki so ga deležni tisti,
ki se iz puščave sveta urno
vrnejo k večnemu čudežnemu drevesu.« (V. N., str. 58)

Ali:

»Hvalim Njega, ki je besede in smisla vrhovni predmet.
Hvalim njega, ki je besede in smisla edini predmet.
Hvalim Njega, ki je neizmeren in prevzvišen.
Hvalim Njega, ki je neizmerno morje dobrote.« (V. N., str. 74)

B. Za nas najzanimivejše pri tej religiji je, da se v njej razvija problematika nauka o odrešenju, ki predstavlja precej neobičajno vzporednico naši, še več, ki bi sprva lahko izgledala naravnost kot dvojnik naše posebne protestantske problematike milosti.

Vse je odvisno od odrešenja, ki tiči v Īšvari in njegovi skupnosti. Toda kako se ga doseže? Tudi tu se pojavlja problem razmerja milosti do lastnega sodelovanja pri odrešenju, vprašanje sinergizma in monergizma, milosti in dela.

1. Vprašanje »dela« je star problem indijske teologije in spekulacije. Pri tem gre najprej pripomniti, da so izhodišča tu povsem drugačna kot pri nas in da gre tu za konvergenco tipov povsem različnih izrazov. To vprašanje obravnava že *Gīta*, pri čemer gre pravzaprav za temeljno vprašanje, ali ima

človekovo delo kakšen učinek ali ne. Vendar pa to vprašanje tu sprva še nima smisla monergizma in sinergizma, torej postavljanja dela poleg božje milosti ali pod njo, temveč je vedno znova ponavljani smisel govora Krišne sprva ravno v priganjanju Arjune k opravljanju njegovega »dela«, »nujnega« dela, ki mu je naloženo kot vojščaku in vitezu. »Gospod« se mu zatorej sam postavlja kot vzornik, kot neutrudno delujoč, dejaven. In zahteva po tem učinkovanju nujnega, se pravi obveznega dela, sprva najostreje poudarja ravno bhakti-mārga. Boj se tu ne usmerja proti fronti »sinergistov«, temveč proti kvietistični mistiki starejših advaita šol, ki so oznanjale tole: Kdor je dosegel spoznanje enotnosti z Brahmanom, opusti vsako delovanje. Tedaj nastopi tyāga, zavračanje in opuščanje vsakršnega dela nasploh. Je v stanju samnyāse, umika potujočega asketa, samnyāsina, iz sveta, asketa, ki mu zdaj niso več potrebni nikakršni ritualni, moralni ali drugi smotri delovanja in mu tem tudi ni treba več slediti. Svet je zanj postal nebistven in zato se je prenehalo tudi vsako delovanje, delovanje tako dobrega kot tudi slabega dela. Ta nauk povzame tudi Śankara, ki se v svojem komentarju k *Gīti* strašansko muči, da bi njen nauk postavil na glavo. Osvobojeni, torej tisti, ki je dosegel spoznanje, pravi, je nad vsakim delom. Zanj ne veljajo več nikakršne zaveze in prav tako ga ne preveva več nikakršno stremljenje k pozitivnemu cilju delovanja. Nedejaven kot Brahman, živi svoje življenje do konca, dokler se ne izčrpa njegova karma.

Nasproti takšnemu kvietizmu nastopi *Gīta* in bržkone že tudi viteška religija Krišne, ki se zavzema za delovanje in učinkovanje v družbenih ureditvah, v katerih se nahaja slehernik. In tako lahko *Gīta* sem in tja reče, da je ravno takšno delovanje zaukazal in hotel sam Gospod ter da so plemeniti možje iz davnih časov, kot je Janaka, z učinkovanjem del svojega stanu (svoje svadharme) hodili po poti odrešenja. V tem smislu se tudi Rāmānuja temeljito in izrecno bori proti Śankari in nedejavnosti. In od boga zaukazano delo stoji zanj sprva kot nekakšna nujna zahteva poleg milosti.

2. Vendar pa je ta položaj postal drugačen, brž ko se je spremenila fronta. In to ima svoj razlog že v sami *Gīti*. Kajti ravno *Gīta* s presunljivimi besedami oznanja nauk, iz katerega se je moralo kot kal razviti to, čemur pravimo problematika milosti. Na koncu (XVIII, 64) pravi namreč tole:

»Še enkrat prisluhni najskritejšemu, moji najbolj vzvišeni besedi:

Nadvse si mi drag in zato ti razodenem, kaj koristi tvojemu odrešenju.

Usmeri svoj zavest vame, ljubi me, prinašaj mi darove, časti me.

Tako boš prišel k meni. To ti svečano obljubljam.¹⁰ Drag si mi.

Opusti vse religiozne običaje (sakralna dela in odrešenjske metode)

in poišči svoje zavetišče le pri meni. Rešil te bom vsega slabega. Ne skrbi.«¹¹

Tudi tu ni kot edina pot k osvoboditvi mišljeno delo, temveč predanost srca rešilnemu milostnemu bogu in njegovi prasādi (milosti). In brž ko je ta problem, se pravi vprašanje, kaj nas pripelje do odrešenja, milost ali delo, postal zavesten, se je moral s časom izoblikovati povsem drugače zvenec odgovor. V ospredje čedalje bolj stopa izključni značaj milosti Īśvarinega osvobodilnega in rešilnega dela. Kontrast postaja čedalje ostrejši. Zdaj dozorevajo tudi osnovni motivi *Gīte*. In zdaj se oblikuje opredelitev za že omenjene verze (V. N., str. 43):

In kako ga dosežemo? Do njega ne pripelje nobeno delo, nobeno človeško sredstvo.

Je učinek ‚brez razloga‘, ki svojega razloga nima v človekovem delu.

¹⁰ Bhakta se na to »obljubo« sklicuje podobno kot Luter na promissio Dei.

¹¹ Prim. slov. prevod V. Pacheiner–Klander (*Bhagavadgita: Gospodova pesem*, Ljubljana: Mladinska knjiga, 1990, str. 121–122, verzi 64–66; op. L. Š.).

»Brezrazložna« je tista milost, ki ne čaka na človekovo delo kot svoj pogoj, ki ne čaka sploh na nič, temveč je kot gratia praecedens et libera pred vsakim učinkovanjem in delovanjem. Tu ne gre za meritum de congruo ali de condigno. In tudi tu se vera ne opira na lastno vrednost ali lastne dosežke, pač pa se sklicuje na besedo »obljube«, obljube, ki jo je Gospod dal v carama–śloka *Gīte*.

3. In tako se nauk o bhakti v Rāmānujevi šoli zaostri na njemu lasten način. Bhakti je vera, prežeta z ljubeznijo, ki se uveljavlja v čaščenju. Sprva šteje za pravo sredstvo odrešenja. Toda v svojem nadaljnjem razvoju pa postane tudi sama sumljiva. Tudi ona je še sredstvo, je še razlog, je še pogoj. Milost se ne podeljuje tudi zavoljo naše vere, naše ljubezni in našega čaščenja. Bhakti je še »delo«. In tako stopi na njegovo mesto, kar se v Indiji imenuje golo »približevanje«, goli prapatti. Človek ni sam od sebe sposoben niti verovanja in niti ljubezni. Ostane mu le to, da se tak, kot je, in s tem, kar je, enostavno prepusti, preda Gospodu, da Ta z njim ravna po mili volji, in Njemu pusti, da edini deluje v vsem. Tu torej sploh ni več mogoče govoriti o »sredstvu« za odrešenje. Tudi upāya, »sredstvo«, je zdaj kratko malo Īśvara in njegova prasāda, njegova milost.

4. Rāmānujeva šola je zaradi teh problemov nauka o milosti razpadla ne dve posebni šoli, na severno in južno šolo, in okoli izključnosti milosti se je zatem razvnela bridka polemika, ki se je nadaljevala skozi stoletja in ni ostala le polemika teologov, temveč je privedla celo do fizičnega obračunavanja med pripadniki obeh ločin. Razliko med obema šolama prikazuje tale drastična prisposoda: Razločevali so ju kot »opičja« in »mačja« pot. Kajti ko je opica z mladičem v nevarnosti, se ta privije k materi, in s tem ko mati skoči stran, je rešen tudi mladič, sicer z materinim dejanjem, a vendarle tako, da pri tem nekoliko sodeluje tudi sam, in sicer tako, da se privije k materinem telesu. Mladič je torej sinergist. Ko pa nevarnost grozi mački z njenim mladičem, mati z gobcem pograbi mladiča, tako da slednji za svojo rešitev

ne stori prav nič in se obnaša povsem pasivno. Vsako sodelovanje je izključeno.

Navajajo osemnajst glavnih razlik med obema šolama. (Glej V. N., str. 160 isl.) Med njimi najdemo, denimo, tele polemične trditve:

Severna šola pravi:

»Božja milost se ‚pridobi‘ (namreč z lastnimi kvalitetai, denimo, z bhakti, ki jo človek mora imeti).

Južna šola, nasprotno, trdi tole:

»Milost ni ‚nagrada‘. Je svobodna in se ji hkrati ‚ni mogoče upirati‘.«

Severna šola:

»Dela in spoznanje sicer niso glavna sredstva za odrešenje. Vendar pa ‚pomagajo‘ doseči rešilni bhakti.«

Južna šola:

»Vse je odvisno od pasivne predanosti Gospodu (na podlagi prapatti).«

Severna šola:

»Prapatti je ena od poti k odrešenju« (namreč za tiste, za katere je bhakti pretežka).

Južna šola:

»Prapatti je kratko malo edina pot. Še več, ta pot je pravzaprav sam bog in tudi prapatti se le v nepravem smislu še imenuje ‚pot‘.«

Severna šola:

»Kdor ne more drugače, naj izbere prapatti.«

Južna šola:

»Poizkušaj, kar moreš, in glej, da nič ne zmoreš.«

Severna šola:

»Dela, spoznanje itn. morajo ‚kvalificirati‘ prapatti« (primerjaj fides formata caritate).

Južna šola:

»Dela in vse drugo zgolj ‚diskvalificirajo‘ prapatti. Edino, kar pomaga, je, da smo povsem nemočni, Gospod pa poln pomoči.«

Severna šola:

»Dela tistega, ki se je približal bogu (dela po spreobrnjenju), so povšeči bogu in jih je treba s tem namenom tudi delati.«

Južna šola:

»Tudi tisti, ki se je približal bogu (spreobrnjeni) si naj ne misli, da je lahko povšeči bogu. Tudi on ne more ‚kupiti‘ božje milosti« (mereri).

Severna šola:

»Torej: božja milost pričakuje vsaj pogreznjenje v boga (prapatti).«

Južna šola:

»To sploh ne bi bilo prapatti, temveč trgovanje. – Nasprotno, bog sprejema iz lastne svobodne volje, nezaprošen in nepri-siljen.«

In če povzamemo vso razliko med šolama:

Severna šola:

»Duša si pridobi Boga.«

Južna šola:

»Bog si pridobi dušo.«

ČETRTO POGlavJE

**RAZMERJE KRŠČANSTVA
DO BHAKTI RELIGIJE**

Ob medsebojnem primerjanju dveh religij ali veroizpovedi se moramo najprej izogniti napaki, ki jo nakazuje Harnack, ko svari, denimo, pred primerjanjem »lastne dobre teorije s slabo prakso drugega«, torej lastnega ideala z golo resničnostjo drugega. Tudi tu moramo biti karseda pravični, primerjati teorijo s teorijo, ideal z idealom, in če hočemo biti povsem pravični, se ne smemo zadovoljiti z vprašanjem, kako izgleda konkretna religija, če jo posedujejo in živijo njeni najboljši predstavniki, temveč kako bi izgledala, če bi bila resnično živeta skladno z njeno poslednjo in najglobljo idealnostjo. Primerjana religija ima tudi pravico zahtevati, da je ne merimo ali ocenjujemo po spremljevalnih, bolj obrobnihi značilnostih in okoliščinah, ki se je nemara dejansko vselej in še vedno držijo, ki pa bi lahko bile tudi odsotne, ne da bi se zaradi tega kakor koli spremenila njena osrednja vsebina. Na današnji in tudi nekdanji podobi bhakti religije bi lahko v tem zadnjem pogledu našli marsikaj graje vrednega: tesno prepletenost s starimi miti in legendami, drastično čaščenje podob, nezadostno preseganje starih socialnih neenakosti indijske družbene ureditve, natančno vezanost z verskimi obredi in ritualnimi pravili čistosti, ki se podobno kot v judovskem etosu potiskajo v sfero nravnih zapovedi. Seveda je tudi krščanstvo imelo dolgo opraviti z mitologijo in legendami, s popularnimi oblikami praznoverja, verovanjem v čarovnije in čaravnice, s postvarjenjem in z materializacijo in se še vse do danes ni povsem ootreslo teh vezi. Vendar pa Indija doslej še ni tako kot mi na Zahodu doživela obdobja očiščujočega razsvetljenstva in kritičnega pretresa. Če bi se to zgodilo, bi mnogi izmed njenih religiozних pojavov brez

dvoma zapadli kritiki in propadli, pri čemer pa se bhakti religiji kot taki, kar se tiče njenih najglobljih idej, takšne kritike ne bi bilo treba bati nič bolj kot, denimo, naši lastni religiji, ki se je otresala antičnih in srednjeveških oblik in bremen. »Plamen se očisti dima« – ta proces lahko v nekaterih posameznih primerih že zdaj zasledimo tudi v Indiji. Samo jedro in plemenita vsebina *Gīte* bosta zaradi tega utrpela prav tako malo škode, kot jo je z nujno spremembo vsebin *Nove zaveze* v moderne miselne forme, z moderno teologijo in moderno ureditvijo Cerkve utrpel Evangelij.

Ravnajmo torej pravično in se ne ozirajmo na zunanjo-sti in naključnosti in prav tako tudi ne na pomanjkljivosti, ki jih gre pripisati, denimo, zgolj nesrečnim okoliščinam. Pri takšnem primerjanju lahko izhajamo iz dveh različnih stališč, namreč iz stališča »zgodovine religij« na eni strani in iz »teološkega« stališča na drugi. Teologija ni del »zgodovine religij«, pač pa je – v vseh religijah, ki so razvile svojo teologijo – funkcija same religije, ki ne stoji zunaj nje, pač pa po svoji naravi nujno izhaja iz nje, in ne vsebuje profanih znanstvenih sodb, temveč verovanske izjave, četudi sodi o lastni ali kakšni drugi, tuji religiji. Njena temeljna kategorija je kategorija »razodetja«, kar velja tako za Indijo kot za nas. Zgodovina religij pa te kategorije, nasprotno, ne uporablja in je ne pozna. »Religije« poizkuša dojemati in razlagati tako, kot se, denimo, pojavi na področju znanosti ali umetnosti razumevajo in razlagajo kot posebni proizvodi človekovega duha, ki nastajajo tekom kulturne zgodovine človeštva. Vendar pa imamo pri obeh stališčih opraviti z medsebojnim primerjanjem in nanašanjem, prav tako pa je pri obeh stališčih samo na sebi mogoče in tudi dejansko prihaja do ugotavljanja analogij, večjih ali manjših podobnosti in sorodnosti ter ugotavljanja najmočnejših napetosti in nasprotnosti.

Glede bhakti religije na njenih različnih poljih je ravno teološka stran pogosto priznavala njeno veliko podobnost s krščanstvom. Takšen primer imamo, denimo, na Japonskem v bhaktijskem čaščenju milosti polne in rešilne bude Amide.

Neki vneti japonski misijonar, ki je še posebej verjel v svoje poslanstvo, mi je pripovedoval o svoji ostareli materi, zvesti častilki Amide: »Tudi ona veruje v rešilno milost od zgoraj ter je mirna in zadovoljna v tej svoji veri. Tej milosti ne pravi Kristus, pač pa Amida. Mar naj zato kalim mir njene starosti in vnašam dvom v njeno vero, ki je vendarle prav tako usmerjena v to, za kar gre tudi nam?« In v Indiji sem srečal nekega drugega misijonarja, ki se je s pravo krščansko gorečnostjo posvečal ljudem z družbenega dna, izgubljenim in izobčenim. Iz torbe je poleg razpadajoče *Nove zaveze* potegnil neko drugo knjigo, ki ni bila nič manj razpadajoča in v kateri je poznal prav vsako njeno besedo. To je bila *Bhagavad Gīta*. In povedal mi je, da se rad in redno navezuje nanjo in na njene besede, ki so dobro znane njegovim poslušalcem, preden jim začne pripovedovati ali prepevati o Kristusovih prilikah in besedah. Še več, včasih naletimo tudi na predlog, da bi Indijcem priznali, da lahko ta ali katera druga izmed njihovih svetih knjig v njihovem posebnem položaju zanje – kar se tiče prerokb in njihove izpolnitve – šteje za nekaj podobnega, kot je *Stara zaveza* za tiste, ki prihajajo iz dežele Izraelove.

Nikakor se ne bi drznil soditi o dejavnosti mož, ki me seveda daleč prekašajo s svojimi praktičnimi sodbami, ki izvirajo iz njihovih bogatih izkušenj. In ravno kot teolog se še kako zavedam, za kakšno arogantnost bi šlo, če bi za može, kot sta Yāmuna–muni in Rāmānuja, ali za globoko pobožne častitljive predstavnike današnje indijske religije, ki sem jih imel priložnost srečati, trdili, da je njihova vera »proizvod človeške domišljije«. Vidim, nasprotno, da naši lastni teologiji še manjkajo ustrezne kategorije za ovrednotenje in primerjanje drugih tipov religije z našim lastnim. Vsekakor pa se mi zdi, da bi moral že samo čisti »zgodovinar religij«, če bi le bil sposoben razločevati tipičnosti in posebnosti nekega religioznega pojava, protestirati, denimo, proti ideji, da sta lahko *Gīta* in *Nova zaveza* zares v takšnem razmerju, kot je razmerje *Nove zaveze* do preroštva Izraela

in njegovih psalmov. Tu bi moral v svojem jeziku govoriti o notranji »strukturni različnosti« načelne vrste, ki ima svoj razlog v specifično indijskih izhodiščih ter se nenehno in povsod uveljavlja, in sicer tudi v bhakti religiji. In to na religiozni način globoko občutijo tudi sami Indijci. Spomnimo se, denimo, Ramabhaie, krščanske »svetnice« iz Poone, ki jo tudi Indijci častijo kot »sādhvī«. ¹² Po dolgem iskanju je prišla do krščanske vere. Kot visoko izobrazena brahmanska hčerka je poznala vse globine in vrhove indijske pobožnosti. V njeni domovini je religija s prečudovitimi nežnimi in iskrenimi pesmimi »svetnikov iz Mahārāštre« zacvetela v posebej presunljivi podobi. In kot kristjanka je s požrtvovalno pomočjo sirotam in vdovam ostala še naprej zvesta svoji deželi. Vendar pa ni videla nobene izmed »predstopenj« svoje prejšnje vere. Še več, poizkušala je ustvariti lastni prevod *Svetega pisma*, pri čemer je namerno zavračala splošno navado prevajalcev, ki pri prevajanju *Svetega pisma* uporabljajo ustaljeni indijski religiozni besednjak, ter iskala in tvorila nove izraze, da bi se znebila prav vsakršnih asociacij na indijsko tradicijo. In nečesa podobnega sem bil deležen tudi z druge strani. Pogosto se nam namreč zdi, da Indijci, podobno kot omenjeni Šankarin učenec, krščanstvo dojemajo kot nekaj precej identičnega z njihovo bhakti religijo in Kristusa priznavajo kot avatāro ter so sem in tja pripravljene uporabljati celo svetopisemske besede in molitvene obrazce. Na podlagi tega dejstva se je na nedavnem medverskem kongresu sestavilo bogoslužje, ki je slednjič doseglo svoj višek v očenašu, v katerem se srečujeta Vzhod in Zahod, saj oba priznavata »skupno očetovstvo Boga in bratstvo ljudi«. Vendar pa tega dejstva niso kot nedopustnega občutili le kristjani, temveč tudi resni Indijci, ki imajo povsem moderno izobrazbo in nikakor niso sovražno naravnani do krščanstva, in sicer z

12 Njeno življenje opisuje dr. Nicol Macnicol. Pobuda za prevod njegove knjige prihaja z moje strani. Knjiga bo tako v kratkem izšla pri založbi baselske Misijonske družbe. (Pandita Ramabai, 1858–1922, prva indijska družbena aktivistka; op. L. Š.)

vidika njihove lastne religije. Čutili so namreč, da je očenaš krščanska in nikakor ne univerzalna molitev, ki bi si jo lahko brez vsakršnega zadržka za svojo vzel tudi še tako prepričan Indijec. In proti takšnemu sinkretizmu so seveda protestirali s stališča svoje religije.

Pravim, da bi se poizkus vključitve, denimo, očenaša v *Gīto* ali razglasitve bhakti-mārge za identično s krščanskim ordo salutis že »zgodovinarju religij« moral zdeti nekaj »slo-govno« ali »strukturno« nemogočega. Že on bi moral trditi, da indijska religija navkljub vsem analogijam niha okoli bi-stveno drugačne osi kot svetopisemska in da zato druga do druge nista v razmerju »priprave« in »izpolnitve« ali pred-stopnje in končne stopnje, kot se to dogaja s pobožnostjo iz Prerokov in Psalmov v razmerju do Evangelija, temveč da gre pri prehodu iz ene religije v drugo pravzaprav za popoln no-tranji osni premik, za saltus, in ne za evolutivno stopenjsko prehajanje. Na to sem opozoril že v zaključku svoje knjige *Vishnu-Nārāyana*, hkrati pa tudi na Schleiermacherjevo poj-movanje »individualnega« v religiji. To njegovo pojmovanje nedvomno ne zadošča za teoretično obravnavo, zato pa v ve-liko meri drži za golo primerjanje religij, če že ne na splošno, pa vsaj z vidika tu primerjanih religij. Po njegovem ni večja ali manjša količina posameznih religioznih idej tisto, kar tvori razliko med posameznimi tipi religij, pač pa je lahko ta količina, nasprotno, enaka tudi pri povsem različnih tipih. Kar je pomembno, je to, katera izmed teh idej je dejansko do-ločujoče središče vseh ostalih. Kar se tiče posameznih religi-oznih idej, obstaja med obema našima religijama pravzaprav pretežno ujemanje, in sicer vse tja do tistih religioznih idej, ki smo jih v krščanski dogmatiki navajeni obravnavati kot dejansko karakteristične: nauk o hipostazah, nauk o inkar-naciji, spoštovanje »besede« (śabda) kot dejanskega izvora religioznega spoznanja, stroga ekskluzivnost nasproti dru-gim tipom, milost, izvoljenost itn. Vse to najdemo tudi na Vzhodu. A kljub temu je »duh« obeh religij drugačen, saj v središču vsake izmed njiju stojijo drugačne ideje, zaradi če-

sar pride do omenjenega »osnega premika« in do tega, da so določene ideje ene religije pri drugi fragmentarne in deloma tudi odsotne. Obenem bomo videli, da prav tako ne zadošča tudi prisposoba o »drugi osi«.

Rekli smo »različen duh«. Različnost duha najprej zaznamo »intuitivno« in je ne dojamemo že kar takoj pojmovno. In pravzaprav se dogaja enako, če se od *Gite*, katere duha smo občutili, vrnemo k našim Psalmom in Prerokom ter k Evangeliju in Pavlu. Čutimo, da tam veje indijski duh, tu pa drugačen in, to povejmo kar takoj, ostrejši in močnejši duh Palestine. Kar najprej zaznamo intuitivno, lahko v tem primeru v veliki meri dojamemo tudi pojmovno, in to bomo v glavnem poizkusili storiti tudi tu, s tem da bomo hkrati po stopnjah razvrstili ugotovljene razlike.

1. Domnevi, da je očenaš neke vrste univerzalna molitev, v kateri bi lahko skupni imenovalc našle vsaj vse teistično usmerjene religije, smo se že postavili po robu. Če bi hoteli nekaj takšnega, bi mogli potlačiti in odstraniti vsak zgodovinski smisel te molitve in hkrati tudi vse specifične asociacije, ki jo spremljajo, vsak izraelsko-preroški izvor, vse njene posebne palestinske in poznojudovske predpostavke ter slednjič tudi njeno vpetost v duha in smisel Jezusovega oznanjenja Božjega kraljestva. To pomeni, da je treba najprej izgnati vsakega posebnega duha in na izravnalen način vzpostaviti skupni imenovalc teizma nasploh, ki bi s tem postal povsem netipičen, se pravi imenovalc, ki zatem prav tako zatre posebnega duha drugih religij, ki bi jih zajemal ta skupni imenovalc. Nenavaden bi se zdel že nagovor »Oče nas, ki si v nebesih«, če bi štel za najvišji in najsvečanejši nagovor indijskega božanstva. Začudili bi se in v tem okolju zaslišali nenavaden tuji zven, četudi se izraza oče in mati tudi tu precej pogosto uporabljata za poimenovanje boga, saj so nam spremljevalne asociacije v občutju že takoj dane tako zelo določeno. Domnevali bi, da gre za nekakšno interpolacijo. Najvišji nagovor, ki ga bhakte uporabljajo za boga in po katerem vedno znova posegajo, je »purushottoma«, »vrhovni

duh«. In kot bomo še videli, se v tem izraža najgloblji duh te religije. Ta izraz izhaja iz »purusha-sūkte« *Rig-vede*. Ta stara himna je poleg kitice sāvitṛi tudi za bhakte najsvetanejša izmed vseh molitev. In tudi za nas je bog »vrhovni duh«. Toda kako nenavadno bi se nam zdelo, če bi nas pozvali, naj se jim pridružimo v molitvah, v katerih bi nemara nastopil tudi krščanski očenaš, ki pa bi se iztekkel v purusha-sūkto kot poslednji vrhunec in združitev, kot se je to poizkušalo ob omenjeni priložnosti z našim očenašem. Ali če bi namesto njega, denimo, določili sāvitṛi (molitev Savitarju):

Tat savitur varenyam
Bhargo devasya dhīmahī,
Dhīyo yo naṣ pracodayāt.

Razmišljamo o čudoviti
svetlobi Savitarja – boga,
ki krepi našo pobožnost.

Bhakte tu razlagajo Savitarja, spodbujevalca, kot samega Īśvaro (prim. V. N., str. 37). In ta je zanje zagotovo edini večni bog. In ta molitev bi se lahko zagotovo napolnila tudi s krščansko vsebino. Vendar pa bi se s tem prenesla v neko povsem drugačno sfero, tako da bi se takšnemu prenosu moral pravi bhakta upirati prav tako, kot bi se kristjan upiral prenosu očenaša v indijsko sfero.

In v tem okolju bi bila povsem nemogoča druga prošnja, na kateri temelji ves očenaš: pridi tvoje kraljestvo.

To je seveda mogoče le, če izraz »Božje kraljestvo« jemljemo v izvornem svetopisemskem in ne v modernističnem poplitvenem smislu. Ideja Božjega gospostva je namreč morala prenašati marsikaj. In ravno danes ji znova grozi zasenčenje njenega pravega obeležja, ko se, denimo, trdi, da Božje kraljestvo vendarle ni nič »kronološkega«. To naj bi bila »zahteva po odločanju«, ki se postavlja posamezniku. In takšna misel sploh ni tuja indijskemu mišljenju. Kajti tudi tu je življenje vsakega posameznika, kot smo videli, podrejeno »zahtevi« po odločitvi za »Gospoda« nasproti življenju v tem svetu.

Tudi tu se pred vsakim grozeče dviga bližajoča se poslednja sodba. In tudi tu se z ostrim pridiganjem poziva k odločitvi, in sicer pravočasni odločitvi, ki jo mora posameznik sprejeti glede svojega življenja. Božje kraljestvo v smislu Prerokov in Evangelija pa pomeni nekaj, kar je veliko več in večje od zahteve po odločitvi in eventualne sodbe nad posameznikom. »Bližajoče se« Božje kraljestvo je predvsem in najprej to, kar pove njegovo ime: skrivnostni konec in cilj Božje volje. Namreč končna in dokončna objektivna vzpostavitev Jahvejevega mal'kūta nad vsem in vsemi ter nad samim svetom, udejanjenje Božjega gospostva, ki ga mora v času, ki pozna Boga, vzpostaviti on sam, saj je ta svet v resnici »Božji in njegovega Kristusa« svet. Ta ideja, brez katere krščanstvo ne bi bilo krščanstvo, kratko malo ni obča religiozna dobrina in tudi ne indijska religiozna dobrina, pač pa neka povsem specifična dobrina, in sicer tako zelo, da tu ne gre za goli osni premik, temveč za osrednjo idejo, ki je v Indiji odsotna, še več, ki je usmerjena proti indijski pobožnosti. Temelji na povsem specifični dediščini stare izraelske prerokbe o »Jahvejevem dnevu«, ko bo ta prišel, da bi vzpostavil svoje gospostvo nad svojim in drugimi ljudstvi, ko bo »pravičnost« kot voda prekrila zemljo in se bo končno uresničilo to, česar so se nadejali očaki.

2. To vključuje bistveno drugačnega boga, kot je indijski bog. Īšvara kraljuje v svoji večnosti. Globoko pod njim buči tok sveta in človeštva v samsāri, v neskončnem krogotoku nastajanja in minevanja. In tu blodi potujoča duša, zaradi svojega odpada od Īšvara daleč stran od njega in izgubljena v svetnosti. Tedaj se Īšvara v čisti nezasluženi milosti nagne k njej in iz nepregledne množice izgublencev dvigne k sebi svoje. Ta svet potovanja pa teče in teče dalje, od kalpe do kalpe. Nikoli ne postane mesto božje veličastnosti ali časti. Vselej ostaja to, kar je, preplet brez cilja in konca, sicer ne brez bistva, a vselej brez vsakršne vrednosti, nikoli ga ne napolnjujejo vrednote, nikoli ni »povzdignjen« v mesto kraljestva in dokončnega gospostva samega boga.

Izraelove preroke sprva, ravno obratno, veliko manj zanimata »rešitev« in rešitev posameznikov. Kar je najprej povsem v središču njihovega pridiganja, je to, da bi moralo biti Jahvejevo gospostvo, a da ga, žal, ni in da bo ob izbranem času vendarle nastopilo, kljub nasprotovanju in neposlušnosti njegovega ljudstva, in sicer s sodbo in ognjem srda. In to ve tudi mlado krščansko občestvo. Božje kraljestvo bo prišlo: to ve tudi ono in je v gorečem adventnem pričakovanju ter se nadeja in čaka. Adventno občutje v ponižnem strahu in koprneče pričakovanje pred končnim nastopom »povsem drugega« je vse od časov prvih, prakrščanskih skupnosti duša te religije¹³ in predstavlja povsem neindijsko duševno držo. In najsi se je stara pobožnost Izraela od časa Psalmov in z Evangelijem še tako spremenila in se iz sprva ljudsko–kolektivne določenosti usmerja v individualno in subjektivno, ostaja prvotna ideja brez dvoma nespremenjena. Tu imamo resnično prerokbo in izpolnitev, popek in cvet, predstopnjo in dovršitev. Vselej smo imeli tudi v krščanstvu pred idejo golega individualnega oduševljenja in rešitve najprej to nadvse veliko objektivnost svetopisemske ideje končnega odrešenja, namreč da bo Jahvejevo gospostvo zagotovo »prišlo« in se uresničilo ter da bo »konec vseh stvari« v času in večnosti uresničeno »Božje gospostvo«.

13 Emanuel Linderholm je dobro razumel ta smisel, ko v svoji novi knjigi perikopov za besedila za prvi advent izbere besedila iz Geneze. Ves nauk o stvarjenju bi nas kristjane zanimal veliko manj, če ne bi bil nekakšno pripravljalo dejanje na Božji »prihod«, na njegov poslednji in dokončni advent. V zvezi s tem glej tudi *Cerkveno leto* (prevod in razširitev Linderholmove knjige, ki jo je izdala založba Leopold Klotz, Gotha). – Pričakovanje »kairosa«, trenutka »preboja« od zgoraj kot kritike in oblikovanja ter poizkus razlaganja znamenj časa z vidika kairosa dajejo danes teologiji Paula Tillicha njeno posebno obeležje, s pomočjo katerega si kljub nekaterim svojim nenavadnim izrazom o »nadbivajočem«, čigar »simbolna beseda« sta Bog in Kristus, ohranja bistveno bolj krščansko držo kot mnogi izmed njegovih kritikov.

3. S tem se povezujeta dve pomembni razliki med Vzhodom in Zahodom, ki sta pravzaprav le nadaljnji eksplikaciji pravkar povedanega. Najprej ju bom označil z običajnim imenom, ki ju bom zatem kot nezadostna popravil.

a) Primerjalni religiologi kot pomembno razliko med Vzhodom in Zahodom pogosto navajajo, da indijska pobožnost »zanikuje svet«, krščanska pa ga »potrjuje«. Ta trditev meni, da je svet po indijskem pojmovanju pravzaprav nekaj neresničnega, proizvod gole māye in kozmične »iluzije« avidyē, po krščanskem pojmovanju pa naj bi bil realen. To razlikovanje je, prvič, netočno in se, drugič, ne dotika bistvene točke. Prvič se spregleda, da je tudi v vsem krščanskem nabožnem govorjenju običajno prisoten del te usmeritve. Roka, polna peska, žalost duše, bežen, minljiv, nestalen, »sen« ali »prazen privid« so izrazi, ki jih o svetu pogosto slišimo tako na Zahodu kot na Vzhodu. In radikalna odvrnitev od »sveta« in »beg iz sveta« predstavljata tudi v krščanstvu prvo temeljno zahtevo. Tudi indijski učitelji, ki jim omenjamo v tej knjigi, so teorijo o svetu kot golem videzu obsojali kot najhujše krivoverstvo. Takšen je Šankarin nauk, nikakor pa ne tudi Rāmānujev. Ravno Rāmānuja najodločneje potrjuje svet v smislu gole realnosti. Māyo sicer dopušča, vendar pa ta zanj ni slepilo, temveč je čudežna ustvarjalna sila Īšvare, ki kot resnično z njo ustvarja resnično. Pri njem ni odsotno potrjevanje sveta kot realnosti, vendar pa tudi pri njemu ne nastopa pozitivno vrednotenje sveta, ki kljub omenjenim izrazom neodpravljivo sodi k bistvu krščanstva. Indija ne pozna nikakršne prave vrednosti sveta, saj tudi ne pozna nikakršnega njegovega telosa. Svet gre svojo pot, vendar pa njegov cilj ni dovršitev, ne bliža se »idealizaciji«, in sicer niti tedaj, ko je mišljen kot evolucija k nekemu cilju, in niti tedaj, ko z določitvijo od zgoraj doseže takšen cilj. Je realna stvaritev boga, ki ga ustvari, ohranja in znova odpravi. Toda to ustvarjanje, ohranjanje in odpravljanje in ponovno ustvarjanje je Īšvarina »lilā«, njegova večna »igra«¹⁴, igra, ki se zaradi njegove vsemogočnosti brez vsakršnega odpora

uprizarja z njegovo golo sankalpo, torej z njegovo golo voljo, brez vsakršnih pripomočkov in sredstev, in ki jo prežemata modrost in lepota, ki pa kot taka ne obstaja za nič drugega kot zato, da nenehno premineva in znova nastaja v neskončnem in monotonem samoponavljanju. Na koncu se vselej sežge, vendar pa se nikoli ne »idealizira«.

Palestinski bog pa je ustvaril stvari, si jih ogledal in videl, da so zelo dobre. Izraelski bog, še bolj pa bog *Nove zaveze*, ustvari ta svet pravzaprav z neznansko notranjo vrednostjo, ki mu je ne more nikoli odvzeti niti odpad in niti hudič, namreč z vrednostjo neprimerljive določenosti, določenosti, da je prizorišče in objekt, vendar ne Božjega samoudejanjenja, pač pa udejanjenja njegove časti, namreč njegovega Božjega gospostva ob koncu časov, se pravi v končni dovršitvi, ki jo bo prinesel.

Vidimo lahko, da mora misel o stvarjenju šele tu postati resnična nujnost same religije in da se kaže še drugače kot v Indiji. V Indiji se sicer tudi kaže, vendar čisto religiozno. Namreč pravzaprav iz tega, čemur Schleiermacher pravi občutje »splošne odvisnosti«. Vendar pa se tu pravzaprav ne kaže iz same odrešenjske misli. Kajti za večno odrešenje pri Īsvari bi zadostovalo, da ima moč, da lahko iz reke nesreče kot večni ribič lovi posamezne duše in jih v mreži svoje milosti dviguje k sebi. Za kaj takšnega bi zadostoval vladar sveta (kot se s to trditvijo zadovoljujejo tudi nekatere teistične šole zunaj krogov vaišnav). Krščanski bog pa je nujno stvarnik sveta iz same krščanske odrešenjske ideje. Ker je vse ZANJ in ker so ZANJ vse stvari in ne le posamezne duše, mora tudi vse biti PO NJEM in IZ NJEGA. Božja ustvarjalnost tu ne izhaja le iz gole splošne odvisnosti, temveč iz telosa stvarstva, da v »njegovem kraljestvu« postane mesto in prizorišče Božje časti.

14 Pri śivaistih je to večni kozmični »ples« božanskega Natarāje.

b) In dalje: Avguštin se je nekoč vprašal, kaj si pravzaprav želi vedeti, in njegova duša mu je odgovorila: Deum et animam. In znova jo vpraša: Nihil aliud? In ta mu odvrne: Nihil omnino. Smisel tega pogovora je, da se tu religija pojmuje izključno kot razmerje med Bogom in dušo, in sicer ne glede na vse drugo, se pravi ne glede na svet in okolico ter sosvet. To pojmovanje je »akozmično« toliko, kolikor se tu ne upošteva nič drugega kot razmerje posamezne duše kot take do njenega Boga.

Kot zavestno enostranska formulacija nekega pomembnega momenta je takšna izjava mogoča tudi za kristjane, in naravnost koristno je, da se ta moment sem in tja poudari in izpostavi z vso enostranskostjo. Toda če bi v tej enostranskosti tudi ostal, bi bil pravzaprav »indijski« in ne krščanski.

Tudi bhakti religija sicer priznava, da ima tisti, ki je našel Višnuja in prišel do svojega odrešenja, novo in drugačno razmerje do sveta in še posebej do sosveta svojih soljudi, kot ga je imel pred tem. O tem pričajo mnoge presunljive izjave. Nañjiyar, eden izmed alvarjev, je rekel: »Obstaja znamenje, na podlagi katerega lahko ugotovimo, ali je človek pobožen ali ne. Če namreč nekoga doleti zlo, bodi pozoren, ali sočustvovanje z njim predrami tvoje srce in ali tvoje srce trpi skupaj z njim ali pa velja nasprotno. V prvem primeru smo lahko prepričani, da smo povezani z bogom, v drugem pa o tem, da nas je zavrnel.« To spominja na tele svetopisemske besede:

»Če kdo pravi: ‚Ljubim Boga,‘ pa sovraži svojega brata, je lažnivec.« (1 Jn 4,20)

In vendarle obstaja pomembna razlika. Kajti te indijske besede lahko pomenijo le tole: Ko smo v svetu soljudi, se dogaja tako, kot je opisano. Vendar pa se tu nikakor ne zahteva, da smo in moramo biti v svetu možnih odnosov do drugih, da bomo lahko sploh služili bogu. Sicer je, kot smo videli, tudi skladno z bhakti naukom smisel osvobojenega življenja v služnji bogu, kar se neutrudno hvali in obljublja kot vrhovni,

poslednji in edini cilj. Vendar pa se lahko to služenje pravzaprav odvija le med dušo in bogom brez nekega vmesnega tretjega. To služenje ne zahteva nikakršnega objekta in nikakršne sfere zunaj duše in boga, v kateri bi lahko potekalo. Takšno sfero pa, nasprotno, nujno vključuje krščansko služenje bogu, in od tod svet sobitij. Na skoraj drastičen način se to pokaže, ko Janez na omenjenem mestu nadaljuje, rekoč

»Kdor namreč ne ljubi svojega brata, ki ga je videl, ne MORE ljubiti Boga, katerega ni videl,«

kot da bi hotel reči: »Šele ljubezen, ki se je kazala in potrjevala v vidnem, se lahko povzdigne v ljubezen do nevidnega.« Vsekakor bi bilo za kristjana vsako služenje bogu nepopolno, če se to ne bi odvijalo tudi na objektih, ki mi, ker so – podobno kot jaz sam – objekti božjega smotra, hkrati dajejo sfero in možnost, da v njih potrjujem svojo voljo do služenja. Kot takšno sfero kristjan nujno potrebuje svet in okolni svet zunaj in poleg sebe. Medtem ko je za bhakte popolna umaknjenost iz vsega »sveta« nenazadnje končni cilj, bi bila s tem kristjanu odtegnjena polovica njegove sfere služenja. In celo svojo dovršitev v »nebesih« si lahko predstavljamo le kot nekakšno »communio sanctorum«, v kateri je dovršena ljubezen do boga hkrati tudi ljubezen do vseh, ki so z nami povezani in osvobojeni enako kot mi. – Kar velja za človeški svet in okolni svet, velja v razširjenem smislu tudi za »svet« nasploh, kolikor je ta sfera in objekt za izkazovanje služenja, ki ga nalaga bog.

4. Na to plat je opozoril Ritschl v svoji znameniti prispevku o »elipsi«. Religioznega razmerja med dušo in bogom ni mogoče primerjati s »krogom« z zgolj enim središčem, namreč bogom, temveč z elipso z dvema središčema, namreč bogom in svetom. Vendar pa to, kar je imel s tem v mislih, potrebuje neko dopolnitev. S tem je namreč menil, da mi moje razmerje z bogom daje moč za »preseženje« sveta. V tem smislu pa bi lahko ta izrek pravzaprav povsem dobro ponovila tudi indijska dogmatika, in sicer tako mistično–

monistična kot tudi dogmatika bhaktov. Kajti po prvem pojmovanju sta »bog«, namreč večni Brahman, in v njem zajeto odrešenje kratko malo ravno to, s čimer se preseže »svet.« In pritisk »sveta, ki ga je treba preseči«, in osvoboditev od tega sveta predstavljata ravno tečaja, okoli katerih se kratko malo vrtili ta in tudi druga mistika (in to je seveda moment, ki ga je Ritschel spregledal v svojem boju proti »mistiki«). Odrešenska teorija advaitistov je v tem smislu povsem »eliptična«: zlo sveta v samsāri in osvoboditev od njega z ekato, združitev s povsem nadsvetnim, predstavlja veličastno temo te religije. In prav tako je »eliptična« tudi bhakti religija. Najsi se še tako oddaljuje od brezosebnega Brahmana in še tako zelo priznava tudi realnost sveta, je ta tudi zanjo v enaki meri le »vezanost«, ki jo je treba premagati. Nikoli ne najde tistega »vrednotenja« sveta, ki smo ga nakazali v točki 3a. In prav tako ne najde tistega osmišljanja sveta, ki smo ga imeli v mislih v točki 3b in ki je še globlji in močnejši od vrednotenja iz točke 3a. Pomeni namreč, da ima svet najprej kot sosvet ljudi za nas neizmerno vrednost, ki je v tem, da je sfera služenja božji volji.

Če bi trdili, da krščanstvo na splošno pozna le eno služenje bogu, namreč služenje človeku in sosvetu, bi šlo brez dvoma znova za enostransko trditev. Kajti obstaja tudi služenje bogu v popolni »osami« duše z njenim bogom, kjer izgine vse naokoli nje, tudi človek in soljudje, in to najpogosteje tam, kjer je duša povsem v središču, kjer s svojim grehom, s svojo krivdo stoji pred bogom, da bi čisto sama sprejela in izkusila božjo sodbo in njegovo milost, kjer se vsak kolektivni odnos, ki je tako značilen za krščanstvo, umakne svojemu individualnemu polu. In služi mu lahko in mora v hvali, molitvi, pobožnosti in zamaknjenju, kjer lahko odnosi do drugih stopijo v ozadje. Toda kjer bi šlo le za nekaj takšnega, bi krščanska duša prestajala bolezen, bolezen, ki se ne omejuje zgolj na »mistično držo«, temveč se lahko v povsem enaki meri loteva tudi preprostih odnosov verovanja, ljubezni in strahospoštovanja do njega.

5. Takšno »vrednotenje« sveta kot nujno za vernika v smislu nujne sfere predanega in celovitega služenja se ne nanaša le na svet kot človeški okolni svet, temveč tudi na svetno resničnost in svetno dogajanje nasploh. Kristjan potrebuje svet kot nek dogodek nasploh v odnosu do sfere »samopotrjevanja« v križu, vadenju, gojenju in učenju zvestobe v služenju. Potrebuje ga kot možno snov, da bi v njem in na njem izvrševal naloge, ki mu jih nalaga bog, naloge, ki jih njegova dozorevajoča vrednostna sodba povsem neodvisno od koristi in škode za bližnjega in od služenja bližnjemu prepoznava kot naloge in subsumira »božji volji«: denimo, kot snov za to, kar v profani etiki imenujemo »kulturne in civilizacijske naloge« tako posameznika kot tudi skupnosti. Tako se to kaže v razvijanju in čedalje širšem razgrinjanju občutja krščanskih vrednot. Že sveti Pavel v svojem naštevanju vrednot v Flp 4,8 pomenljivo preseže vrednote čiste ljubezni in osebne čistosti srca, ki so v ospredju pridig prerokov in Jezusa:

»kar je vzvišeno, kar je pravično, kar je čisto, kar je ljubeznivo, kar je častno, kar je količkaj krepostno in hvalevredno, vse to imejte v mislih.«

Temu se v 2 Tes 3,10 pridružuje še priznavanje profanega dela kot oblike človekovega udejstvovanja, ki jo nalaga bog in jo Benedikt v svojem motu »Ora et labora« postavlja poleg služenja srca v molitvi, čaščenju in pobožnosti. Da temu motu ustreza vrednotenje dela ne le kot asketskega sredstva, temveč tudi kot dragocene »sfere« za izkazovanje poslušnosti, je razvidno ravno iz kontrasta z Indijo, ki sicer v zadostni meri pozna asketska sredstva, ne pa tudi plemenitosti dela. In tako je tudi z Lutrovim vrednotenjem meščanskega poklica kot dejanske in določene sfere tako imenovane nova oboedientia. In od tu lahko naprej potegnemo črto le, če se individualno in kolektivno delo, povezano s smiselnim oblikovanjem človeških razmerij nasploh, če se oblikovanje socialnih, izobraževalnih, znanstvenih in drugih »kulturnih« dobrin v čedalje zrelejšemu razumevanju vrednot spoznava kot naloga ter

doživlja in potrjuje kot stvar vesti kristjanov in krščanstva. Razvito krščanstvo nujno potrebuje družbeno in kulturno etiko, ki jo je veličastno izoblikoval že Tomaž. Teologi bhakti religije pa niso nikoli pomislili na to in jih njihova religije tudi nikoli ni mogla pripeljati do česa takšnega.

Razlik, ki tu obstajajo med Vzhodom in Zahodom in izvirajo iz globokih notranjih nujnosti, niso videli le kristjani, temveč tudi daljnovidni hindujci. Njihovo razmerje do tega je trojno: Prvič, razliko občutijo – na to sem pogosto naletel –, vendar pa obžalujejo svojo nezadostnost in se kot moderni ljudje kritično obračajo proti lastni tradiciji, ali pa, drugič, poizkušajo v svojo lastno tradicijo z interpretacijo vnesti nekaj, česar brez dvoma ni v njej. Obstajajo pa, tretjič, tudi primeri, ko se razlika spoznana in se zatem zavestno potrjuje indijska drža, in sicer – kar se nam z našega stališča kaže kot pomanjkljivost – tako, da se poudarja ravno odločilna premoč Vzhoda nad Zahodom. Odgovor je tedaj tale: »To je ravno tisto, kar vas najgloblje ločuje od nas. Hočete ‚moralo‘, ‚nравnost‘, ‚kulturo‘ in druge podobne stvari. Mi pa »smo nad tem«, saj hočemo nekaj več in povsem drugačnega. Hočemo ‚odrešenje‘ in nič drugega kot odrešenje. Hočemo služiti bogu in samo njemu in ne katerim koli posvetnim smotrom zunaj njega ali poleg njega.« – Takšno služenje Īšvari je v bhakti religiji predmet rigoroznega razmisleka. To služenje je dvojno, namreč po eni strani kot služenje Bharate Rāmu, gospodarju. Bharata je Rāmovo voljo izpolnjeval s popolno vdanostjo, ki je segala vse tja do opustitve vsakršne lastne volje, ne vprašujoč po »razlogu« (denimo, v smotru zaukazanega) ali »spodobnosti zapovedi« (s samovrednostjo zapovedanega), temveč iz čiste poslušnosti. Po drugi strani pa je to služenje podobno Lakshmanovem služenju, ki ni tako kot Bharata ostal doma, temveč je bil tesen spremljevalec Rāme na njegovih popotovanjih. Njegovo služenje se od Bharatnega razlikuje po tem, da se ni odvijalo v golem početju iz poslušnosti, temveč je to početje hkrati tudi prežemalo nenehno druženje z gospodarjem. Služenje obeh pa je v enaki

meri obeleženo s tem, da gre za podrejanje božji »zahtevi« nasploh brez vsakršnega lastnega avtonomnega spoznavanja in priznavanja neke samostojne sfere smisla in vrednot, kot je, denimo, sfera ljubezni do bližnjega, poklica, dela ali česar koli drugega. To služenje bi se lahko opravljalo, četudi bi se zaukazalo nekaj povsem nesmiselnega in samo na sebi brezvrednega, denimo, da je treba tisoč let stati na eni nogi ali da je treba brez vsakršnih stikov z drugimi preživeti celo večnost v kontemplaciji boga. To služenje sploh ne »potrebuje« sveta in ga tudi ne vrednoti, kar pomeni, da pozna zgolj »numinozno« vrednost božje volje kot formo za naključno materijo. Vendar pa ne pozna vrednosti »sanctuma«, ki vselej nastane šele z napolnitvijo numinozno-iracionalne forme z racionalnimi vsebinami našega spoznanja vrednot.

6. Rade volje priznam, še več, poudarim, da tu hkrati nekoliko karikiram. Kajti izpostavljanje poudarjenih posebnih značilnosti je samo na sebi vselej nekoliko karikirajoče. In takoj naj pristavim, da odločno nasprotujem trditvi, ki jo pogosto postavljajo ravno indologi in po kateri je indijska religija, če že ne »nemoralna«, pa vsaj »amoralna«. To namreč ne velja niti za indijsko skrajno mistiko. Kjer jo predstavljajo njeni odkriti zagovorniki, je tem vselej samo po sebi umevno, da »mukta«, se pravi tisti, ki je prišel do osvoboditve, ravno s tem preseže področje »naslad, ki se borijo proti duši«, strasti, nečistosti itn., se izogiba vsakemu škodovanju drugim, še več, je dobrohoten, človekoljuben, anyasya hite ratah, veseli ga blagor drugega, pri čemer je vse to eo ipso na podlagi svojega mističnega doživetja. Na strani 162 svoje knjige *Vzhodna in zahodna mistika* sem predstavil vsega občudovanja vredno etiko *Bhagavad Gīte*, ki se tu oznanja in zahteva v imenu osebne Īšvare. Prav tako ni dvoma, da se avtonomna plemenitost iskrenosti, naklonjenost ljudem in vsem živim bitjem, deviškost, zakonska zvestoba in vse, »kar šteje za krepostno in je hvale vredno«, v Indiji občuti globoko in predočuje z bleščečimi primeri. V Rāmovem svetišču v Nāsiku smo poslušali pridigo, ki je dolžnost resnicoljubnosti,

ki sega vse tja do darovanja lastnega življenja, poslušalstvu na pretresljiv način in z opaznim učinkom opisovala s starim primerom iz indijskih *Purān*. Zato pa velja omenjena razlika, ki ne izgine niti v *Gīti*: Če si v svetu sobitij, velja zanj Īśvarina postava in ta velja kot Īśvarina zahteva tebi. Vendar pa s tem ni mišljeno, da so za služenje Īśvari potrebni svet in odnosi do sveta. In ko se opisuje vsebina »kainkarye«, ki jo pobožni opravlja za svojega boga, so v ospredju pesmi in govora kot dejansko bistvo tega služenja zahvala in hvala, meditacija, obredi, kipenje čustev v ljubezni in zaupanju v boga, pobožnost in podobno, vse to pa so stvari, ki se ne spremenijo, četudi se duša zgolj zase nanaša na boga, *mónos pròs tòn mónon*, nikakor pa ne gre kot v *Stari* in *Novi zavezi* za odnose do bližnjih in do sveta.

Tudi Indija pozna »zlato pravilo« pravičnega občevanja s soljudmi:

»Na tat parasya samdadhyāt, pratikūlam yad ātmanah.«
 »Ne delaj drugemu tega, kar ne maraš, da drugi dela tebi.«

Vendar pa je značilno že to, da tu ni najdena pozitivna forma zlatega pravila, kot jo, presegajoč prvo, oblikuje Kristus:

»Tako torej vse, kar hočete, da bi ljudje storili vam, tudi vi storite njim!«

Še pomembneje je, da vse zahteve ahimse in maitrī,¹⁵ ki jih je Indija resnično polna, povsem zaostajajo za energijo in skoraj naivno samoumevnostjo, s katero je ljubezen v veliki evangeljski zapovedi ljubezni nerazdružljivo povezana z ljubeznijo do bližnjega. Bogoslužja se tu ne da zamišljati brez te »sfere« njegovega udejstvovanja, medtem ko se mora izrek »Druga zapoved (napreč zapoved ljubezni do bližnjega) je enaka tej (namreč ljubezni do Boga)« bhakti teologu zdeti naravnost bogokleten. Zdeti se mu mora kot pomanjšanje boga.

¹⁵ ,Ahimsā' pomeni ,nenasilje' (db. neubijanje), ,maitrī' pa ,ljubezen' (op. L. Š.).

7. S povedanim je nemara povezana posebna razlika v duhovni drži med Vzhodom in Zahodom, ki si jo moramo vsaj na kratko ogledati. Pogosto se graja nezadostno zanimanje Indije za »zgodovino«, ki naj bi bilo na Zahodu prisotno veliko močnejše in bolj metodično. To grajanje je upravičeno s precejšnjo omejenostjo, vendar pa vsebuje tudi nekaj resnice. Bilo bi namreč napačno trditi, da se krščanstvo kot tako zanima za »zgodovino«, ki je, nasprotno, kot taka čisto profani pojem. Bržkone pa velja, da je bilo pri njem vselej prisotno neko zanimanje za to, da se vse zgodeno interpretira kot »gesta Dei«. Že starozavezni prikaz zgodovine so napolnjevale in v celoti zaznamovale tovrstne teološke vodilne ideje. Semkaj sodita, denimo, razumevanje dogajanja kot Božjega discipliniranja svojega ljudstva s sodbo in pomilostitvijo za odpad in poslušnost, in interpretiranje velikih zgodovinskih dogodkov, denimo, Kirovega nastopa kot nekoga, ki služi Božjim končnim in odrešenjskim smotrom. Ta značilnost se odlično kaže tudi v Avguštinovi veliki »filozofiji zgodovine« v njegovem delu *De civitate Dei*, v katerem njemu znano zgodovino, še zlasti rimsko, poizkuša interpretirati z vidika božje teologije. Tu ne gre za zanimanje za zgodovino kot zgodovino, pač pa za zanimanje za zgodeno kot smiselno usmerjane in enovite povezanosti zgodenega. Če postane to zanimanje profano, iz tega nastane »historija«. Transcendentno vodenje tedaj zamenja ideja teologije, imanentne samemu dogajanju, in slednjič se iz tega porodi nekaj takšnega kot »prijhajanje duha k samemu sebi« ali ideologija države prihodnosti ali »zmage civilizacije«. Vendar pa Zahod teh in podobnih idej nemara sploh ne bi razvil, če nanj ne bi že od samega začetka delovali vzgibi teološke interpretacije, za katero je imel svet kot Božji svet pravzaprav dostojanstvo končne določenosti. In neomajno prepričanje o »možnosti racionalizacije« svetovnih dogajanj in končne zmage socialnega ali splošnega kulturnega ideala socialističnega »materialističnega pojmovanja zgodovine« bi le stežka živelo brez predhodne vere, da so svet in človeštvo ter človeška razmerja

možna, še več, nujna sfera služenja bogu.

8. Postopno se spuščamo v čedalje večjo globino, kajti vse doslej povedano še ne dosega najnižje točke, za katero nam gre. V »nauku o milosti« smo naleteli na karseda presenetljive podobnosti. Vendar pa se ravno tu razkriva tudi najgloblja različnost.

Rešitev popolnoma izgubljenega kot nekoga povsem nezahtevnega in nevrednega, vendar ne z lastnimi močmi ali z zaslugami, temveč zgolj z milostjo, ki je svobodna, brez razloga in si sama izvoli tistega, ki jo bo deležen – to učijo tako na Vzhodu kot na Zahodu. In o tem, kakšno nežnost in globino, kakšno moč hvaležnosti in blaženosti je to izkustvo doseglo tudi na Vzhodu, pričajo iskrene indijske himne in na presenetljiv način tudi Yāmunine globoke besede, ki jih iz njegovega dela *Trije dokazi* navajam v Dodatku.¹⁶ Tudi tu se potrjuje že povedano: ne gre za to, da se te besede izločijo iz njihovih kontekstov in povezav in hkrati iz njihove izvorne podlage ter interpretirajo po mili volji in brez vsakršnega pomisleka.

»Rešitev izgubljenim« – na kaj misli Kristus v prvi vrsti tedaj, ko uporabi te besede? Misli in mora misliti na rešitev iz izgubljenosti v grehu in krivdi, iz terrores conscientiae, iz bojzani vesti, ki jo nalagata Bog in njegova svetost. In kaj ima v prvi vrsti v mislih Indijec, ko uporabi te besede? Skladno z vsem svojim izročilom misli na rešitev in osvoboditev iz »vezanosti«, namreč iz vezanosti na samsāro in njene vezi, iz bede tega sveta popotovanj, iz »krogotoka rojevanja in prerojevanja« in potovanja duše od enega bivanja k drugemu. Tako je to v »klasični« teologiji skrajne vedāntske mistike. In pravzaprav ostaja takšno tudi v bhakti religiji.

Ta razlika je osrednja, kolikor gre tu za »spremenjeno os«, okoli katere obe religiji nihata kot okoli svojega dejanskega središča. Takšno izražanje je potrebno, saj bi v nasprotnem primeru prišlo do napačne razlage, nasproti kateri bi se lahko

16 Povzeto iz Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1929, str. 192.

Indijci zlahka sklicevali na izjave svojih svetih besedil. Kajti seveda ne gre za to, da sta na Vzhodu odsotna ideja grešenja in grizenje vesti. Pravzaprav sploh ne obstaja višja religija, v kateri ne bi nastopali greh, njegovo odpuščanje ter očitek vesti, in sicer očitek religiozno določene vesti. Celo mahajan-ski budizem pozna presunljive molitve za odpuščanje grehov in priznanja grehov večni Buddhi ali edini »Ādibuddhi« (Prabuddhi). Bhakti religija pozna polno takšnih priznanj. Yāmuna, denimo, moli takole:

Jaz, žival v človeški obliki, sem mesto krivice,
neskončnega in silnega grešnega življenja,
ki nima ne začetka in ne konca.
O ti poplava milosti, o Oče,
ti, morje neizčrpne dobrote:
Mar se nisi nekdam kot Krišna
usmilil Cedija¹⁷,
ti, Milostljivi, ga sprejel medse
in mu odpustil žalitev.
Povej, mar ni bilo v tvoji
milosti prostora za njegov prekršek?
Ko te zdaj kratko malo,
blizu tebi, moledujem, govoreč »Tvoj sem«, in te zatem
opozarjam na tvojo prisego (v carama–śloki v *Gīti*),
mi boš mar odrekel svojo zvestobo?
Bodi milosten in spreglej mi krivdo.

In hkrati velja, da moksha, »osvoboditev«, brez dvoma tudi v Indiji ne pomeni le osvoboditve iz vezanosti na minljivo in trpljenja polno bivanje. Nasprotno, ko »milost« (prasāda), ki skrivnostno deluje v notranjosti, razveže »vozle srca«, s katerimi je človek privezan na samsāro, postane hkrati tudi človek osvobojen vezanosti na bivanje, ki je v nasprotju z vsakršno vrednoto in brez njih. Kajti tudi tu, kot že omenjeno, poznajo »spreobrnitev« (ki je tudi tu nekakšna *conversio passiva*) iz grešnega življenja v osvobojenost od naslad,

17 Kralj Śiśupāla, ki je hudo užalil Krišno.

samoljubja in »kleš«, ki so človeka vezale na nebožansko, asursko, se pravi demonsko bivanje njegovega prejšnjega življenja, torej v bhāgavatsko spreobrnitev v okviru bhaktija. O tej »plemeniti ženski bhakti« nam pridigar, ko opisuje njen nakit, pove tole:

»Vera je njen balzam in poslušanje zgodb o Gospodu je njeno lepotilo. Ko razmišlja o njem v svojem srcu, je to njena kopel, ki z vsakega uda spere umazanijo duhovnega ponosa. Usmiljenost je njena brisača, ponižnost je njena obleka in stanovitnost je njen prijetni vonj. Gospodovo ime je njena biserna ogrlica, vdanost Gospodu in njegovim vernikom so njeni uhani in duhovna molitev je njen prstan. Druženje z vernimi je mazilo za njene oči in ljubezen (do Gospoda) je škrlatno mazilo njenih ustnic.«

Krišna pravi v *Gīti* tole:

»Človek je narejen iz ‚veré‘. Kakor nekdo veruje, takšen je –«

in nadaljuje: kdor »veruje« v asure, bo s svojo vero sam postal asur, kdor pa veruje v Gospoda, bo po njem postal enak njemu. Še več, Rāmānuja v zvezi s temi besedami iz *Gīte* zapiše tole:

»Kdor povsem (z bhakti) sledi meni in samo meni, tega gre spoštovati kot sādhuja, pa najsi živi še tako grešno življenje,«

to je razlaga, ki se približuje okrožju »justificatio per fidem«, saj pravi:

»Kako je to mogoče? Zato, ker v veri, ki jo ne morejo doseči vsi (saj je darilo milosti), obstaja njegovo trdno prepričanje: ‚Samo Gospod je vzrok in usmerjevalec sveta, moj najvišji Gospod, moj mojster, moj prijatelj in moj najvišji blagor.‘ Takšen (verujoči) človek je pravzaprav dober in pravičen človek.«

Vidimo torej, da bi bilo skrajno nepravilno do najglobljeja duha bhakti religije, če bi jo hoteli razumeti, denimo, kot goli evdajmonistični nagon, da se uide »pesimistično« razumljenemu svetu in njegovim nadlogam. Tu seveda ne

smemo dopustiti, da nas slikanje nebeških radosti zavede v takšno napačno interpretacijo, enako kot nas v nekaj podobnega, kar se tiče krščanstva, ne smejo zapeljati, denimo, ogromni grozdi, ki jih nam kristjanom v raji obljublja Papija. Bhakti in Nārāyana sta dejanska odrešenjska dobrina. In kot »odrešenje« je mišljeno to, da nas vase sprejme brezmejna ljubezen, da postanemo blaženi v radosti in zaradi »radosti vpričo Višnuja«.

In to je hkrati le emocionalno prežemanje neke globlje vrednote, ki se skriva v pietizmu bhakti. Oglejmo si to nekoliko podrobneje. Pod pietizmom bhakti je hkrati vselej prisotna silna dediščina najstarejšega in najglobljega indijskega iskanja odrešenja in če bi bhakto vprašali, kaj je zanj poslednje, bi nam odgovoril tole: »Osvoboditev in udejanjenje ātmana po skupnosti in v skupnosti s samim parama-ātmanom.« Nauk o ātmanu in Ātmanu in rešitev prvega po drugem je poslednji smisel tudi Rāmānujevega nauka. Bhakti in njeni duševni funkciji zaupanja in ljubezni tu pretanjeno prežemajo in oduševljajo nenavadno hladni pojem starega indijskega ātmana: Gre torej za pomembno novo vsebino, ki pa hkrati prinaša tudi nevarnost, da se veličina prvotnega indijskega pojma ātmana iz njegove visoke sfere duhovnosti in – povejmo kar takoj – čudežnosti potegne preveč v območje kipečega čustvenega življenja, ki včasih postane tudi sentimentalno. – Kaj je ātman? Je »duh«, »svetloba«, popolno nasprotje »toposti« prakriti,¹⁸ je tisto, kar je v nas večno. In je še veliko več kot vse to: je nedoumljivi čudež:

āścaryavat paśyati kaścīd enam,
 āścaryavad vadati tathaiva cānyah,
 āśyaryavac cainam anyah śrinoti.
 Śrutvā ‘py enam veda na caiva kaścit.

18 Prakriti (pramaterija ali narava) je poleg puruše (mnoštva osebnih duš) osrednje počelo v dualističnem filozofskem nauku sāmkhye (op. L. Š.).

Eden ga vidi kot čudež,
 drugi o njem govori (ne da bi ga sam videl) kot o »čudežu«.
 Tretji posluša o njem kot o »čudežu« (in to ponavlja).
 A četudi vse to slišimo, ga (s tem) nihče ne pozna (kajti neiz-
 razljivega z besedami ga pozna le tisti, ki ga vidi in izkusi).

To so skupaj z Brahman in samim Purushottama najsllove-
 snejše besede indijskega jezika.

Vendar pa je ta ātman, ker se je obrnil od skupnosti z »Vr-
 hovnim Ātmanom«, izgubljen v samsāri. »Stisnjen, neprepo-
 znaven samemu sebi in brez svojega čudežnega dostojanstva
 tava v vezanosti brez vsakršnega začetka. Da je »rešen«, da
 se osvobaja v svoje pravo bistvo, da je – kot bi lahko tu rekli
 – priveden nazaj v svoje prvotno stanje, je tu poslednji in
 najgloblji smisel rešilne milosti in tudi bhakti: ātma–siddhi,
 udejanjenje »sebstva« v skupnosti z vrhovnim Sebstvom kot
 večni smisel njegove biti. – In to je tudi smisel izrazov, kot
 so prispetje k resničnemu Sat, dvig iz »smrti« k amritamu,
 vodenje iz »teme« v »svetlobo«, kot je zapisano v eni izmed
 prastarih molitev. In to ni, kot se vedno znova pojasnjuje,
 gola »sreča«, udaya, temveč śreyas, samo odrešenje. – Bhakti
 religija ni nikoli pozabila teh mogočnih indijskih prakon-
 cepcij. In vedno znova se pokažejo tudi iz včasih preveč an-
 tropomorfnih predstav o indijski pietistični nadgradnji. Če
 bi si upal prerokovati, bi rekel, da bi se, če bi nove razmere v
 duhovnem stanju Indije tej religiji omogočile novo brstenje,
 nemara znova v celoti pokazal ravno ta dejanski pramasiv in
 novemu rodu prinesel še višje izpolnitev tega verovanjskega
 načina. Izhodišča za kaj takšnega namreč že obstajajo. In
 ravno bhakti religija s svojim osebnim dožemanjem ātmana
 in parama–Ātmana bo imela v tem času, ko oseba in oseb-
 nost tudi v Indiji dobivata veliko večji pomen, kot sta ga
 imela nekdanj, prednost pred šolami neosebne vedānte.

In oziroma se še na drugo stran: tudi krščanski pojem
 milosti se nikakor ne izčrpa v »justificatio impii«. Tudi kr-
 ščanstvo namreč pozna in ima za cilj privedenje domov iz

bede sveta, ki je daleč stran od Boga, nadsvetno odrešenje, vendar ne le kot doseženje objektivnih vrednot »opravičenja in posvečenja«, temveč tudi kot doseženje subjektivne vrednote kot »blaženosti«, ter kot »življenje in popolno zadovoljstvo«. Duh in osebnost, kot povezana in nekaj, kar je treba obnoviti, sta del tudi krščanskega imago Dei. In rešitev iz »phthore«, iz minljivosti v »življenje«, v »neminljivo bit«, je tudi bistvena plat krščanske odrešitjske dobrine.

Cerkvena zgodovina pozna obdobja, ko se je zdelo, da se os krščanstva premika, in je bilo videti, da je, kot v stari vzhodni cerkvi, osvoboditev iz phthore, stremljenje k »pharmakon tēs authanasiās« osrednji pojem. To so seveda bili časi skaljenosti, ne pa jasnosti.¹⁹ Vselej pa so »življenje«, »prava bit« in »življenje v izobilju« tudi nujne plati krščanskega odrešenja. Njihovo pravo razmerje v krščanskem smislu je kratko in jedrnato opisal Luter v svojem *Malem katekizmu*: »Kjer je odpuščanje grehov, tam sta tudi življenje in blaženost.«

In mi pravimo: Ne gre za odsotnost ideje greha v Indiji ali za odsotnost ideje »življenja« v krščanstvu, pač pa za načelni osni premik.

Os iskanja odrešenja je bila v stari Indiji takšna, kot jo ta navaja v eni izmed svojih starih molitev:

Asato mā sad gamaya.

Tamaso mā jyotir gamaya.

Mrityor mā ' mritam gamaya. (*Br.* 1, 3, 28)

To pomeni:

19 In brez dvoma smo povsem v zmoti, ko, denimo, mislimo, da si lahko pot do krščanstva utremo tudi iz naše »vrženosti v smrt«, iz skrbi zaradi smrti, ki je čisto profano in zunajkrščansko občutje. Rešitev iz golega »straha pred smrtjo« ni bila niti staroindijsko stremljenje k »amritamu«, k »nesmrtnosti«, in niti antično hrepenenje, da se znebimo »minljivosti«. To dvoje ni le golo zavarovanje življenja v obliki njegovega podaljševanja, temveč tudi iskanje nečesa povsem transcendentnega in iracionalnega, nečesa, kar je onstran smrti, vendar pa tudi onstran golega življenja v empiričnem smislu. V zvezi s tem glej tudi *Vzhodna in zahodna mistika*, str. 50 isl.

Iz nebivajočega me vōdi k bivajočemu,
iz teme me vōdi k svetlobi,
iz smrti me vōdi k nesmrtnosti.²⁰

Temeljni motiv palestinske religije pa je naveden v prabesedah *Svetega pisma*, ki jih izgovarja že Mojzes:

Bodite sveti, kajti jaz sem svet.

S tem smo se dotaknili tipične razlike obeh religij, ki se s tem niti ne odpravi in niti ne naredi za zgolj stopenjsko razliko, po kateri ena religija prav tako vsebuje kot spremljevalne momente motive druge religije in obratno: torej poznejša bhakti religija globoke ideje o odpuščenju in notranji prenovi in poznejša novozavezna in cerkvena religija globoke ideje o biti in nebiti, o minljivosti in »temu, kar ostaja večno«.

In ravno s tem je povezana – in se lahko zatorej obravnava šele na tem mestu – ugotovitev, da ideja »greha«, četudi ni dvoma, da bi bila odsotna tudi v Indiji, tu vendarle nikoli ne doseže takšne globine in teže, kot jo ima na Zahodu. »Quanti ponderis sit peccatum« – kaj takšnega ni bilo ob spremenjeni notranji strukturi mogoče presoditi niti bhakti religiji.

V zvezi s tem je poučno pogledati, kako težko je, denimo, v sanskrtu dati enakovredno nadomestilo za »greh«, »kesanje«, »pokoro«, in da se beseda »prerojenje« tu nanaša na nekaj povsem drugega, kot je »novo rojstvo iz duha«. (Punarjanma se tu usmerja ravno v zlo nenehnega obnavljanja bivanja v krogotoku samsāre.) Z besedo »greh« se bržkone prevaja beseda »kleša«. Kleša izvira iz kliš in pravzaprav pomeni »pritoževati se«. Kleša je pritožba, ki jo mora prestajati vezani ātman v svoji vezanosti na samsāro, je vse trpljenje in vsa beda posvetnega bivanja, ki ga neutrudno opisujejo vse indijske religije, vključno z budizmom. V uradni definiciji teološkega jezika pomeni kleša še zlasti skalitev duha,

20 Slov. prev.: L. Škof, *Besede vedске Indije*, Ljubljana, Nova revija, 2005, str. 35.

ki jo povzročijo občutja ugodja in bolečine, ki torej vežejo duha in ki jih preseže mukta. Tudi Īśvara je zato v prvi vrsti aklišta, saj je absolutno »nevezani«, kar pomeni, da se ga občutja ugodja in bolečine ne tičejo. Nasprotje »skalitve«, ki jo povzroči kleša, ni sanctitas, temveč serenitas, »spokojnost« iz vezanosti osvobojenega ātmana, ki jo ne skali ali premakne valovanje empiričnih čustvenih momentov, in ātman-brahman je tu prejkone serenissimum kot pa sanctissimum. Tudi ta serenitas je sicer neka povsem transcendentna, iracionalna, »numinozna« vrednota, ni pa »sanctum« v našem smislu. Tako je tudi z izrazom sat, bivajoč, ki ga kot prvega vsebuje zgornja staroindijska molitev. »Sad eva«, »zgolj bivajoč«, je najvišja hvala, ki jo lahko poklonimo Brahmanu. V svojem delu *Vzhodna in zahodna mistika* sem sicer opozoril, da to ni le ontološki predikat, temveč da sad vsebuje tudi neki vrednostni predikat. Je hkrati ideal. Toda priznanje »Tu solus sanctus« bi moralo biti tu občuteno povsem tuje in »neskladno s slogom«. Še več, bilo bi naravnost neprevedljivo. Pripadnik sāṅkhye kakor tudi pripadnik kevala-advaita v tej razliki nedvomno ne bi videla šibkosti, pač pa prejkone ravno prednost. Rekla bi: »Vaše poudarjanje »kesanja«, »občutja krivde« je antropomorfno in pomeni vnašanje čustvenih momentov v razpoloženske, ki bi nemara sodili v območje občevanja med ljudmi ali v pravno področje, vendar pa pripadajo »skalitvam«, ki jih je treba preseči. »Terroros conscientiae«, vrtajoče »kesanje«, »razbito srce« – vse to so kleše, ki so »psihične« in ne »duhovne vrste«, ki pripadajo manasu in ne pritičejo purushi ter znova in kar najmočnejše »vežejo« in ovirajo človeka. Vse skupaj sodijo v območje gune ,rajas', »vrvi«, ki nas veže in jo je treba raztrgati, če naj ātman doseže svojo svobodo. Prav nobenega dvoma ni, da je v bhakti religiji tudi tu znova prišlo do »konvergence izvorno različnih tipov«: kleša in aklišta se tu napolnita z globljimi vsebinami, Īśvara je tu »kopica kalyāna-gun«. Tudi to bi lahko natančneje prevedli le kot »plemenite, idealne lastnosti«. Vendar pa tudi tu nista bila odkrita poseben predikat

in popolnoma poseben termin kot je »svet«.

Enako velja tudi za izraz pāpa. »Carama–śloka«, osrednji verz iz *Gīte*, 18, 66, ki povzema svoje bistvo:

... māṃ ekam śaranam vraja.

Aham tvā sarva–papebhyo mokshayishyāmi. Mā śocah,

Garve sicer prevede kot:

... Poišči svoje zatočišče pri meni.

Osvobodil te bom vseh grehov. Ne skrbi.²¹

Tu uporablja izrazje našega krščanskega besednjaka, saj nima boljšega in ker se to še najbolj približuje temu, kar je mišljeno v tem verzu. Vendar pa se tu hkrati pokaže tudi pomanjkljivost, ki je lastna vsakemu prevajanju: tuji termini se hkrati napolnjujejo s povsem specifičnimi asociacijami in barvami, ki jih imajo besede lastnega jezika in lastnega duhovnega načina, zaradi česar postanejo nenatančni.

Nenatančna v tem smislu je že beseda »osvoboditi« kot prevod za ,muc'. Koren *muc nedvomno pomeni »odvezati«, »ločiti«, pri čemer je treba pripomniti, da goli prevod z »ločiti« namesto »osvoboditi« prav tako ni ustrezen. Kajti kakor naš »osvoboditi« ne bi ustrezal goli ločitvi nasploh, temveč pomeni ločitev v čisto specifičnem religioznem smislu, tako velja to tudi z muc, če se uporablja sakralno. Tudi tu je mišljena neka ločitev čisto posebne vrste. Vendar pa ne doseže krščanskega smisla. Kajti pri »osvoboditi« mislimo na ločitev v smislu »absolvere«, v smislu »absolucije«, se pravi v smislu oprostitev krivde greha in v smislu osvoboditve od vrednote, nasprotno samemu svetemu. Vendar pa *Gīta* ne govori o takšni osvoboditvi. In zato tudi pāpāni, od katerih se tu obljublja »ločitev«, niso »grehi« v strogem pomenu krivde, ki povzroča grizenje vesti, in »skrb«, za katero se Arjuna naj ne zmeni, pravzaprav ni Lutrov terror conscientiae. Śankara se v svojem komentarju tega mesta sploh ne trudi s smislom teh

21 Prim. prevod V. Pacheiner–Klander, n. d., str. 122.

nedvomno veličastnih besed, pač pa vnese teorijo o identiteti duše z Brahmanom, ki sploh ne sodi semkaj. Tudi Rāmānuja je daleč od tega, da bi temu mestu dajal kakršen koli smisel, ki bi ga lahko povezovali z našim osvobojenjem in grehom. O smislu tega mesta pove povsem ustrezno tole:

»Odvezal te bom od vsega ‚slabega‘, ki se ti je v času brez vsakršnega začetka (v času vseh tvojih dosedanjih bivanj) nakopičilo z neskončnim počenjanjem tega, kar se naj ne bi počenjalo, in z opuščanjem tega, kar bi bilo treba storiti, in ti je zdaj v napoto na tvoji poti k meni.«

To, o čemer je tu govor, je temna ovirajoča moč karme, »vi-ghne«, se pravi ovire »spoznanja«, ki je hkrati ovira preboju vere, zaupanja, ljubezni do Īšvare. Ta karma je s svojo vežo-čo silo, temelječo na izvornem obratu od Īšvare, nekakšen analogon idejam, ki jih naš verski nauk poizkuša izraziti v mitoloških simbolih »izvirnega greha« in »Adamovega padca«, saj vključuje tudi človekovo »naravno pogubljenje«, načelno neskladnost z idealom, ki pomeni hkrati sprevrnitev in samosprevrnitev. Vendar pa poudarek tu ni na »izvirni krivdi«, pač pa na »vežoči moči«, na bandhi.²²

Karma slabih del in določenosti je na Vzходу »moč, ki veže vsa bitja«. Te moči »adrishte« ne more omajati nobena človeška sila, nobena lastna sila. To zmore le večni »mukunda«, on, ki nam prinaša ločitev, in v svoji milosti obljublja, da bo to storil. Seveda nam ravno s tem izkazuje tudi svojo oproščajočo dobroto, svojo karuno.²³ Milostno spregleda napake in prestopke. Toda to, na čemer je tu ves poudarek, je preseženje popolne nemoči, in ne spravna oprostitev krivde kot »največjega zla« in vsega »slabega«.

Po drugi strani pa je »izvirni greh« tudi v krščanstvu nekakšna »vežoča sila«, je nezmožnost, nesvoboda in nemoč.

22 Prim. R. Otto, *Sünde und Urschuld*. Vierte Auflage, 1929, Leopold Klotz Verlag, Gotha.

23 Karuna je sanskrtski izraz za sočutje (op. L.Š.).

In osvoboditev je tudi tu razvezava silne »vezi« (pāśa). Še »slabše« od vse nemoči pa je tu breme same »krivde«. »Absolutio a paccatis« je tu kratko malo alfa, »ločitev« pa omega. In skladno z Lutrovim globljim uvidom je takšna ločitev od nemoči šele rezultat in učinek izkušenega in v globini srca dojetega absolutio.

Tudi Indija pozna želo vesti. Apostolove besede, da je bila Postava napisana tudi v srcih »ljudstev« in da so ti s tem, ne da bi tudi posedovali napisano izraelsko Toro, »sami sebi Postava«, bi bile seveda napačne, če bi bilo to drugače. Vendar pa je to ravno tako, kot smo rekli in kot je to nakazal Schleiermacher v svojem petem govoru o religiji: duh neke religije je odločilno določen z osjo, okoli katere ta religija niha, s svojim lastnim središčem, okoli katerega se zatem šele zbirajo vse ostale religiozne ideje, na katerega napotujejo in iz katerega dobivajo svoj posebni ton, celota pa svojo individualno »strukturo«. Iz kemično povsem enake lužine lahko nastaneta dva kristala, ki pa sta lahko zaradi svojega spremenjenega osnega sistema, zaradi različnosti oblikovnega principa, ki ju strukturira, bistveno različni tvorbi s hkrati povsem različnimi lastnostmi in simptomi. Lahko ju razbijemo, zmešamo, vendar pa ju ne moremo niti reducirati drug na drugega in niti iz zmesi njunih delov oblikovati novega kristala, enako kot z obrušenjem posebnosti tipiziranih religij in s sinkretizmom ne moremo rekonstruirati pristne religije. Zato ima Schleiermacher povsem prav s svojo trditvijo, da ni »postopnega« prehoda iz ene tipične religije v drugo, temveč da se lahko prehod vselej zgodi le per saltum. To velja tudi za razmerja med bhakti religijo in krščanstvom. Tu potrebna sprememba je globok notranji osni premik, ki je najjasneje razviden v primeru Ramabhāie. Vselej se zgodi kot notranja revolucija, četudi njene faze v zavestnem življenju niso razločno opisljive.

Ko hoče Goethe opisati skrivnost individualne oblike, pravi tole:

»... nobena sila ne razkosa
oblikovane oblike, ki se živa razvija.«

»Se živa razvija« – namreč »skladno z zakonom, po katerem se je pojavila«. To najprej naveže na oblikovanje individualne forme živega organizma in zatem še duhovnega individua. Nemara je njegova trditev preveč enostranska že samo za oblikovanje organsko živega, ki je spričo novih dražljajev novega okolja pravzaprav sposobno korenitih preusmeritev in ga ni mogoče opisati kot golega odvijanja povsem s seboj prinesene nespremenljive potence. In brez dvoma je skrajno enostranska, kar se tiče človeškega in osebnega bitja, ki je z vzgojo, vplivi življenja, zunanjimi duševnimi posegi in še zlasti na religioznem področju z »milostjo« in »prerobenjem« sposobno preusmeritev, ki niso bile predvidene v »zakonu planeta« in jih ta tudi ne preprečuje. Vendar pa je upravičeno opozoril na neko izvirno doto, ki zagotovo predstavlja načelo vztrajnosti, ki ohranja formo. In analogijo temu imamo tudi v velikih duhovnih oblikah, ki jim pravimo religije.

Zakon, s katerim se je v Indiji »pojavi« višja duhovna religija in ki kljub vsem neskončnim razlikam med posameznimi indijskimi šolami, usmeritvami, ločinami in iz Indije izvirajočim budizmom vztraja kot konstitutivno načelo vseh njih, je na svoj način veličastna in globoko religiozna intuicija »karme«, povezana z nenehnim ponovnim rojevanjem v krogotoku samsāre, in »moksha–dharma«, torej nauk o možni rešitvi iz takšne »vezanosti«. Bhakti religija napolni to moksha–dharma z idealom rešitve v osebno odrešenje v večnem in blaženem služenju ljubeči Īsvari in z njegovo rešilno prasādo. Njen moto bi se lahko potemtakem glasil takole:

Pogreznjeni ste v svet in vezani nanj. Jaz pa vas popeljem ven iz njega.

Povsem drugačen je seveda moto religije izraelskih prerokov, ki se, kot že omenjeno, glasi:

Bodite sveti, kajti jaz sem svet.

To je »zakon«, s katerim je »nastopila« izraelska religija. Ta njen »principium« se v Evangeliju napolni z idejo »Boga, ki išče grešnike«, s to temeljno Kristusovo intuicijo, ki je bila – uničujoč legalizem farizejstva – revolucionarna za farizejsko oblikujoče se judovstvo, vendar pa je predstavljala »izpolnitev« preroških zasnutkov, podanih v Prerokih in Psalmih. In zatem se – pod dražljaji, za katere je treba povedati, da so bili vselej »farizejske« vrste« – razvija naprej v Pavlovem boju proti »Postavi« za »milost«, v Avguštinovem boju proti Pelagiju, v Lutrovem boju proti mračnjaštvom, ki jih je povzročila srednjeveška teologija in praksa s svojim naukom o remissio peccatorum in o justificatio, ki je hkrati regeneratio et sanctificatio, gratiā solā, per fidem solam, in ostaja pri tem vselej tudi v svoji zadnji obliki, in sicer ravno »skladno z zakonom, po katerem se je pojavila«.

Iz samsāre in brahma–nirvāne se je razvila indijska problematika »bandhe in mokshe«. Iz pridige izraelskih prerokov o grehu in pokori pa se razvije povsem drugačna problematika Postave. Duša tu stremi k pravi »pravičnosti« in se trudi najti način za njeno odkritje. Na svoj način so to počeli tudi farizeji. Evangelij pride in izžene »farizejski kvas«, vendar le tako, da hoče bolje in pravilneje odgovoriti na njihovo lastno vprašanje, s tem da hoče pokazati »pravičnost, ki je boljša od farizejske«. Bog Evangelija ni Bog, ki rešuje iz trochos tēs genethliās, čeprav se ta izraz kot ne navaden in očitno tuje zvoneč hieroglif pojavi tudi v *Novi zavezi*, pač pa nam Jezusove prilike – ki predstavljajo to, kar je dejansko krščansko in povzroča njegov konflikt s tipizirajočim se farizejskim judovstvom – prikazujejo Boga, ki išče grešnika, ki se veseli, ko ga najde, in ga pokliče k sebi. In to je bil principium »Nove zaveze«, ki se nepogrešljivo in kot njen temeljni smisel ponovi v pavlinizmu in luteranstvu.

Naredimo kratko primerjavo (ki jo spremljala neizogibna in tu potrebna enostranskost):

Īśvara je odrešenik trpečih v samsāri in odtujenih svoji domovini. »Oče Jezus« pa je Odrešenik src, ki jih je razbila krivda, in posameznih vesti, ki jih sreča v Bogu.«

9. Ta razmerja se na poseben način odražajo v terminološki različnosti. »Vest« najdemo seveda tudi v indijski religiji. To, čemur pravimo vest, je v Indiji zajeto v pojmu »sāshin«, »notranja priča«. Sa-akshin izvira iz aksha, ki pomeni oko ali vid, sa je = z, s, con, syn. Sākshin je sestvo kot jaz v odvijanju psihičnih procesov, ki poseduje sovedenje, »syneidēsis«, conscientio o teh procesih. (Sākshin je na splošno priča, ki je neposredno videla dejanje nekoga ali pa zanj »ve« in lahko zato priča pred sodiščem.) Jaz kot »notranji sākshin«, kot notranji opazovalec, ve za svoja lastna stanja, občutja in odločitve ter za svoja dobra kot tudi slaba dela. In ta notranja priča je tudi tu, pred sodiščem duš, strah vzbujajoči tožnik, in sicer tožnik samega sebe. Tu imamo sicer tudi »vest«, ki izhaja iz reprodukcije syneidēsis, kar glede na etimon najprej pomeni tudi obče sovedenje o samem sebi. Toda le kdo izmed nas sploh še ve vse to? Izraz se je povsem osamosvojil. Niti najmanj nam ne pade na misel, da bi s syneidēsis v novozaveznem smislu in z vestjo v današnjem smislu sploh še razumeli ta obči fenomen notranjega samopoznavanja. In tako je v Indiji. »Vest« se tu ni ponazarjala kot poseben in edinstven fenomen in zato tudi nima termina, ki bi pripadal le njej. Fenomena vesti kot takega sploh ne omenja niti Yāmuna v svojih ostroumnih raziskavah o sākshinu, s katerimi polemizira s Sānkhijino šolo in njemu nasprotno advaito šolo.²⁴

V tem neopaznem dejstvu se zrcali razlika, ki jo lahko na kratko označimo s temi besedami: Krščanstvo je religija vesti per substantia, bhakti religija pa je to per accidens.

10. In tudi s tem smo stvar označili še vse preveč nepopolno. – Kristus, in v njem Bog,

24 Prim. moj sestavek v »Logos«, 1929, str. 169.

»je prišel, da bi nas spokoril. Veseli se, o veseli se, krščanski svet!« –

tako prepeva krščansko občestvo v svoji božični pesmi. Krščanstvo je več kot gola »religija vesti«, je namreč religija spravljenih in spokorjenih vesti.

To, po čemer se Kristus bistveno razlikuje od Krišne in Rāme, ni, da je »posrednik«, saj sta bila to tudi onadva. In tudi nauk o »inkarnaciji« ni posebna dogma krščanstva: nauki o inkarnaciji so bili namreč v Indiji prisotni že dolgo pred Kristusom. Najgloblje Kristusovo bistvo je, da je »spokoritelj« in vsi spekulativni nauki o njegovi osebi najdejo šele v tem svoj posebni smisel in hkrati teološko merilo svoje veljavnosti.

O »grehu« v svetopisemskem smislu sem govoril na drugem mestu in tu zgolj napotujem nanj.²⁵ Kar bi bilo treba podrobneje povedati o njem, presega okvir tega spisa, in zato

25 R. Otto, *Sveto*, str. 83 isl. in str. 233 isl. Moja knjiga o »svetem« je nastala kot rezultat poizkusov, da bi sebi in slušateljem mojih predavanj zagotovil dostop do te najgloblje izmed vseh krščanskih intuicij, ki sem jo v ortodoksnih konstrukcijah »naukov o spravi« videl tako nakazano kot zakrito in za katero se mi zdi, da je ni našel niti Ritschl v svojih poizkusih o »opravičenju in spravi«. Spoznal sem, da je »greh« v svojem najglobljem bistvu nedostopen za pojmovno teorijo. »Giljotina« – kot temu dobro pravi eden izmed mojih kritikov – je padla in to je zelo neprijetno dejstvo za vse racionaliste. Toda kar sem »dojel«, je bilo to, da v svoji največji globini pogosto »razumemo« to, česar ne »doumemo« in za kar nimamo nikakršne teorije ali, kot pravi Luter: »Boga ne moremo dojeti, ga pa lahko zato občutimo.« In meni se je zdelo, da svetopisemska pripoved o passio in passio magna ter tipa-joči termini Janezovega in Pavlovega evangelija ter Pisma Hebrejcem, in tu še posebej Heb 2,17 in 5,9, povsem zadostujejo, da se začuti to, česar ni mogoče doumeti. Vendar pa bi od treznega in ostroumnega »zgodovinarja religij« pričakoval, denimo, priznanje, da sicer ne more niti doumeti niti »občutiti«, kaj vidijo ljudje v tej »fantastični« vrednosti »greha«, da pa so seveda kristjani menili, da poznajo, še več, da so celo izkusili nekaj takšnega ter da se jim med vsemi njihovimi

upam, da bom lahko to storil kdaj drugič. Kar pa je mogoče reči tu in v zvezi z doslej povedanim, je najmanj tole:

Rekli smo, da tudi Īśvara »odpušča« in da se tudi njega prosi za odpuščanje. Toda njegovo odpuščanje je spregledanje prestopka, in sicer iz sočutja do prestajanja nesreče, ki si jo nakoplje tisti, ki stori prestopok. Je indulgentia, sočutna popustljivost, spregled in odpustek, ne pa krščansko »odpuščanje« s svojim globljim in že skoraj skrivnostnim zvenom. Kot lahko v zasebnih razmerjih drugemu sočutno odpustimo, kar je zagrešil, je podobno tudi tu v razmerju sočutnega in prijaznega Īśvare. Vendar pa tu ne poznajo »prekletstva« greha. Kajti h krščanskemu »grehu« pravzaprav pripadata »prekletstvo« in breme, ki ga prenaša vest, ki jo zadane to prekletstvo.

To so pogosto grajali kot »patološko«, vendar pa gre za nujen odziv duševnosti na bitje, ki ni le »sočutno« z bolečinami in »spravljivo« do napak in pomanjkljivosti, temveč se mora kot sveto bitje jeziti na kršenje svete zapovedi, ki se mora in – če naj govorimo človeško – bi se moralo odzivati ne le na napake, neumnosti in zablode, ki posegajo v zasebno ljubezensko razmerje, temveč tudi na bivanje in delovanje, ki posegata globoko v sfero svetosti, torej v sveto vrednostno sfero. To, kar se je pogosto grajalo kot šibkost našega tradicionalnega pojmovanja boga, namreč da je božje odpuščanje vezano »na objektivne pogoje«, kristjan pravzaprav spoznava kot pravilno. Kdor to spregleda, spregleda ravno dejstvo, da razmerje med človeštvom in večnim, svetim božanstvom po krščanskem pojmovanju ni »zasebno razmerje«. Bog je vezan na pogoj objektivne svetosti svoje zapovedi, kar pome-

»fantastičnimi odrešenjskimi dobrinami« tale zdi najpomembnejša. Še več, da očitno tipično krščanstvo ne obstaja več ali da obstaja le še v oslavljeni obliki, v kateri ne obstaja več ta »imaginarna« os njegovega verskega in izkustvenega življenja. Da je indijsko-arijska religija povsem »brez« takšnih »judovskih praznoverij«, je trdil že Deußen, tako da je vsaj ta njegova trditev popolnoma pravilna, pa najsi bo njegova interpretacija vedānte po Schopenhauerju še tako sporna.

ni, če naj uporabimo prvotne, primitivne izraze, da je varuh svetega reda, ki, četudi obstaja po njem, vendarle nikoli ne obstaja po njem tako kot, denimo, zasebna postavitev nekega zasebnega bitja, ki lahko v njem povzroča napetosti ali popuščanja. Bog ne more »popuščati«, če to popuščanje ni hkrati »pokora«, torej brisanje in odpravljanje objektivne sprevrženosti. Njegovo odpuščanje mora biti takšno, da ne odpravlja »sodbe«, pač pa jo izvršuje kot doživljanje »prekletstva greha«, kot dovršitev *terrores conscientiae*, tako da je grešnikova samoobsodba na splošno šele zdaj polna predramljenega in kar najglobljega kesanja in pokore, medtem ko ga z odpuščanjem hkrati iztrže iz obupa: torej kot obsodilno vrženje ob tla in hkrati kot tolažilna postavitev pokonci.²⁶

Pokoravajoča milost je najprej ravno »prekletstvo«, občuteno v največjih globinah duše. In pokoravajoča milost se zgodi Petru, ko prosi: »Pojdi od mene, Gospod, ker sem grešen človek!« Pri tem gre za prošnjo, za katero je gotovo, da ravno zato, ker vsebuje to izkustvo, ne bo uslišana. – Zakaj in kako Kristusova podoba, besede in dela, zakaj še zlasti s svojo poslušnostjo vse do smrti, kot pričajo o tem vsa krščanska doživetja, sprožajo in predramljajo takšno doživetje z njegovim tremendumom in fascinansom, od kje črpajo, če naj uporabimo besede P. Neffa,²⁷ to »čarovno oblast« nad duševnostjo in vestjo: vse to se izmika vsaki »pojmovni« teo-

26 In to se zgodi z našo odločitvijo. Mi namreč ne odločamo, pač pa se o nas odloči.

27 Tu bi želel opozoriti na razpravo Paula Neffa, *Religion als Gnade*. Töpelmann, Gießen, 1927, v kateri se mi zdi najzanimivejše to, da brez vsakršne očitne povezave s teološkim strokovnim delom izhaja iz povsem izvirnega izkustva. Naslov razprave je sporen toliko, kolikor se zanj zdi, da predpostavlja, da je to, kar hoče knjižica prikazati, »religija nasploh«. To pa ne drži, saj tedaj hinduizem in budizem ne bi bila religija. Os, okoli katere niha tudi ta knjižica, je, nasprotno, središče krščanske religije in ne religije nasploh. Za obče poizkuša narediti nekaj, kar je nekaj povsem posebnega. – Ta razprava je – še zlasti kot neposredno izkustveno pričevanje – poučna še z nekega

riji. Čedalje večja je piramida dogmatskih konstrukcij, katere temelj je ta ineffabile. Nemara je iz slame. A kljub temu je za krščanski verski nauk najbolj značilno, da se vedno znova kosa z »locus de reconciliatione«.

S tem problemom pa se krščanska teologija najmočneje razlikuje od teologije bhakti religije, še več, od vse indijske teologije nasploh. Kajti Indija ne pozna »spokoritelja«, ne pozna Golgote in prav tako ne pozna križa. In v vsem tem ne more videti nič drugega, kot »judovske ostanke«, nič drugega kot rajas in tamas.

★ ★ ★

drugega vidika, saj gre namreč tu za prehod v »mistiko« ravno iz omenjenega momenta. Kaj je mistika? Drugje sem že poizkušal pokazati, da je mistika tako zelo raznolik fenomen, da se zdi kratko malo nemogoče zanjo podati neki obči pojem, ki bi definiral njeno bistvo. Določitev mistike se pravzaprav izmika »pojmovni« natančnosti in njeno bistvo je mogoče dojeti le »intuitivno«. Seveda pa ima tudi neki zunanji, formalni kriterij, ki sem ga prav tako omenil: s tem se sicer ne definira njeno »bistvo«, pač pa se daje nek zunanji razpoznavni znak njenega obstoja. Ta razpoznavni znak je zavračanje pojmovne določljivosti samega religioznega objekta, zavračanje, ki nastopa zdaj tiho, zdaj glasno in sem in tja skoraj strastno. Kaže se v tem, da se tudi sredstva religioznega upodabljanja občutijo kot nezadostna za popoln izraz, da postajajo težko dojemljiva, da na splošno prodirajo v področje nenavadnega in tega, kar je za naš ratio »posebnega«, da se bližajo »iracionalnemu«, »mirumu«, ali pa povsem prehajajo vanj in zatem postanejo goli »ideogram« iracionalnega. In tako je tudi v tej razpravi, ki se pravzaprav z določeno zadržano strastnostjo upira vsaki racionalni dojemljivosti nasploh. Za pisca bi moralo biti povsem in izključno »mistično« ravno to, čemur pravimo »pokoravajoča milost«, še več, sama religija. – Svoje pojmovanje, ki v tem pogledu odstopa od tega, sem prikazal v opombi na strani 121 knjige *Sveto*.

ZAKLJUČEK

Ko smo v Vrindavani, Betlehemu Krišnovega kulta, šli v veliko svetišče Višnu–Nārāyane, nam je neki trgovec za svojo skromno prodajalno ponudil njegove predmete. Med njimi so bila posvečeni znaki Višnuja, *Gīta* in drugi sveti spisi Indijcev. Med kopico indijskih knjig sem našel tudi zvežčič z nenavadnim naslovom. To je bil Evangelij po Luku. »O kom pripoveduje ta knjiga?« – »O Jezusu. On je zadnji Višnujev avatār.« Tako mislijo mnogi v Indiji. Toda neki drugi Indijec mi je rekel nekaj povsem drugačnega: »Mar niste Arijci, kot smo mi? Zakaj ste zapustili starega boga Arijcev in sledili Judom? Kdaj se vrnete k svojemu pravemu bogu?«

Čakam dan, ko bo v Indiji prevladalo to razpoloženje ter bo Indija spoznala in poudarjala kontrast, ki obstaja med njeno in našo religijo, dan, na katerega sem opozoril že v svoji knjigi o Višnuju. Veselo ga bom pozdravil. Šele tedaj se bosta razjasnila situacija in dejansko stanje. Odločitve v boju, ki bo nastal, pa ne bo prinesla a priori teoretična spekulacija o »absolutnosti« ene ali druge religije. Z nobenim a priori načelom ni mogoče logično izsiliti in prav tako ni mogoče nasprotne strani z nobenim obojestransko priznanim občim in vrhovnim pojmovnim pravilom logično prisiliti v priznanje, da grešnikova spokoritev ni del »judovske mitologije«, temveč nekaj »resničnejšega« kot rešitev ātmana iz vezi samsāre v udejanjenje in svobodo v skupnosti z »Najvišjim purusho«. Gre za drugačno »daršano«, za drugačno gledanje, za drugačno »oko«. In če naj se zgodi sprememba, se mora najprej odpreti drugačno oko.

DODATEK

1. SKRITI BOG IN BOG BHAKTOV
(K strani 44)

Nasproti temačnemu Bogu, za katerega ne veljajo nika-kršna pravila in nikakršen zakon, torej nasproti bogu nesmotrne, iracionalne onnipotence, ki ga oznanja stara saga o Draupadi, zagovarja Yudhishtira boga bhaktov, s tem da se nasproti temu tudi njemu samemu nedoumljivemu bistvu »skrivnostne moči« sklicuje na vero, besedo in razodetje in pri tem uporablja že vse termine poznejše bhakti religije. Nekaj odlomkov iz vanaparvana 30 in 31 *Mahābhārata* sem prevedel že v svoji knjigi *Vishnu-Nārāyana*, kjer sem poizkušal posnemati verze tega besedila. Ker se pri tem vselej neizogibno izgubi del ostrine osnovnega besedila, bom tu poizkusil dobesedno podati nekatere glavne dele, pri čemer se bo po drugi strani seveda znova izgubila silovitost vezane besede in njen preroški značaj. – Potem ko Draupadī razburjeno izrazi svoje nerazumevanje poti, ki jih ima bog s pravičnim kraljem, nadaljuje, sklicujoč se na staro pojmovanje bistva božanstva, ki ji je nekoč prišlo na uho, vendar pa doslej o njem ni razmišljala, zdaj pa se ji je znova vsililo z vso silo. Da to verovanje ni le njeno osebno pričevanje o nenadnem obupu, ki se je porodilo iz konkretne situacije, temveč obče razširjena, temna podlaga in nemara celo pratemelj indijske religije, potrjuje dejstvo, da ga avtor te epske pesnitve ne navaja kot Draupadinega lastnega mnenja, temveč kot »prastaro sago«.

S to temačno prareligijo se bojuje mlajša bhakti religija. In z njo se – nemara celo istočasno – bojuje tudi Buddhova religija. Pri tem jo ženejo enaki motivi kot Yudhishtiro, namreč zanimanje za svobodno odgovornost, veljavnost moralne zapovedi, pravično delovanje moralne ureditve sveta in možnost »odrešenja«. Vendar pa daje povsem drugačen

odgovor kot bhakti religija. Sprejema namreč tezo »prastare sage«, da Īsvara ter vsemogočnost in vseučinkovitost, ki sta brez vsakršnega smotra in zakonitosti, nujno spadajo skupaj, in ker se ta ideja ne sklada s svobodo, odgovornostjo in doseženjem odrešenja, kratko malo zavrže Īsvaro. To je smisel »ateizma« budističnega nauka. In ta smisel neomajno ohrani vse tja do najpoznejših izpodbijanij teizma, in sicer tako v hīnayāni kot tudi v mahāyāni. Če bog obstaja, je ta bog bitje z neomejeno močjo, vsemočjo in edino močjo. Vendar pa sta tedaj odgovornost in plačilo nesmiselna in zaman je tudi vsako učenje o »odrešenju«. Nenavadno samoumevnost, s katero za Lutra spadajo skupaj deus absconditus, vseučinkovita in edino učinkovita »omnipotentia« in »praedestinatio«²⁸, najdemo tudi pri budistih, in ravno zaradi nje ti zavračajo tudi vsako idejo boga.

Toda vrnimo se k porajajoči se bhakti religiji. Draupadī pravi:

21. V ta namen pripovedujejo prastaro sago (itihāsam purātanam):

Gospod je gospodar sveta in ne vi.

22. Resnično, le Stvarnik daje vsem bitjem vse, ljubezen in trpljenje, blagor in gorje,

le On, Gospodar (Īśāna), s tem ko pusti vzkaliti semenu, ki ga je vrgel v ‚polje‘ (namreč slabo ali dobro dejanje, ki ga je nekdaj pustil storiti).

23. Kot si spreten lutkar izdelava leseno lutko in ji premika zdaj en, zdaj vse njene ude, tako tudi On počne s temi stvaritvami.

24. Podobno kot prostor tudi on (vseučinkujoče) prežema vsa bitja ter jim dosoja dobra in slaba (dela).

25. Kot ptica, privezana na vrv, je tudi ta (človek) neprosto-voljno priveden semkaj, in s tem ko je v Božji oblasti, ni niti sam svoj gospodar niti gospodar drugih.

26. Podobno kot biser, skozi katerega (proti njegovi volji) potegnemo nit, podobno kot bik, ki mu skozi nos potegnemo vrv,

28 Praedestinatio za razliko od electio. V zvezi s tem razlikovanjem prim. *Sveto*, str. 122.

mora tudi on slediti Stvarnikovemu ukazu, ga izpolnjevati in pustiti, da ga povsem določa.

27. Niti trenutka lastne usode nima človek in je podoben drevesu, ki se podere na bregu in pade v sredino reke.

28. Kar se tiče njegovega blagra ali gorja, gre kot slep, nemočen suženj v nebesa, pade v pekel, kot pač hoče Gospod.

29. Kot se morajo konice trave obračati po silni moči vetra, se tudi vsa bitja obračajo po Stvarnikovi (vse)mogočnosti.

30. (Skrivaje) se mudi vprežen zdaj v dobro, zdaj v slabo delo, vstopa v ustvarjena bitja (v katerih najde svoje ‚skrivališče‘), tako da ga nihče ne more pokazati, rekoč: ‚Glej, tu je.‘

(Do sem je videti, da sega saga. Draupadi nadaljuje:)

31. Samo kavzalno pogojeno (hetumātram, brez finalnosti smiselnih smotrov) je to Stvarnikovo telo (namreč svet), ki mu pravimo tudi »polje«, s čimer – vseprežemajoč (in vsemogočen) – dopušča dela z dobrimi in slabimi rezultati.

32. Poglej, kako kot Gospod uporablja to svojo čudežno moč, On, ki bitja tolče z bitji, potem ko jih je zasleplil s svojim čudežem.

33. Drugače (kot praviš), so modreci, ki so nekdam uzrli resnico²⁹ (namreč oznanjevalci stare sage), gledali bitja. Drugače (kot trdiš), se ta bitja poganjajo naokoli, namreč kot (nepredvidljivi) sunki vetra.

34. Povsem drugače (kot trdiš), se obnašajo purushe, zdaj so to, zdaj ono (tako da odpade njihova identiteta s samim sabo in s tem tudi možnost pravične usode).

35. Povsem drugače (kot praviš), ravna Gospod z bitji: oblikuje jih in preoblikuje (vendar ne po zakonih, temveč po lastni volji).

29 Bralec naj upošteva, da se Draupadi tudi glede stare vere sklicuje na vidce in učitelje. Zanje pa ta bog vseučinkovitosti, ki ne pozna nika-kršnih zakonitosti, zagotovo ni bil tako kot zanjo mučen problem, pač pa samoumevnost prvotnega »občutja kreaturnosti« (glej *Sveto*, str. 78) in »tremenda majestas« (glej *Sveto*, str. 31). Njegove oznake kot iśāna, prabhu, bhagavant, deva, dhātar, pitāmaha so jim hkrati vrednostni predikati, ki pričajo o strahospoštovanju numinoznega strahu. Ta bog postane verski problem šele v novem stanju novega rodu. Glej o tem v nadaljevanju.

36. Še več, tako kot les tolčemo z lesom in kamen s kamnom ter železo režemo z železom, pri čemer (sta oba, instrument in objekt) povsem pasivna in brez vsake namere,
36. tako ravna tudi On, Vzvišeni, Bog, sam po sebi bivajoči, pravzrok: bitja tolče z bitji, potem ko jih je naredil za svojo masko (chadma).
37. Združujoč in znova razdružujoč, ravna joč po lastni volji, se Gospod, Vzvišeni, igra z bitji kot otrok s svojo igračo.
38. Stvarnik z bitji ne ravna kot njihov oče ali mati, pač pa se jih loteva le, kot da bi bil ves besen. In enako kot on počne tudi ostalo krdelo (nasilnežev, kot je Duryodhana).
39. Plemenite, disciplinirane vidim osramočene, oropane še zadnje časti! Neplemenite pa vidim sredi sreče. Zmedeni so moji čuti!
40. Tebe moram videti v tej stiski in Duryodhano v izobilju! Grajam Stvarnika, ki dopušča takšen nepravičen ugled tej osebi.
41. Ko Stvarnik daruje srečo temu Duryodhanu, kršitelju zakona, lopovu, roparju, pokončevalcu vere, mar ne postane tedaj (te vprašujem) tudi sam »sad« tega svojega (slabega) dela?
42. Ko se storjeno delo drži samega storilca in ne pripade nekemu drugemu, se s takšnim slabim dejanjem (kot je izkazovanje naklonjenosti zločincu Duryodhanu), omadežuje tudi sam Bog.
43. (Ker tega ne priznavaš) sploh ne velja pravilo, da gre zlo, narejeno z nekim delom, pripisati storilcu tega dela: Tedaj velja torej edino sila! In nesrečni so torej ljudje, ki nočejo ali ne morejo delati sile! –

Yudhishtira ji odgovori z dolgim govorom, ki ga sklene s temi besedami (razdelek 31, V. 40):

40. Naj se razblini tvoj dvom kot megla (ki jo razžene sonce). (Na podlagi doslej povedanega) vedi: »Vse (kar se tiče Boga in vere) obstaja (v resnici) in zato opusti predstavo ‚nāstik‘ (se pravi njih, ki zanikajo onostransko odrešenje).
41. Boga, Stvarnika bitij, ne zavrži, temveč ga, nasprotno, spoznaj. Časti ga in ne dovoli več, da se v tebi porodijo misli dvoma.
42. On, po čigar milosti smrtnik vstopi kot njegov bhakta v

svobodo smrti, je najvišje (absolutno) božanstvo (uttamā devatā)!³⁰ Zato ga, o Draupadī, ne obrekuj več.«

Milost, bhakti, milostna beseda, sklicevanje na višje razodetje, vse to so sredstva, s katerimi se mlada bhakti religija zavaruje pred grozo občutja starega boga, kakršnega oznanja stara saga. Pripadniki sāṅkhya, buddhe, jainisti so se ga branili tako, da so kratko malo zavračali Ísvaro, pri čemer so vsi to počeli iz podobnih motivov in s podobnimi razlogi; častilci Krišne, med katere sodi tudi Yudhishthira, pa najdejo drugačno pot.

S tem ko hodijo po poti bhakti, postopno izgine stari mračni bog (ki ga vendar še tudi Draupadī imenuje »Vzvišeni«, skoraj povsem pa izgine pred svetlo podobo boga (pred »facies revelata« kot pravi Luter). Vendar pa se to zgodi šele v poznejšem razvoju. Kajti v *Gīti* je še povsem prisoten kot temno ozadje in podlaga, ki se sredi bhakti religije *Gīte*³¹, v 11. poglavju, v vsej svoji stari strašni veličini in mogočnosti nenadoma pojavi za milostnim bogom, da bi se zatem na koncu v »carama–śloki«, podobno kot pri Lutru, znova zabil v svojo besedo milostne obljube (prim. *Sveto*, str. 131 isl.). In vzporednica med Vzhodom in Zahodom obstaja tudi v tem, da se ti globoki temelji luteranskega občutja Boga v poznejšem razvoju izgubijo, racionalizirajo in antropomorfizirajo tudi v protestantskem oznanjenju.

Opozoril sem že tudi na analogije med Jobovo knjigo in tem »numinoznim« občutjem boga. Omenjeno »zavarovanje« je pri Jobu za razliko od indijske zgodbe v tem, da se »pomiritev« mučnega dvoma najde ravno v doživljaju veličine ustvarjalne čudežne sile, veličine, ki presega vse pojme in vsako merilo racionalne preračunljivosti.³²

30 Deitas absoluta je ravno šele kot milostni bog in ne kot terribilis absconditus.

31 Glej *Sveto*, str. 225.

32 *Sveto*, str. 111 isl.

Draupadina »stara saga« je poučna tudi glede nekega drugega vprašanja. Zagovorniki »pramonoteizma« trdijo, da je na začetku razvoja religioznih idej obstajalo verovanje v boga stvarnika sveta, ki je bil hkrati bog morale in pravičnosti, in da se je to verovanje pozneje zbrisalo. Ta navidezno supranaturalistični nauk o »prarazodetju« se ob podrobnejši analizi pogosto ne izkaže za nič drugega kot racionalistično teorijo: pračlovek je s pomočjo zdrave pameti in z uporabo kavzalnosti prišel do zaključka o enem samem, vsemogočnem vzroku sveta. Resnično v tej predpostavki pramonoteizma je, da se je občutje mračnega boga v človeštvu verjetno pojavilo veliko prej, kot običajno domnevajo »teoretiki evolucije«. Na skrivno »prastaro izročilo kaže tudi Draupadina »saga«. Toda vera v boga, o katerem priča ta saga, izgleda zelo drugačna od vere pramonoteistov in zagotovo ni nastala iz racionalnega zaključka. Ne vsebuje zaključkov, temveč pradoživljuje onstransko večnega, in sicer kot nečesa povsem iracionalnega in numinoznega, kar presega vsako človeško pojmovanje in sklepanje. Pojav tega občutja boga pa se izmi-ka³³ vsaki genetični »razlagi«. Na ta način veliko bolj ustreza religioznemu pojmu resničnega »razodetja« kot pa podmena Adamovega racionalnega razumskega zaključka, ki vendarle ravno izključuje »razodetje«. S svojo nepojasnljivostjo naravnost izziva religiozno idejo aktivno »razodevajočega se« prodiranja numinozno transcendentnega v doživljajski svet starih časov.

Da se takšno doživljanje odvija le v posebej za to primernih in odprtih, se pravi v izbranih posameznih dušah, predpostavlja tudi staro poročilo, ki se tudi za svojega išāno sklicuje na »vidce, ki zrejo resnico« (glej verz 33). Zanje pa ta bog vzvišene in izključujoče svemogočnosti,³⁴ ki mu na stra-

33 Kot sicer že tudi njegova »neizdelana« prehodna oblika, namreč doživljanje »grozljivega« v tipični razliki od golega elementarnega strahu.

34 Se pravi »kismet«.

ni bitja stoji nasproti le ponižno predajajoča se odvisnost,³⁵ še ni, tako kot za Draupadī, predstavljal mučnega problema. Takšen je lahko postal šele, ko je posameznik, za razliko od prejšnjih časov, začel opazovati sam sebe s svojo individualno usodo in svojim individualnim pomenom, ko je kolektivni subjekt skupine prodril v individualne subjekte, z vso individualno zmoto ter vsemi individualnimi slabimi in dobrimi dejanji. V takšnem stanju je oni bog lahko in moral postati problem, mučni Jobov problem, ki ga je poznala tudi Indija.

Da je tedaj v takšnem stanju namesto do zloma in postopnega izginotja ideje boga prišlo do nove stopnje v boga verujočega stališča, je za golo »zgodovino religij« preprosto, ireduktibilno dejstvo z vso nepojasnljivostjo vsega čisto dejanskega. Za krog tistih, ki so se jim porodile takšne rešitve, pa je to seveda čisto »razodetje«: vendar ne razodetje z razglabljanjem ratia, temveč po novih³⁶ višjih vidcih, po njihovi ārsham pramāni in novi daršani nove »vere«.

To, kar se je v Indiji porajalo če že ne kot »prateizem«, pa vsaj kot prastari teizem numinozne veličastnosti in absolutne vseučinkovitost, se nemara kaže tudi na drugih področjih religioznih začetkov. Raziskovanje splošnejših sledov tega starega Íšvara, ki še ni gospodar bhaktov, vendar pa je že mračni vsemogočni bog religije občutja ponižnih bitij, bi predstavljalo posebno nalogo. Tako se mi, denimo, vzhodnjaška »vera v kismet«³⁷ ne zdi niti pozni sad razširitve mohamedanstva niti goli »fatalizem«. Kajti goli fatalizem je kratko malo »aniśvara« (brez boga), kismet pa je – enako kot vera »stare sage« – kratko malo »sa-íśvara« (z bogom). Fatalizem je resignacija, pravi kismet z islamom pa ponižnost.

35 Kot »islam«.

36 Starim modrecem, na katere se je sklicevala Draupadī, Yudhishthira postavi nasproti vidce, ki jih »je vendarle sama videla na lastne oči« in ki so delno njeni sorodniki, denimo, Mārkandeya, Vyāsa, Maitreya. 11. in 13. verz.

37 Kakor tudi sama ideja »islama«.

2. POKORA IN SPRAVA (K strani 101)

Ko Izaija stoji v svetišču pred Bogom in gleda Svetega (Iz 6), reče: »Gorje mi, izgubljen sem, ker sem mož z nečistimi ustnicami.« Tedaj prileti k njemu eden izmed serafov, ki drži v roki žerjavico, ki jo je s kleščami vzel s (svetega) oltarja, se z njo dotakne njegovih ust in mu reče: »Glej, tole se je dotaknilo tvojih ustnic, tvoja krivda je izbrisana, tvoj greh je odpuščen.« Izaija zdaj lahko in sme stati pred Bogom. Sprevrženost, ki ga je izključevala iz skupnosti s Svetim, je izbrisana. Izaija je »očiščen«, pri čemer je to očiščenje še nekaj več in nekaj drugega kot gola deklaracija odpustitve prekrškov. Najvišja človeška analogija temu je »oproščenje«, ki pa je le nezadostna analogija temu dogodku, ki se vrhu tega odvija v sferi, ki je povsem drugačna od racionalne sfere naravne in človeške oprostitev žalitve in odpusta krivde. Tiči namreč v povsem iracionalni sferi numinozne normalnosti in nenormalnosti, ki ju ni mogoče reducirati na gole racionalne in npravne vrednote in ju lahko razume (ne pa tudi »dojame«) le tisti, ki razume »Sveto« v njegovi posebnosti. To spravo izvrši sam »Sveti«, in ne kdo drug namesto njega. On sam »pokriva«, oprošča, posvečuje, daje pravni pokrov, pokrivalo, brez katerega ga ne sme »videti« nobeno bitje, ne da bi preminilo. Za vse to uporablja »sredstvo«, hilasterion, v tem primeru dotik s predmetom, ki pripada Njemu, ki sodi k Njemu in se nahaja v sferi »svetosti«: Z žarečo žerjavico s svetega oltarnega kamna izbriše »nesveto« z Izaijevih ustnic. Kar se zgodi tu, ni »kontakt«, dotik, ki ga Sveti s posvečujočim sredstvom vzpostavi s samim sabo, pač pa gre za dogodek, ki ni za racionalno odpustitev z oproščenjem uporaben niti kot prisposoda, ki ostaja povsem »nejasen« za racionalno presojo in ki ga »grešniki« tudi danes razumejo prav tako globoko, kot ga je razumel Izaija.

Za občestvo Nove zaveze se »sredstvo« zamenja s »posrednikom«. To občestvo hkrati tudi ve, da so vsa hilasteria,

vsa sredstva pokore iz davnine zgolj odsevi in nepopolni simboli prave pokore, ki ne poteka več s predmetnimi sredstvi, temveč v »kontaktu« z izbranim po Bogu, s tistim, ki s poslušno predanostjo sledi Bogu vse do križa in ki ga tako »Sveti Bog« dopolni in zveliča. Stara primitivna ideja pokore postane tu »poduhovljena«. Vsak predmetni prenos in vsa predmetna sredstva se umaknejo ideji osebne poslušne predanosti, ki sega vse tja do najglobljih preizkušenj pokornosti. »Kri« tega »jagnjeta« ne spokorjuje z ritualno magično silo kot daritvena kri »ovnov in telet«, pač pa zato, ker je prelitje te krvi najvišje dejanje iskrene poslušnosti, ki se ga mora naučiti tudi sam posrednik – kot je zapisano v Pismu Hebrejcem – in v katerem tudi sam posrednik postane dopolnjen. In »kontakt« s tem pokoravajočim objektom je tu osebni duhovni kontakt verujočega zaupanja, verujočega iskanja skupnosti, verujočega sledenja. Toda stara ideja pokore ostane popolnoma ohranjena navkljub vsemu poduhovljenju, pri čemer ne postane pojmovnemu razumu nič bolj »jasna«. Za naše dožemanje ostaja skrivnost, ki jo nikakor ni mogoče teoretizirati in jo je treba z vidika njene vsebine kar najgloblje doživeti, skrivnost, ki po drugi strani postaja toliko nedoumljivejša, kolikor globlje se doživlja. Napaka naših ortodoksnih »naukov o spravi« ni bila v ohranjanju nekega »mitološkega ostanka«, pač pa v tem, da niso več razumeli izrazja stare sakralne mistike daritvenega kulta in so ga prenašali v sfero jurisprudenc, kar se je dogajalo povsem v čisto numinozni sferi, ki jo predstavljajo hilaskesthai, hilasterion, torej čisto in nečisto v sakralno numinoznem smislu, še več, v tem, da na splošno ponujajo teorijo za nekaj, ki je zato, ker je povsem iracionalno, nujno neteoretično in pravzaprav sploh ne bi smelo nastopati v sferi teorije, kar mora v celoti ostati v območju čistega občutja, se izražati le v molitvi in himnični pesnitvi ter zakramentu, sicer pa ostati čim bolj nemo in neopazno.

Slednjo napako delajo pravzaprav tudi tisti, ki se čudijo, da Jezus v svojem lastnem oznanjenju o sebi ne govori kot

o mučeniku, da »teorije pokore« nastopijo šele v »teologiji praobčestva«, šele s svetim Pavom in poznejšimi učenci in da je bilo treba priti do nenaravne podmene, da je lahko bilo vse Jezusovo delovanje v času pravzaprav zgolj delovanje predhodnika zase kot nekoga, ki bo nekoč umrl na križu, tako da pravi evangelij pravzaprav nastopi šele z apostolovim oznanjenjem. Toda mar so fragmentarne aluzije in termini iz starega Pavlovega in Janezovega daritvenega jezika zares »teorija«? So več ali nekaj drugega kot to, kar se mora ne le za ljudi, ki so živeli v starem (domnevno »mitološkem«) predstavnem svetu izraelskega pojmovanja greha in pokore, temveč za prav vsakega »grešnika« nasproti temu življenju in stremljenju iz samega bistva stvari nujno pokazati kot izraz občutja? In naprej. Mar pričakujemo, da so prvi »cestninarji in grešniki«, ki so se zbirali okoli »Svetega Boga«, morali »vedeti«, kakšen bo učinek njegove bližine in njegovega dotika na njihovo vest? Ali da je sam moral »vedeti«, kakšna je oprostilna moč njegovega pojava za njegove naslednike ali da je moral o tem razmišljati in teoretizirati? In slednjič ni tudi učinek na križu umirajočega kvalitativno nič drugačen, kot je bil njegov učinek tedaj, ko je še živel. Kdor je k njemu prišel in od njega odšel verujoč in razumevajoč, je doživel to, kar je doživel Izaija, ko se ga je dotaknil Jahvejev kamen. Na križu »consummatum est«, kar je bilo že tudi smisel tega življenja. Peter ni doživel tega, kar je doživel Izaija, šele tedaj, ko je Kristus umrl, temveč tedaj, ko se mu je vrgel pred noge s prošnjo: »Pojdi od mene, Gospod, ker sem grešen človek!« in ta prošnja mu ni bila uslišana.

Pravijo, da v očenašu prosimo za oproščenje brez sklicevanja na kakršno koli spravo. Vendar pa se pozablja, da ta molitev ni »univerzalna molitev«, temveč občestvena molitev mesijanskega poslednjega občestva, poklicanega k »Novi zavezi«. Ustanovitev zaveze in občestva pa sta »odrešujoči« izbirni dejanji božanstva, s čimer se del človeštva odtegne profanosti, se »posveti«, »očisti«, »spravi«, in mesijanski posrednik teh dejanj ter navezava nanj so eo ipso to, kar

so bili hilasteria ob ustanovitvi Stare zaveze in ohranjanju tega občestva zaveze z Bogom. »Divina institutione formati audemus dicere« – tako uvaja maša molitev očenaša. S tem nakazuje, kar je za vsakega kristjana intuitivno samoumevno, namreč to, da je očenaš vse prej kot samoumeven. Sklicujemo se na cestnarja v svetišču, ki moli svoj »Bog, bodi milostljiv meni grešniku,« ne da bi vedel za pokoro. Vendar pa spregledamo, da je tudi cestnar šel molit v tempelj, torej da naivno in instinktivno, podobno kot »praobčestvo« in sveti Pavel, živi v sakralnih občutjih svojega časa in išče kraj spravne prisotnosti, ko ga tlači krivda. »Spravna prisotnost« pa je smisel Kristusa, tako v njegovem življenju kot na njegovem križu. Le da je tu neki »več«, kot so svetišče, ovni in teleta.

3. IDEJA IZVIRNEGA PADCA (K strani 59, točka 4)

Kot lahko razberemo iz verzov na strani 59, imamo tudi v Indiji idejo izvirnega padca duše iz njenega idealnega, od boga hotenega stanja zaradi praprestopka. Preteklik »ker sem te zapustila« opisuje ta »padec« kot nekdanje časovno dejanje preteklosti, podobno kot »prapadec« opisujemo s podobo rajskega mita kot »nekdanji« padec, kot dogodek v časovnem nizu dogajanj. Oba nauka postopata tako, kot sem pokazal na strani 9 svoje knjige *Vzhodna in zahodna mistika*, namreč tako, da se na sebi »načelno« razmerje slikovito nakazuje s časovnim razmerjem. Ko, denimo, Eckhardt pravi, in principio creavit Deus mundum, dejanje stvarjenja zanj ravno zato ni dejanje v preteklosti, saj Bog in njegovo delovanje nista v času, pač pa sta »načelno razmerje« med creatorjem in creaturo, pri čemer se vsak trenutek v časovnem nizu prav tako neposredno nanaša na Boga kot, denimo, njegova začetna, prva točka. (Enako pravi tudi Luter v svoji razlagi prvega člena.) »Padec« je padec »in principio«. Principium je dobesedno časovni termin, vendar pa nastane v šolskem

jeziku iz tega nekaj drugega: »Načelno« ali z vidika njegovega načelnega bistva je človek padli. To dejstvo se v Indiji še veliko razločneje svetlika skozi preobleko kot na Zahodu. Kajti tu se ve in hkrati trdi, da je enako kot stvarjenje, ki nima časovnega začetka, temveč v neskončnem nizu sega nazaj v preteklost, tudi potovanje od boga odpadla duše v samsāri brez časovnega začetka. Če naj uporabimo Kantove besede, »padec« ni posamični časovni dogodek, pač pa je na »intelehibilni način« nekakšna načelna podlaga vsemu pojavljanju v času, pa najsi ima to začetek ali pa naj bo brez njega. Padec je načelen obrat od po Bogu hotenega in »načelno« postavljenega ideala »prastanja« duše kot Božje »služabnice« v njegovi skupnosti. Ta obrat je načelna praspopravnitev zaradi načelnega posebnega praprestopka duše. V časovnem nizu je hkrati »izvirni prestop«, kolikor se v krogotoku rojevanj podeduje iz bivanja v bivanje. Odpravi ga »rešilni« akt milosti, ki poseže vmes in obrne praspopravnjeno bitje.

4. DOŽIVETJE ENOTNOSTI V MISTIKI IDENTITETE v nasprotju z izkustvom milosti v bhakti religiji (K strani 49, točka 3)

Veliko boljše od »naukov« nam vsebino posebnih religioznih izkušenj ponazarjajo himne. V 3. točki sem navedel nekaj odlomkov iz himen bhakti religije. Kot kontrast temu navajam himno, ki poizkuša ponazoriti doživljajsko vsebino stroge advaite:

Zaznavanje sebstva kot BRAHMANA, ki je bit, duh, ugodje.
(Iz *Tejobindu upanišad*, 3. poglavje)

1. V bistvu sem vrhovni BRAHMAN, vrhovno ugodje.
Sem čisto spoznanje bistva, to, kar je najvišje.
2. V bistvu sem čista spokojnost in čisti duh je moja vrsta.
Sem povsem stanovitnega bistva in popolnoma večni.
3. V bistvu sem čisto bivajoče in z opustitvijo »jaza« sem le Jaz.
Sem bistvo vseh svobodnih (stvari) in neskončnost duha je moja vrsta.

4. V bistvu sem le »četrto«³⁸, še več, kot absolutno sem presegel celo »četrto«.

V bistvu sem vselej zavest, duh in ugodje sta moja vrsta.

5. V bistvu sem absolutna podoba, sem vselej čistega³⁹ bistva. V bistvu sem zgolj spoznavanje, zgolj užitek.

6. Moje bistvo je brez nasprotij (v razlikah), brez želja in brez hib.

Nikoli se ne oklepam ničesar, sem brez sprememb, neminljiv.

7. Moje bistvo je vselej enovito homogeno, njegova podoba je vselej le duh.

Moje bistvo je neomejeno, ker imam za svoje bistvo neskončno ugodje.

8. Ugodje, ki presega bit, ugodje, ki presega duha, je moje bistvo.

Moje bistvo je največja globina izmed največjih globin in ni na področju besede ali razuma.

9. Moje bistvo je ugodje Ātmana, sem nenehno ugodje realnega,

Sem vrt užitkov sebstva, saj sem samo sebstvo, Sadāśiva⁴⁰.

10. Sem jasnina sebstva, kajti svetloba Ātmana je esenca mojega bistva.

Sem brez začetka, sredine in konca, saj sem podoben etru.

11. Sem večno čist, čisti duh, ugodje, bit, neminljiv.

Sem večno buden in brezmadežen, zgolj bit, duh, ugodje.

12. Moje bistvo presega tudi večnost, in ničesar ni, česar ne bi jaz presegal.

V bistvu sem onkraj vseh oblik, moja podoba je podoba najvišjega etra.

13. V bistvu sem ugodje v (absolutnem) preobilju, nikoli izrazljivo z besedami.

V bistvu sem mesto vsega, sem vselej (edini) skupek duha.

14. Brez telesne biti sem vselej brez mišljenja⁴¹ (ali skrbi).

38 »Četrto« pomeni »četrto stanje«, namreč stanje brahma–bhāve ali ekatā–bhāve, stanje identičnosti s samim Brahmanom.

39 Brez vsakršnih kleš, motenj, ki jih povzročajo poželenja, dobro ali zlo.

40 Ime božanstva: »Vselej zdravilen«.

41 Kjer nastane duh »čistega spoznavanja«, se preseže diskurzivno mišljenje in zatre miselni organ diskurzivnega razuma.

Sem brez funkcij miselnega organa, sem samo mišljenje v enovito homogeni podobi.

15. Sem brez vsega »uzrtega« in moje bistvo je zgolj »samo zrenje«.

Moje bistvo je vselej polno (najbolj polno), sem vselej večno nasičen.

16. Jaz je Brahman in (s tem) vesolje. Kajti sem popolna zavest.

Jaz sem »le Jaz«, zgolj Jaz, ki ima za svoje bistvo podobo sveta.

17. Le jaz sem veliki Ātman, sem višji od najvišjega.

Jaz (sam) se (iluzorno) kažem kot drugo, kot telo.

18. Kažem se kot učenec (in učitelj), kajti jaz sam sem nosilec trojnega sveta.

Sem nad tremi časi (preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo).

Jaz sem tisti, ki ga častijo tri Vede.

19. Učijo me sveti spisi. Jaz sem tisti, ki bivam v miselnem organu.

Brez mene ni ničesar in brez mene ni tudi Zemlje.

20. »Vse, kar je različno od mene, ne obstaja,« je treba reči.

Sem Brahman, popolni; vselej sem večno čist.

21. Sem brez gun, čisto sebstvo in vselej brezoblični.

Kajti sem le Brahman, se ne staram in ne poznam smrti.

22. Svetim celo skozi samega sebe, skozi mene pa tudi samo bivajoče.

Samo po sebi obstajam v samem sebi, samo po sebi sem vrhovna pot.

23. Uživam sam po sebi, sam po sebi sem deležen zamaknjenja.

Sam po sebi sem posebna svetloba, sam po sebi sem sam sijaj.

24. V posebnem ātmanu sem sam po sebi deležen ugodja in zrem (zgolj) v lastno sebstvo.

Srečno prebivam samo v lastnem sebstvu in ostajam sam samo z njim.

25. V lastnem sebstvu bom sam po sebi imel svoje mesto in se razveseljeval v kraljestvu lastnega sebstva in v njegovi sreči.

Počivajoč na prestolu lastnega sebstva, ne razmišljam o ničemer, kar bi se razlikovalo od ātmana.

26. Bistvujoč le v duhu, bivajoč, duh, ugodje in nedvojen nisem nič drugega kot skupek užitkov, sem zgolj Brahman.

27. Vselej sem brez vseh objektov in imam vse ugodje ātmana. V bistvu sem večno ugodje, vselej sem neskončnost ātmana.

28. Le jaz sam sem eter srca, ki ima za svoje bistvo sonce duha. Osvežen po sebstvu v sebstvu, sem brezobliččen, neminljiv.
29. Ločen sem od enojnosti (izolirane individualnosti) in sem za vselej osvobojen.
Sem finejši od samega etra, brez začetka in brez konca.
30. Bistvujem v čisti jasnosti ter imam višjo in nižjo srečo (srečo vseh stopenj).
Moje bistvo je zgolj bit, čista osvoboditev je moje bistvo.
31. Moje bistvo je ugodje realnega, en sam skupek ugodja vedenja,
Samo spoznanje je moje bistvo kot bivajoče in vedenje je ugodje.
32. Vse to (kar se kaže kot svet) je vendar le Brahman in ne obstaja nič drugega kot Brahman.
To pa sem jaz sam; sem bivajoče prekrasen Brahman, to, kar je prastaro.
33. Kar se tu imenuje »ti« ali »to«, ni nekaj, kar bi se razlikovalo od mene.
jaz sem duh, zavest. Jaz sam sem vrhovni Šiva.
34. V bistvu sem nadbivajoče, jaz sam sem sama sreča.
Ker so vsi objekti, o katerih bi bilo treba pričati, preminuli, zame tudi ni več pričevanja.
35. Ker sem le Brahman, sem sam prastari Ātman.
Sem le Ādiśesha⁴², ostanek⁴³, saj zgolj sem.
36. Sem brez imena in podobe, moja podoba je zgolj ugodje.
Sem brez čutov, v bistvu sem vsa bit.
37. »Vežanost« in »osvoboditev« sta zame preteklo, moja podoba je stalno ugodje.
Sem prazavest, moje bistvo je brez delov in enovito.
38. Sem zunaj področja besede in razuma, sem vsepovsod prisotna sreča.
Sem vsepovsod povsem napolnjen, sem obilje in poln ugodja.
39. Sem povsem nasičen, moja esenca je najboljša ambrozija.
»Sem eno samo, brez drugega, bivajoči Brahman,« in o tem ni dvoma.
40. V bistvu sem brez vseh stvari, meni so namenjeni vsi sveti spisi.

42 Prakača, ki nosi svet.

43 Ki preostane, ko izgine vesoljstvo množstva.

Osvobojen sem, sem osvoboditev od bistva; moje bistvo je sreča nirvāne.

41. Sem zgolj spoznanje realnega, poln ugodja čiste biti. Sem tudi nad »četrtem« stanjem, sem brez nasprotja (vseh razlik).

42. Kajti moje bistvo ni nikoli nastalo, sem brez poželenja, brez zmote.

Sem čist, prebujen, večen, Gospod.

Sem smisel zloga Om, sem brez vsakega madeža⁴⁴.

5. BOG NI ZASEBNO BITJE

(K strani 101)

Bog bi bil zasebno bitje tudi tedaj, ko bi bil zgolj nevidna, vsemogočna, absolutno duhovna oseba. Še več, to bi bil tudi tedaj, ko bi kot tak bil sveta oseba, se pravi oseba zgolj s predikatom »svet«, ne pa »sama svetost« v osebi. Razmerje človeka do božanstva se šele s tem izmakne vsakršnim analogijam golega zasebnega razmerja in šele tako je vsak greh resnično greh proti samemu Bogu.

»Sama svetost« – za to je stari šolski nauk uporabljal izraz »**ideja** svetosti«⁴⁵. Iz besede »ideja« izvira »idealizem«. S tem ko krščanstvo razume »greh« kot nekaj, kar je več in drugačno od kršitve golega zasebnega razmerja, je nujno »idealizem«. In za takšen idealizem se izreka že samo *Sveto pismo*, namreč v Evangeliju po Janezu, v katerem je »logos«, ki je hkrati »samo življenje«, »sama resnica«, se pravi ideja življenja, ideja resnice, zajet v bistvu samega večnega in prazčetnega božanstva. **Nima** življenja, pač pa je »Jaz **sem** življenje«. **Nima** resnice, pač pa je »Jaz **sem** resnica«.

V navezavi na to in skozi razlago prvega poglavja Evangelija po Janezu razvije zatem Avguštin – seveda ne kot prvi,

44 Dobesedno brez šminke, brez zlaganega nanosa raznoterja in množstva.

45 Pri čemer s tem ni mislil »gole notio naše predstavne moči«, temveč to, kar je kolikor le mogoče objektivno in realno.

temveč kot najpomembnejši – za krščanstvo nepogrešljivi »idealizem«. V svoji misli o Bogu poveže v eno idejo in konkretnega praduha in nam da za popotnico to misel sleherne krščanske teologije, ki se razume sama nase. Kajti Bog mora biti v enem oboje, sicer ni krščanski Bog, temveč le bog bhakti religije. Bog, pravečni konkretni duh, **nima** svetosti tako, kot se **posedujejo** predikati, pač pa **je** »sama svetost«, prav tako kot bog »**nima**« večnega logosa, pač pa velja: Theos en ho logos, se pravi, da logos **je** bog. (Primerjaj sholastični nauk, ki uči, da Bog svojih lastnosti ne »poseduje«, pač pa on sam »je« te lastnosti. Bog nima »dobrote« kot lastnosti, pač pa on je sama ta dobrotā.) Bhakti religija ni nikoli odkrila tega nauka. Zanj **ima** Īśvara svoje »plemenite lastnosti«. To pomeni, da navkljub neskončnemu stopnjevanju vseh idealnih predikatov vselej ostaja le »zasebna oseba«.

Avguštin da s tem teologiji hkrati za popotnico njen najtežavnejši problem, ki mu pravimo »teološka antinomija«. Ta vsebuje neko esencialno istovetenje, ki ga občutje Boga v krščanski pobožnosti dejansko izvaja v zavesti o grehu in ki povzroča vedno nove težave pojmovnemu dogmatičnemu delu ter se nemara vselej nahaja le v neskončnem približevanju svoji razrešitvi.

6. POVSEM IZ MILOSTI (K strani 66, sklepni del)

Nauk o milosti sicer najbolj zaostri že Yāmuna s prečudovitimi besedami svoje »prekрасne hvalnice«:

Telo ali čuti ali manas ali zavest ali ātman –
kar koli že sem od vsega tega ali kar koli
že sem na splošno (ontološko), mi je
nepomembno. Lahko sem torej to ali ono.

(Le eno vem povsem zagotovo o sebi:) tale Jaz sem
dobil edino od lotosa
Tvojih nog, in to le ravno zdaj.

Stari komentar pravi k temu tole: »Vsa raziskovanja šol o tem, kaj, kako velik ali kako je sicer določen Jaz, niso ugotovila ravno veliko. Ti, ki veš vse, veš tudi to. Jedro mojega bistva je, da sem tvoj ‚ostanek‘.« Še več, Yāmuna v zgornjem verzu vključi v svojo izpoved celo budistični nauk o trenutnosti: »To, kar sem, sem po tvoji milosti, in to sem ravno in samo zdaj.« To je najnežnejše v vsej tej izjavi: Eksistenca ni »bit«, temveč »biti iz milosti«, ni bit nasploh, temveč je »iz trenutka v trenutek biti nov iz milosti«⁴⁶.

S tem je, kot rečeno, pripravljeno to, kar se pozneje čedalje močneje razvija v tej šoli. Metafizično zanimanje se umačne problemom nauka o milosti, ki postanejo osrednji tako na Vzhodu kot Zahodu in ki tako tam kot tu pripeljejo do hudih katastrof v skupnosti ter tudi na Vzhodu proizvajajo problematiko, ki nas vedno znova osupne s svojimi podobnostmi z našo lastno.

Utapljaoč se v valovih bivanja, sem lahko
v tebi slednjič le dosegel breg.

In tudi ti nisi dobil z mano ravno malo:

sod, ki ga je treba zvrhano napolniti z milostjo.

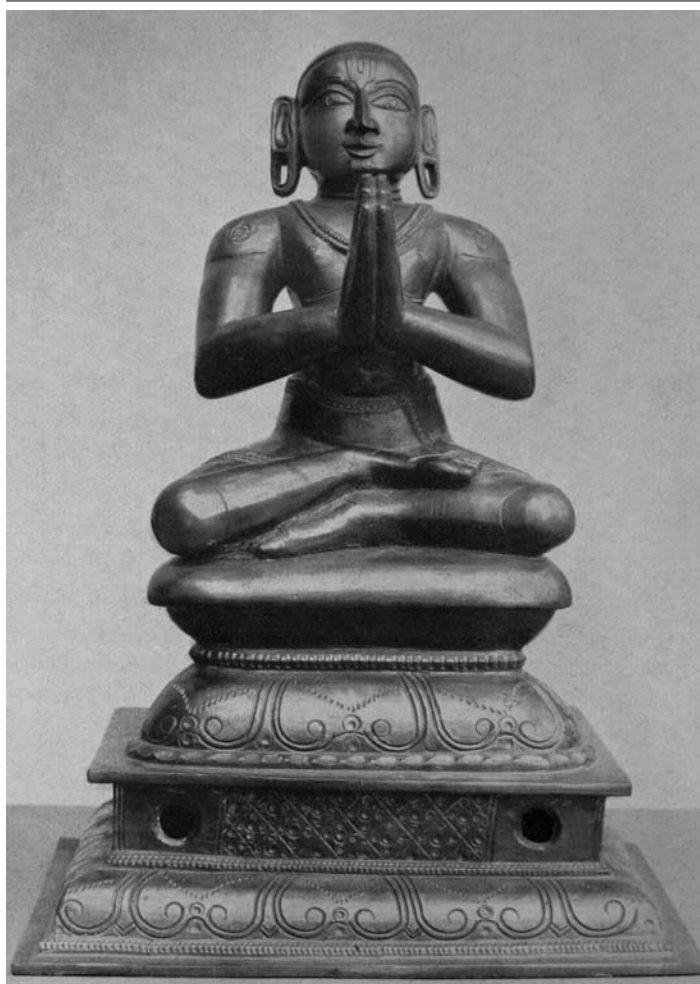
Yāmuna je danes skorajda neznan. Na mojem zadnjem potovanju po Indiji sem imel v Mysoreju priložnost, da se med Rāmānujevimi učenci seznanim z njegovimi *Tremi dokazi*. Zjutraj smo obiskali častitljivega in poduhovljenega Parakāla-svāmīna, Rāmānujevega naslednika in sedanjega vodjo njegove skupnosti, popoldan pa smo se z vozilom gostoljubnega mysorejskega mahārāje odpeljali v majhno Nārāyanovo svetišče na vrhu Cāmundija. Vračali smo se med sončnim zahodom. Pred nami se je raztezala mogočna rdečerjava južnoindijska planota, na severu do srebrnkaste

46 To pomeni, da je definicija človeka v religioznem smislu »vedno novo bivajoče iz milosti«. Te besede spominjajo na tele Pavlove besede: Iz milosti sem, kar sem. Kar se tiče popolne odvisnosti od milosti, je Yāmuna s to idejo »trenutnosti« še celo doslednejši od svetega Pavla.

matere Kāveri, na jugu pa vse tja do razbrazdanih porfirnih sten Nilgirija. Hitro se je stemnilo in širjava se je ovila v brezmejnost. Z Alcondavillo Govindo, starim brahmanom in neutrudnim razlagalcem spisov »viśishta–advaita«, smo mirno sedeli na kamniti polici. In ko so skozi novo temo prodrle prve zvezde, je potihlo zapel omenjene Yāmunine verze:

Vapurādishu yo 'pi ko 'pi vā gunato 'sāni yathātathāvidhah –
Tad ayam tava pādapadmāyora aham adya eva mayā samar-
pitah.

Adya eva – Ravno in samo zdaj.



7. O SLIKAH

Slika na strani 30 prikazuje velikega indijskega misleca Šankaro, učitelja kevala–advaita, torej indijske stroge teomonistične mistike in vse do danes priznanega vodjo vseh smārta–brahmanov, čigar naslednik je jagad–guru iz Šringerja v Mysoreju. Šankara je umrl mlad. Njegov tip se je – kot poučujoči, sedeči, mladi moški – ohranil v izročilu. Naša slika je izdelana po njegovem lesenem kipu, ki ga je na mojo pobudo izdelal marljivi sthāpati Siddha–lingapp v Mysoreju. Obljubil je, da slike ne bo dokončal vse dotlej, dokler ne bo v meditaciji z duhovnim očesom uzrl njenega originala. Šankara šteje za častilca Šive. Zato ima na čelu, prsih in rokah tripundram, tri vzporedne prečne črte, znak ločine Šivinih častilcev. Na njegovi desni roki sloni zastavica, znamenje duhovnega guruja. Prsti desnice upodabljajo učiteljsko kretnjo. V levici drži svoje veliko delo, komentar Vedānta sūtre. – Slika na strani 124 prikazuje Šankarinega velikega nasprotnika Rāmānujo, teologa Višnujeve bhakti religije, ki je umrl v visoki starosti. Njegove roke so v aňjali sklenjene v molitev, v izkazovanje namaskāre njegovemu bogu. Na čelu ima »Gospodovo« nogo, znamenje častilcev Višnuja, na desnem ramenu čakro, na levem pa polžasto trobento. Tudi on sedi na gurujskem učiteljskem prestolu, na katerem danes sedi njegov naslednik mysorejski Parakāla–svāmin. Slika je nastala po starem bronastem kipu, ki sem ga kupil v Indiji. – Oba lika sta zdaj del Marburške religiološke zbirke.

Rudolf Otto (1869–1937) je bil nemški teolog, indolog in primerjalni religiolog.

Svetovno slavo je doživel z izdajo dela *Sveto*, med njegovimi pomembnejšimi deli pa so še prevodi indijskih religijskih spisov in študije o indijskih religijah, med katerimi zaseda prav posebno mesto pričujoča študija o indijski religiji milosti bhakti in krščanstvu.

Otto v tem delu z indološkega in teološkega vidika obravnava višnuistično teologijo bhakti ter njen nauk o milosti ter jo primerja s temeljnimi pojmi krščanske teologije.

Zaradi Ottovega izjemnega poznavanja obeh tradicij je delo še danes pomemben del primerjalno teoloških in religioloških raziskav s področja krščanstva in indijskih religij.