

Jan Andrzej Kłoczowski

Homo religiosus w poszukiwaniu zbawienia

Filozofowie interesujący się problematyką religii dyskutują od dawna na temat tego, w jaki sposób można zdefiniować religię. Dyskusja ta w sposób oczywisty jest beznadziejnie uwikłana w filozoficzny kontekst poglądów każdego z myślicieli, zajmujących się tą problematyką. Nic więc dziwnego, że wyniki prac zmierzających do sformułowania adekwatnej i wszystkich zadowalającej definicji nie zapowiadają zbyt obiecujących wyników¹. Głównym tematem jest to, czy należy poszukiwać definicji religii przez wskazanie na Boga jako na jej Przedmiot, bez którego religia jest niemożliwa, czy też należy się skoncentrować na problematyce podmiotu religijnego, na właściwym jedynie dla religii sposobie reagowania na świat i na jego rozumieniu.

Wydaje się więc, że trzeba na innej drodze poszukiwać sposobu, w jaki można by zdefiniować to, co fenomenologowie nazwą „istotą religii”. Proponuję, byśmy poszli za intuicją Maxa Schelera, który pisał: „Źródłem, z którego wywodzi się wszelkie zajmowanie się metafizyką, jest zdziwienie, że w ogóle istnieje coś, a nie raczej nic [...] W przeciwieństwie do tego postawą religii jest miłość do Boga i pragnienie ostatecznego zbawienia samego człowieka i wszystkich rzeczy. Religia jest przede wszystkim drogą zbawienia”².

To ważne stwierdzenie: religia jest drogą zbawienia. Każdy element tego określenia okazuje się ważny. Gdy mówimy, że „religia jest drogą” chcemy powiedzieć, iż wyznacza cel, ku któremu człowiek religijny ma dążyć — celem tym jest właśnie zbawienie. Dążenie do zbawienia wynika z rozpoznania sytuacji człowieka jako wymagającej radykalnej naprawy — czyli ocalenia, którego poszukuje się w relacji do Rzeczywistości ponad-empirycznej. Aby osiągnięcie tego celu było możliwe religia wskazuje człowiekowi sposób postępowania, który mu to umożliwia.

¹ Por. Andrzej Bronk, *Problem definicji religii*, w: *Nauka o religii (teoretyczne podstawy nauk o religii)*, Lublin 1996 s. 77-88.

² Max Scheler, *Problemy religii*, przeł. Adam Węgrzecki, Kraków 1995, s. 60.

Sytuacja egzystencjalna, wymagająca zbawienia

Świadomość kruchości ludzkiego bytu nie jest własnością jedynie człowieka religijnego. Także ludzie dalecy od jakiegokolwiek związku z tradycjami religijnymi skłonni są odczytywać życie jako dar co najmniej dwuznaczny: dający radość istnienia, a zarazem uciążliwy, kończący się śmiercią. Simone de Beauvoir, towarzyszka życia Jean Paul Sartre'a zanotowała w swoim dzienniku słowa, które niezależnie od egzystencjalistycznego klimatu epoki zawierają prawdę ogólniejszą: „Dzisiaj myślę, że w tak uprzywilejowanym wypadku jak mój, życie zawiera dwie prawdy, między którymi nie ma wyboru i z którymi musimy się spotykać jednocześnie: są to radość istnienia i strach przed końcem”³.

Takie współistnienie i współtrwanie obydwu tych prawd jest czymś banalnie oczywistym, a jednocześnie wydaje się skandalem, na który człowiek nie może się zgodzić: wyciąga ku niebu ręce albo w geście modlitewnego błagania, albo zaciśnięte w gniewnym sprzeciwie.

Perspektywa, jaką roztaczają przed człowiekiem tradycje religijne, każe mu przekroczyć doczesność rozumianą jako horyzont świata potocznej codzienności, zamkniętą w granicach czasu i przestrzeni. Człowiek religijny robi różne wysiłki, aby znaleźć ocalenie w rzeczywistości ponad-empirycznej.

Poszczególne religie odmiennie definiują przyczyny nieszczęsnego stanu, w jakim się znalazł człowiek. Chrześcijaństwo mówi o dziedzictwie grzechu pierworodnego, co spowodowało zerwanie przymierza z Bogiem. Przymierza, które owocowało pokojem człowieka ze światem, harmonijnym współżyciem z innymi ludźmi, a także ze sobą samym. To zerwanie przymierza spowodowało bezład w ludzkim życiu: człowiek został bratobójcą, potem, budując wieżę Babel, chciał stać się „jak bogowie”, a w rezultacie stracił zdolność porozumienia się z innymi ludźmi. Zasłużył na wytracenie wodami potopu, lecz sprawiedliwy Noe otrzymał nadzieję przyszłego pojednania Boga z ludźmi. Stało się ono rzeczywistością w Jezusie Chrystusie, który wyciągając swoje ręce na krzyżu, wszystkich do siebie pociągnął, a poprzez Zmartwychwstanie otworzył ludziom drogę do nowego życia. Tylko przez nawrócenie, wyznanie grzechów i pokorne zawierzenie Bogu człowiek może dostąpić zbawienia.

Inaczej definiuje tę sytuację człowieka buddyzm oraz gdzie indziej upatruje źródeł zła radykalnego. Gautama rozpoczął swoją misję od słynnego kazania w Benares, a jego nauczanie otwierały cztery szlachetne prawdy, z których pierwsza głosi: „a to jest, o wy, mnisi, szlachetna prawda o cierpieniu: cierpieniem są nierzeczywistości, cierpieniem jest starość, cierpieniem jest choroba, cierpieniem jest śmierć [cierpieniem jest ból, smutek, żal, opłakiwanie oraz rozpacz], cierpieniem jest rozłąka z tym, kogo miłujemy, cierpieniem jest niespełnienie życzeń”.

³ Cyt. według: Joseph Ratzinger, *Wiara i przyszłość*, przeł. Piotr Waszczenko, Warszawa 1975, s. 35.

Życie człowieka jest bólem, samo narodzenie wprowadza go ponownie w krąg kolejnych wcieleń, z którego kręgu wydaje się nie być wyjścia. Pielgrzymka (*samsara*) istot ma swój początek w wieczności. Mówi Budda: „niepodobna jest odkryć źródła, skąd pochodzą istoty uwikłane w niewiedzę, skute pragnieniem bytu, błakające się i wędrujące. Jak myślicie uczniowie — czego jest więcej — wody w czterech wielkich oceanach, czy też łez płynących od was, a któreście uronili, błakając się i wędrując w tej długiej pielgrzymce, smucąc się i płacząc, gdyż przypadło wam to, do czego czujecie odrazę, a to co miłujecie nie było wam dane? Śmierć matki, śmierć brata, utrata krewnych, utrata majątku — wszystkiego tego doświadczaliście przez długie wieki, a podczas gdyście tego doświadczali, przez długie wieki więcej łez wypłynęło z was i zostało przez was wylanych, niżli jest wody we wszystkich czterech wielkich oceanach”⁴.

Jak można dokładniej określić ów stan człowieka, kiedy doświadcza on potrzeby ocalenia? Paradoks sytuacji człowieka polega na tym, że jednocześnie jest on i nie jest mieszkańcem krainy „gdzie wszystko jest inaczej”, Termin *regio dissimilitudinis* pochodzi od św. Augustyna, który tak pisał w *Wyznaniach*: „Gdy po raz pierwszy Cię poznałem, Tyś mnie do siebie przyciągał, żebym zobaczył, że powinienem coś ujrzeć, a także — że nie jestem zdolny do ujrzenia tego. Schłostałeś słabość mego wzroku, przemożnym uderzywszy we mnie blaskiem, aż zadrzałem z miłości i grozy. Zrozumiałem, że jestem daleko od Ciebie — w krainie, gdzie wszystko jest inaczej”⁵.

Czym jest *regio dissimilitudinis*, owa „kraina, gdzie wszystko jest inaczej”? Przeczytajmy interpretację samego Augustyna: „Przypatrzyłem się też rzeczom istniejącym poniżej Ciebie i zrozumiałem, że one ani nie istnieją w sposób zupełny, ani nie można rzec, żeby w sposób zupełny nie istniały. Są rzeczywiste w takiej mierze, w jakiej od Ciebie czerpią istnienie, lecz są nierzeczywiste w tym znaczeniu, że nie są tym, czym Ty jesteś. To bowiem naprawdę istnieje, co niezmienne trwa”⁶.

O swoim doświadczeniu wewnętrznym, pełnym drżenia z miłości i grozy, pisze Augustyn niewątpliwie jako człowiek religijny, jako mistyk, ale interpretuje jako metafizyk. Mamy tutaj oczywiście do czynienia z interpretacją sensu doświadczenia, które stało się udziałem Augustyna jako wierzącego chrześcijanina, w terminach metafizyki platońskiej. Religia naprowadziła autora *Wyznań* na pewien swoisty sposób patrzenia na rzeczywistość, poprzez który ujawniła mu się nowa, nie dostrzegana uprzednio jakość. Mieszkamy w świecie, gdzie „wszystko jest inaczej”, to znaczy takim, który nie ma swojego własnego trwania (istnienia), lecz od Boga czerpie istnienie. To jedna z przyczyn określających sy-

⁴ *Samyuttanikaya...*, cyt. za: Sarvepalli Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, przeł. Zofia Wrzeszcz, Warszawa 1960, t. 1, s. 351.

⁵ *Confessiones*, VII,10, przeł. Zygmunt Kubiak, Warszawa 1978, s. 120.

⁶ Tamże, VII,11, s. 121.

tuację człowieka, której wymogiem jest zbawienie. Druga to owo wspomniane już uczestniczenie w dziedzictwie zła pierwotnego (Kant by powiedział: radykalnego). Zło to powstało na skutek nadużycia daru wolności, który był udziałem człowieka od początku, a został nadużyty.

Podobnie buddyzm stara się głębiej określić przyczyny, dla jakich rodzimy się w świecie tak nasyconym cierpieniem. Człowiek, jak wszystko, czego doświadczamy, jest bytem uwarunkowanym. Byt taki posiada trzy cechy:

— Przemijalność (*anītja*), niestałość. Jest to podstawowa cecha wszelkiego bytu uwarunkowanego, który powstaje, istnieje i przemija; dalsze jego cechy wynikają z tej niestałości. Bez przemijalności nie ma życia, ale bez uznania *anītja* nie ma żadnej możliwości osiągnięcia wyzwolenia, wejścia na pozaziemską ścieżkę;

— Cierpienie (*dukkha*), podatność na cierpienie, oznacza cierpienie nie tylko w sensie nieprzyjemnego doznania, lecz wszystko uwarunkowane, wszystko co materialne i duchowe, o ile podlega przemijaniu i nie jest w stanie wyzwolenia. *Dukkha* powstaje z pożądań i pragnień i może być zniesiona tylko przez ich unicestwienie;

— Niesubstancjalność, co w wypadku człowieka oznacza bezosobowość. Pisał niemiecki znawca i wyznawca buddyzmu, Nyanatiloka: „Nasze tak zwane indywidualne istnienie jest w rzeczywistości niczym innym, jak zwykłym procesem tych zjawisk cielesnych i psychicznych, procesem, który od niewyobrażalnych czasów już przed naszymi narodzinami odbywał się i który po naszej śmierci jeszcze przez niewyobrażalnie długi czas będzie się odbywał. Tych pięć grup bytu nie stanowi jednak ani pojedynczo, ani razem, żadnej w sobie zamkniętej, rzeczywistej jednostki ja, czyli osobowości, i także poza nimi nie istnieje nic, co można by określić jako niezależne ja, tak, że wiara w rzeczywiste w wyższym sensie ja, osobowość itd. ostatecznie jest tylko iluzją”.

Nie ma bytu w świecie, jest tylko stawanie się. Świat, wszystko to, co bierzemy za rzeczywistość, składa się ze zmian, a nie z rzeczy. Istnieją tylko stany, które na skutek złudzenia urzeczowiamy, nadajemy im substancjalną postać istnienia⁷.

Wybitny hinduista niemiecki, Oldenberg, mocno to podkreśla przedstawiając różnicę między koncepcją braminską a buddyjską: „Spekulacje braminów widziały byt we wszelkim stawaniu się, zaś buddyjskie — stawanie się we wszelkim pozornym bycie. W pierwszym wypadku mamy substancję bez przyczynowości, a w drugim przyczynowość bez substancji”⁸.

⁷ S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, dz. cyt., t. 1, s. 361.

⁸ Istnieje niebezpieczeństwo jakiejś „metafizycyzacji” poglądów Buddy, on jednak interesował się przede wszystkim zbawieniem, czyli umożliwieniem człowiekowi wyzwolenia. Zachowało się jedno jego powiedzenie: „Nie czas dyskutować o ogniu dla tych, którzy się właśnie znajdują w palących płomieniach. Lecz czas jest uciekać od nich” (*Mijjhimanikeya*, cyt. za S. Radhakrishnan, dz. cyt., t. 1, s. 367).

Świat więc jest konstytuowany w bycie poprzez nasze stany świadomości, kiedy jednak i te stany zanikną, czyli kiedy nastąpi wyzwolenie z ułudy, jaka nas spowija, wtedy wejdziemy w nicotę. Nie jest jednoznaczne czym, jest owa „nicota”, bowiem znajdujemy teksty, które by wskazywały, że według Buddy istnieje rzeczywistość ponad-empiryczna: „Jest niezrodzone, nie zapoczątkowane, nie stworzone i nie złożone; gdyby go nie było, o żebrzący mnisi, nie byłoby ucieczki od świata przedmiotów zrodzonych, zapoczątkowanych, stworzonych i złożonych”⁹.

Wspólne hinduizmowi i buddyzmowi jest pojęcie *mai* jako złudy, czyli brak umiejętności odróżnienia rzeczywistości od nie-rzeczywistości. Świat nas ludzi — chce sprawić wrażenie, że jest naprawdę, podczas gdy jest tylko grą wrażeniowych widziadeł. *Maja* dla buddyzmu to niesubstancjalność, nietrwałość, przemijalność wszystkiego.

Można powiedzieć, że ludzkie życie jest rozpięte pomiędzy dwiema zasadami istnienia. Pierwszym z nich jest *karman* — jego rozwinięciem jest świat empiryczny, z niego wynika największy ludzki grzech, czyli działanie utrzymujące człowieka w istnieniu, bowiem rodzi pragnienie istnienia w bycie osobowym, jednostkowym. Drugą zasadą istnienia jest *nirwana* — niewypowiedziana tajemnica wszechrzeczy, bezkresny cel, ku któremu ma zmierzać człowiek.

Zasada *karmana* zakorzenia człowieka w fałszywym, jak sądzi buddyzm, poczuciu osobnego „ja”, które jest egoistyczne. Wyzwolenie polega na zaniku fałszywego poczucia empirycznego „ja”, a wraz z nim całego obrazu świata, które jest tworem „ja” wynikającym z niewiedzy (*avidja*). To w zasadzie nie tyle negacja duchowego wymiaru ludzkiego bytu, lecz negacja duszy jako podstawy dla *principium individuationis*, czyli zasady jednostkowania.

Buddyści nie uznają *atmana* jako substancjalnej podstawy bytu jednostki ludzkiej czy duchowej. Wszystkie rzeczy są nie-ja (*anatta*). Człowiek też jest nie-ja, stanowi część rzeczywistości, która się zmienia, która nie jest wieczna (*anicca*) i dlatego wszystko wypełnia cierpienie.

Dlaczego jednak mówimy „ja”, „mój”? W języku potocznym zaimki osobowe i dzierżawcze mają swój sens, ułatwiają porozumienie. W rzeczywistości jednak nie istnieje nic, co by im odpowiadało. Mówimy „wóz”, ale to tylko agregat różnych cech; nie ma nic takiego w rzeczywistości jak „wóz”, jest tylko zmienna „grupa bytu”. Dlatego można powiedzieć: istnieją czyny, ale nie ma sprawcy; jest cierpienie, ale nie ma cierpiącego; istnieje wyzwolenie, ale nie ma wyzwolonych.

Budda mówił: „owo wyzwolenie umysłu i wyzwolenie mądrości pragniemy uczynić swoimi własnymi; przebywając w ich posiadaniu nie mogą się rozbudzić żadnego rodzaju popędu własnego „ja”, żadnego rodzaju skłonności do zrozumiałości”¹⁰.

⁹ *Udana* VIII,3, cyt. za S. Radhakrishnan, dz cyt., t. 1, s. 365.

¹⁰ Franz König, Hans Waldenfels, *Leksykon religii*, Warszawa 1997, s. 74.

Spróbujmy opisać, w jaki sposób człowiek religijny, *homo religiosus*, rozumie swoją sytuację, ku czemu zmierza i jakimi drogami pragnie swój cel osiągnąć.

Cel ów bywa, oczywiście, odmiennie rozumiany, nazywa się go także odmiennymi terminami: zbawienie, wyzwolenie, odkupienie. Ale jednocześnie istnieje element, łączący różne — często diametralnie odmienne tradycje religijne — opis sytuacji człowieka, świadomość istnienia drogi wiodącej do ocalenia oraz przeczcucie jakiegoś stanu ocalenia, który rozumiany jest jako spełnienie całej potencjalności człowieczeństwa (jak w chrześcijaństwie), czy też jako ostateczne wyzwolenie od świata złudy rodzącego cierpienie.

Drogi wiodące do ocalenia

Jak pisze przytaczany już Max Scheler: religia jest przede wszystkim drogą zbawienia. Dlatego też przekaz tradycji religijnych nie kończy się lamentem nad ludzką niedolą, lecz wskazuje drogi, na których człowiek może poszukiwać i dostąpić ocalenia.

W zasadzie religioznawstwo przyjmuje podział tradycji religijnych na auto-soteryczne i na teo-soteryczne, w zależności od tego, czy drogę wiodącą do celu przebywa człowiek korzystając jedynie ze swoich sił, bądź też zasadniczy czyn zbawczy został dopełniony przez Kogoś Innego, kogo nazywa się zbawcą.

Centralną postacią chrześcijaństwa jest Chrystus jako Zbawca, który dopełnił dzieła w tajemnicy paschalnej: swojej Męki i Zmartwychwstania. Teologowie dyskutują nad głębszym sensem tych określeń. Wskazuje się na różnicę pomiędzy odkupieniem (wybawieniem), czyli uwolnieniem z sytuacji grzechu i jego konsekwencji, a zbawieniem jako kresem ku któremu zmierza człowiek i całe stworzenie, kiedy „Bóg będzie wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28).

Zbawienie jest darem ofiarowanym człowiekowi bez żadnej jego zasługi. Do opisanie tej sytuacji nie służy model władzy, łaskawie rozdzielającej swoje dobrodziejstwa, lecz raczej wzór osobowej relacji dialogicznej — Ja-Ty, a szczególnie model miłości, jak w *Pieśni nad Pieśniami*.

Pozostawimy tutaj na boku treść debaty teologicznej, dotyczącej szczegółowego rozumienia prawdy o zbawieniu. Odmienna interpretacja obowiązuje na Wschodzie, gdzie kładzie się nacisk na przeobóstwienie, inna na Zachodzie, gdzie rozumie się zbawienie raczej jako wykupienie niewolnika, kładąc nacisk na element prawny w rozumieniu dogmatu.

Nie znaczy to bynajmniej, aby człowiek był całkowicie bierny — jak ziarno, które pada na glebę, rzucone ręką Boga, ale to od człowieka zależy w dużym stopniu, jaki wyda ono owoc (por. Mt 13,1-9). Człowiek dostępuje wybawienia już teraz, gdyż Chrystus umarł za wszystkich, i z nadzieją oczekuje zbawienia po śmierci, zbawienia ostatecznie dopełnionego w dniu Ostatecznym.

Buddyjską naukę nazywa się czasami „drogą”. Jest to ogólne określenie na wiele ćwiczeń (praktyk) religijnych, różniących się pomiędzy sobą pod względem

metody, ale mających wspólny cel: doprowadzenie świadomości ćwiczącego do stanu, w którym doznaje on „przebudzenia”, „wyzwolenia”, „oświecenia”.

Nauczanie Buddy zawiera trzy istotne elementy: nauka (*dharma*), która określała to, co należy poznać; następnie moralność (*śila*) — mówi o tym, co należy czynić. Trzecim elementem jest medytacja, określana w języku pali jako *bhavana*, co należy tłumaczyć jako „stawanie się”. Medytacja jest w buddyzmie pojęciem centralnym — pełni zasadniczą rolę, jak wiara w chrześcijaństwie (np. protestantyzmie). Poszczególne szkoły buddyjskie wypracowały różne „drogi”, wybierały odmienne metody doprowadzające do osiągnięcia wysokiego poziomu medytacji. Ponieważ świadomość „jest chora”, metody medytacyjne są metodami leczniczymi, same w sobie nie są celem, ale nie są tylko środkiem prowadzącym do celu, bowiem to „droga jest celem”. Jednakże wspólną cechą wszystkich metod medytacyjnych jest to, iż ćwiczenie prowadzi do skupienia umysłu, uspokaja go i wyczyszcza — jak woda musi się uspokoić i oczyścić, aby można było dostrzec dno.

Ćwiczenie medytacji w buddyzmie ma prowadzić do nie-dualistycznego stanu umysłu, świadomości, stanu, w którym zanika odróżnienie podmiotu i przedmiotu, a ćwiczący wychodzi poza czas i przestrzeń, istnieje w „wiecznym tu i teraz”, doświadcza jedności — życia i śmierci, zjawisk i istoty.

Wymienia się następujące główne formy medytacji:

U w a ż n o ś ć: wedle Buddy jest to najważniejszy typ medytacji — cokolwiek się czyni, trzeba czynić uważnie, nie należy pozwalać uwadze, aby zajmowała się czymkolwiek innym niż czynność, którą się właśnie wykonuje.

W medytacji określonej jako *wipaśjana* (wgląd, jasnowidzenie) osiąga się intuicyjne poznanie trzech cech istnienia — przemijalności, podlegania cierpieniu, nie-osobowości. Człowiek dostrzega wtedy nieustanne zmienianie się wszystkiego, co dotychczas uważał swoje „ja”.

Z kolei koncentracja polega na tym, iż skupiony duch staje się „jedno-punktowy”. Są różne stopnie tej koncentracji — najpierw wgląd, potem koncentracja umysłu, która prowadzi do usunięcia jakichkolwiek uczuć, następnie ustaje postrzeganie form i postaci, pojawia się czysta świadomość, czyli przejście do doświadczenia nicości, kiedy ustaje zarówno postrzeganie, jak i niepostrzeganie. Japonia i Korea wypracowała medytację nad powiedzeniami (chińskie *gon-gan*, japońskie *koan*), których treść wydaje się pozornie bezsensowna. Początkowo *koan* rozprasza myśl, następnie umysł coraz bardziej wnika w jego głębszy sens, aż pojawi się rozwiązanie wraz z oświecającym poznaniem.

Stan zbawienia

Wedle Nowego Testamentu chrześcijanie winni dążyć do tego, co „w górze” (Kol 3,1), tam bowiem jest ich ojczyzna (Flp 3,20). Tylko dobra niebiańskie przygotowane przez Dobrego Ojca są dobrami prawdziwymi i rzeczywistymi, w prze-

ciwieństwie do ulotnych dóbr ziemskich, co są jak trawa (*Hbr* 8,2). W niebie przygotowano nagrodę za dobre uczynki (*Mk* 10,21); w niebie zbawieni znajdują przygotowane wieczne mieszkania (*2 Kor* 5,1).

Wyrzec się instynktu przetrwania i zgodzić się na przeobrażenie — to własnie warunek samego przetrwania. Nic żywego nie przetrwa nie rosnąc, nie ma rośnięcia bez transformacji, a transformacji bez śmierci.

To samo prawo jeszcze lepiej weryfikuje się w porządku duchowym. Życie ducha to nieustanne nawrócenie. Odwracanie wrodzonego zwrócenia w mylnym kierunku. Świadomość odwraca się od nadmiaru dóbr zaspokajających instynkt, a kieruje się ku wartościom, których probierzem nie jest już sukces w przestrzeni i w czasie, ale jedność, prawda, udzielanie siebie. Następuje przejście od zwierzęcia do człowieka, od natury do wolności, od rzeczy nieistotnych do istotnych.

Prawo równie prawdziwe, i to w sposób niewymiernie głębszy, w porządku ubóstwienia. Musi tu ulec doszczętnemu wykorzenieniu naturalny egocentryzm, który dla własnych celów eksploatuje moc Bożą. Boskie życie, udzielane człowiekowi przez Boga-który-jest-tylko-Miłością, nie jest w żadnym razie uszczęśliwiającym przedłużeniem życia ziemskiego. Tym, co nazywamy niebem, nie jest bynajmniej nasz egoizm rozrośnięty do wymiarów nieskończoności. Takie niebo byłoby — a jest w tym absolutna sprzeczność — nieskończonością niedopełnienia.

Nikt nie staje się Bogiem u kresu wznoszenia się po równi pochyłej. Bóg nie udziela swojej istoty, tak jak stworzenie rozumne dawałoby rozum zwierzęciu, albo Mozart swój geniusz uzdolnionemu dziecku. Jeżeli w pewnym sensie, o czym powiemy poniżej, istnieje ciągłość między życiem ziemskim a życiem Boskim, istnieje też radykalne zerwanie ciągłości. Pisze wybitny teolog: „Chrześcijanin wierzy w śmierć Jezusa jako w wydarzenie, przez które ludzkość, w swoim punkcie najwyższym i najgłębszym, zdała się całkowicie na łaskę Boga. Wierzy w zmartwychwstanie, najwyższe dopełnienie tego człowieka Jezusa, jako w rzeczywistość, poprzez którą ludzkość — wykraczając poza swoją historię czaso-przeszenną — zaczęła posiadać bezpośrednio samo życie Boga”¹¹.

Sposób naszego przeobrażenia w Boga to tajemnica. Obraz musi być z konieczności symboliczny, bo tworzymy go przy pomocy elementów poprzedzających śmierć. Takie wyobrażenie dotyczące przyszłości zawsze będzie wyolbrzymioną projekcją stanu terażniejszego. Kiedy „stan terażniejszy” ma ulec absolutnej likwidacji, wyobrażenie jest niemożliwe.

Słowem, które stanowi klucz do buddyjskiej eschatologii, jest *nirwana*, co oznacza stan całkowitego zaniku ułudy i pragnień, które stanowią przyczynę cierpienia. *Nirwanę* można też pojmować jako stan wyzwolenia uzyskany w wyniku Pełnego Oświecenia. Z punktu widzenia *mahajany*, gdy osiągamy Stan Buddy, *nirwana* staje się stanem, w którym „umysł narodzin i śmierci już nie funkcjonuje i nie jesteśmy do niego przywiązani”.

¹¹ K. Rahner, „Concilium” nr 23, s. 73.

Świat, który postrzegamy jako obiektywny, istniejący niezależnie od naszego poznawania, w istocie jest tylko *dhamma*, skupieniem stanów świadomości. Świat przedmiotów bywa uwarunkowany przez akty poznawcze człowieka. Znamy odpowiedź Buddy na pytanie mnicha, którego niepokoiło pytanie, co dzieje się po wyzwoleniu: „Kwestię należy postawić w ten sposób: gdzie nie ma już ziemi ani wody, ani ognia, ani wichru? Gdzie rozwiewa się zarówno długie jak i krótkie, wielkie i małe, dobre i złe? Gdzie podmiot i przedmiot roztapiają się całkowicie? Odpowiedź brzmi: przez zniesienie świadomości wszystko roztopia się w zupełności”¹².

Zakończenie

Świadomość tego, że zdążanie do zbawienia jest konieczne, stanowi konstytutywny element każdej świadomości religijnej. Omówione powyżej poglądy zaczerpnięte były z dwu zasadniczo odmiennych tradycji, chrześcijańskiej i buddyjskiej, jednak jestem głęboko przekonany o tym, iż wspólne obu tradycjom są strukturalne elementy tak w opisie sytuacji człowieka, jak we wskazywaniu drogi wiodącej do ocalenia, czyli do osiągnięcia zbawienia. Różnice są tak oczywiste, że nie trzeba o nich szerzej wspominać — odmienna jest koncepcja człowieka: wystarczy wskazać na personalizm chrześcijaństwa i a-personalizm buddyjski. Bóg judeochrześcijański jest Osobą — Budda natomiast nie zajmuje się problemem istnienia czy nieistnienia Boga, nie jest to zresztą dla niego ważne, bowiem ostatecznie człowiek zawdzięcza ocalenie swojemu wysiłkowi¹³.

Mam nadzieję, że uwagi powyższe stanowią dobre uzasadnienie dla słów Maxa Schelera, które przytoczyłem na początku: „religia jest przede wszystkim drogą zbawienia. Sądzę, że czynnikiem wyróżniającym religię, jako sposobu istnienia człowieka w świecie, jest dążenie do zbawienia, czyli do ocalenia w perspektywie przekraczającej śmierć.

Homo religiosus in the search of salvation

The author looks for the definition of religion and says it can be found in the love of God combined with a yearning for salvation. The belief of Max Scheler that „religion shows the path to heaven” gives Kłoczowski an opportunity to con-

¹² S. Radhakrishnan, *Filozofia Indyjska*, dz. cyt., t. 1, s. 365.

¹³ Warto w tym miejscu wspomnieć o dyskusji, którą spowodowała wypowiedź Jana Pawła II w wywiadzie udzielonym Vittorio Messoriemu *Przekroczyć próg nadziei* (Lublin 1994); buddyści wydali książkę *Przekroczyć próg mądrości* (Kraków 1997), w której protestują przeciw określeniu ich tradycji jako „ateistycznej”. Spór wydaje się polegać na nieporozumieniu.

sider the existential condition of the religious man from the point of view of two religions: Christianity and Buddhism. The article develops the idea that these two very different traditions have common structural elements to be found not only in the presentation of the religious man but also in their injunctions concerning salvation.