

Lucjan Balter

Objawienie w hinduizmie

Studia Theologica Varsaviensia 34/1, 223-230

1996

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

LUCJAN BALTER SAC

OBJAWIENIE W HINDUIZMIE

Problem objawienia „pozabiblijnego”, względnie „pozachrześcijańskiego”, nurtuje wciąż zarówno teologów, jak i religioznawców. Chodzi zwłaszcza o to, czy istnieją jakieś inne, poza chrześcijaństwem, religie „objawione” (jak choćby hinduizm), a jeżeli tak, to jak się ma zawarte w nich i przekazywane z pokolenia na pokolenie objawienie do objawienia chrześcijańskiego? Jakie są ewentualnie podobieństwa i różnice? A może istnieją w tych wielkich religiach świata jedynie ślady wspólnego dla wszystkich ludzi objawienia pierwotnego (praobjawienia), zaciemnianego jakby stopniowo przez nazbyt ludzkie, uwarunkowane czasem i przestrzenią, jego interpretacje? Na te i tym podobne pytania stara się, w miarę swoich sił i możliwości, odpowiadać m. in., znany w całym świecie profesor indologii Uniwersytetu Wiedeńskiego, Gerhard O b e r h a m m e r w publikowanej przez siebie od r. 1972 serii wydawniczej „Publications of the De Nobili Research Library”, liczącej aktualnie 25 tomów. Problematyce objawienia w hinduizmie zostały poświęcone wprost tomy II i IX tej serii oraz dodane do nich jako „Occasional Papers” tomy 1 i 5. Zajmijmy się więc kolejno tymi publikacjami.

OFFENBARUNG, GEISTIGE REALITÄT DES MENSCHEN. Arbeitsdokumentation eines Symposiums zum Offenbarungsbegriff in Indien (Hsg. von G. O b e r h a m m e r), Wien 1974, ss. 237 (tom II serii).

Dopiero w „Dodatku” (Anhang) zamieszczonym na końcu dzieła (s. 229-230) jego wydawca wyjaśnia, że są to materiały z sympozjum odbytego w Wiedniu w dniach 22-26 lutego 1973 r. Ze względów finansowych i technicznych O b e r h a m m e r pominął jednak dyskusje, które ubogaciły niewątpliwie samych uczestników sympozjum pomyślanego jako wzajemna wymiana wiedzy i doświadczeń indologów i teologów katolickich: opracowane przez nich w trakcie przygotowywania do druku ich referaty uwzględniają zresztą to, czego w nich zabrakło w trakcie ich wygłaszania podczas sympozjum.

Samo dzieło składa się z dwóch zasadniczych części: indologicznej i teologicznej. W pierwszej O b e r h a m m e r zgrupował wypowiedzi znanych indologów, przy czym sam opracował aż trzy zagadnienia: „*Samo-zrozumienie hinduizmu jako religii*” (s. 13-27) – tekst wygłaszany przez niego w j. angielskim w Rzymie i Kopenhadze (w r. 1972) oraz w Indiach (w r. 1974), źle i z błędami – jak pisze w adnotacji – przetłumaczony na j. francuski; „*Autorytet tradycji w hinduizmie*” (s. 41-92) oraz „*Poznanie słowa według*

Bhasarwajna'' (s. 107-120). Prof. J.C. Heesterman z Leuven omówił „*Autorytet Wedy (= Objawienia) w hinduizmie*'' (s. 29-40), a jezuita F.X. D'Sa z Poona zajął się kwestią „*Objawienia bez Boga*'' (s. 93-105), akcentując, że tylko stare pisma wedyjskie są objawieniem, które trwa nadal jako Słowo. Wreszcie T. Vetter z Utrechtu ukazał Funkcję centralnych zdań objawienia wedyjskiego w systemie Sarwajnatmana (około 900 r. po Chrystusie).

Na część teologiczną składają się wypowiedzi: N. Lohfinka SJ – znanego biblisty, który omówił „*Objawienie*'' w *Starym Testamencie*, koncentrując się na wypowiedziach starotestamentalnych, wskazujących wprost lub ubocznie na Objawienie (s. 135-151), P. Knauer SJ, który ukazał relacje zachodzące między Starym a Nowym Testamentem jako pewien wzorzec odniesień orędzia chrześcijańskiego do innych religii i światopoglądów (s. 153-170). Następne wypowiedzi teologów uwzględniają już w znacznie większym stopniu hinduizm i nawiązują wyraźnie do referatów zamieszczonych w pierwszej części tomu. I tak P. Schoonenberg, jezuita z Nijmegen, stara się w swej wypowiedzi spojrzeć na hinduizm z teologiczno-chrześcijańskiego punktu widzenia (s. 171-187), dostrzegając w nim wyraźnie pewną obcość w stosunku do chrześcijaństwa, zwłaszcza zachodniego (chrześcijaństwo wschodnie ma pewne elementy bliższe hinduizmowi), ale też przyznając (wraz z K. Rahnerem, na którego często się powołuje, W. Schmidt, założycielem słynnej Szkoły Wiedeńskiej, i innymi) możliwość istnienia autentycznego pra-objawienia w hinduizmie, chociaż Objawienie jako takie wiąże się – jego zdaniem – ze Starym Testamentem, a pełnię swą – jak uczy Kościół – uzyskuje w Jezusie Chrystusie. Postawa hinduizmu wobec Starego Testamentu i Chrystusa byłaby zatem, w tej perspektywie, kryterium rozpoznawczym tej religii jako takiej. Sam K. Rahner zajął się z kolei „obecnością” Jezusa w religiach niechrześcijańskich (s. 189-198); jest On bowiem Tym, który umożliwia i daje faktycznie zbawienie wszystkim ludziom. Jezuita N. Kehl z Innsbrucka omówił następnie znaczenie historycznego Jezusa dla spotkania chrześcijaństwa z hinduizmem (s. 199-219), akcentując, że już w XVII w. Chiny były gotowe przyjąć chrześcijaństwo jako religię ludową, a jezuita R. De Nobili i inni, ubierając się w szaty hinduskich bramanów, chcieli „zadomowić” chrześcijaństwo w Azji. W tym jednak kontekście nasuwa się pytanie kierowane do indologów: czy taka inkulturacja chrześcijaństwa jest w ogóle możliwa? Jeżeli bowiem hinduizm nie jest religią w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale raczej pewnym światopoglądem, stylem życia i (lub) kulturą, to istnieją prawdopodobnie szanse pogodzenia hinduizmu z chrześcijaństwem. Natomiast dwóch odrębnych religii nie da się z pewnością zespolić w jedno bez naruszenia samego jądra ich treści. Ostatnim przyczynkiem jest zamieszczone w j. angielskim opracowanie franciszkanina A. Campasa z Nijmegen, poświęcone wypowiedziom chrześcijańskich teologów, wywo-

dzących się z hinduizmu, na temat objawienia w hinduizmie (s. 221-225). Wypowiedzi tych jest jednak niewiele i są one na ogół bardzo enigmatyczne.

EPIPHANIE DES HEILS. Zur Heilsgewant in indischer und christlicher Religion. Arbeitsdokumentation eines Symposiums (Hrsg. von G. O b e r h a m m e r), Wien 1982, ss. 256 (t. IX serii).

Struktura tomu jest podobna do poprzedniego. Jak podaje w uwadze (na s. 9), zamieszczone na początku krótkie wprowadzenie O b e r h a m m e r opracował jesienią 1978 r. i przekazał wszystkim zaproszonym do udziału w sympozjum, które – jak to czytamy w „Dodatku” – odbyło się w Wiedniu w dniach 25-28 lutego 1981 r. (por. s. 229). Jego podtytuł brzmiał jednak wówczas inaczej niż w tytule dzieła: chodziło mianowicie o podobieństwo i korelacje zachodzące między doświadczeniem transcendencji oraz oczekiwaniem zbawienia w teologii hinduskiej i zachodniej. Wszyscy prelegenci wiedzieli więc już wcześniej, czego się od nich oczekuje w trakcie sympozjum; mogli także potem dopracować swoje wypowiedzi przed oddaniem ich do druku. Zaproszony do udziału K. R a h n e r wykorzystał swą wypowiedź dwukrotnie, wygłaszając swój referat (z niewielkimi tylko zmianami) na sympozjum zorganizowanym przez Werbistw w Mödling k. Wiednia na temat zbawienia w chrześcijaństwie i buddyzmie, którego materiały wydał organizator tego sympozjum, A. B s t e h w dziele p.t. „*Erlösung in Christentum und Buddhismus*” (St. Gabriel 1982); stąd też wypowiedź R a h n e r a na temat chrześcijańskiego rozumienia zbawienia drukowana jest przynajmniej dwukrotnie (por. s. 232).

W części I tomu O b e r h a m m e r zgrupował wypowiedzi indologów. Wzmiankowany już w poprzednim tomie J. C. H e e s t e r m a n omawia ofiary i sposób ich składania w hinduizmie (s. 13-25). G. O b e r h a m m e r ukazuje transcendencję jako zbawienie (s. 27-39). Doświadczeniem transcendencji w hinduizmie zajmuje się także obecny na poprzednim sympozjum P. X. D ' S a (s. 41-57), a T. V e t t e r dostrzega wyraźny związek obecnego sympozjum z poprzednim, traktując swą wypowiedź o nauce żyjącego w III w. po Chrystusie Nagarjuny jako konkretyzację, czy też uszczegółowienie, swej wypowiedzi poprzedniej (s. 87-108). Do powyższych dochodzą dwa nowe nazwiska: L. S c h m i t h a u s e n z Hamburga, który się zajął zbawczym doświadczeniem zanurzania się (w bóstwie?) w świetle niektórych ksiąg świętych hinduizmu (s. 59-85), oraz W. H a l b f a s s z Filadelfii, który omówił samo pojęcie doświadczenia w kontekście spotkania hindusko-europejskiego (s. 109-128). Ujmując krótko tę część dzieła, można by stwierdzić, że indologom chodzi tutaj o konkretyzację objawienia. Skoro bowiem istotną treścią objawienia chrześcijańskiego jest grzech (upadek) człowieka oraz jego zbawienia (w Chrystusie i przez Chrystusa), to z pewnością można i trzeba zapytać o to, czy hinduizm zawiera, przynajmniej w swych księgach świętych, jakąś myśl o zbawieniu, a jeżeli tak, to na czym ono faktycznie polega.

Część II tomu ma charakter teologiczny. Obok wspomnianego już wyżej K. R a h n e r a, spotykamy tutaj nazwisko innego jezuity, dobrego znawcy religii wschodnich, H. W a l d e n f e l s a, który omawia „miejsca” doświadczania transcendencji i zbawienia w chrześcijaństwie oraz hinduizmie (s. 131-147), akcentując, iż w chrześcijaństwie takim „miejscem” jest oczywiście człowiek, wierzący człowiek, który przyjmuje i doświadcza w sobie objawienia się zbawienia w Jezusie, natomiast w hinduizmie takimi „miejscami” są teksty ksiąg świętych, przy czym analiza tych tekstów oraz ich zestawienie z Pismem Świętym prowadzi do wniosku, że o ile w Biblii mamy przejście od judaizmu do chrześcijaństwa (a więc rozwój objawienia Bożego), to na Wschodzie obserwujemy jakby regres: od hinduizmu do buddyzmu, który staje się poniekąd „pustym miejscem”, „nie-miejscem”, „absolutną nicością” objawienia. Znany austriacki teolog-dogmatyk, G. G r e s h a k e, zajął się z kolei kwestią Epifanii w dziejach (s. 161-177), ukazując najpierw struktury starotestamentalnego objawienia się Boga Zbawcy, by na ich tle omówić trynitarną strukturę zbawienia, ukazaną w Nowym Testamencie, oraz przeżywane w dziejach doświadczenie zbawienia. Obecny na poprzednim sympozjum P. S c h o o n e n b e r g podjął kwestię podobieństw i różnic, zachodzących między chrystologią chrześcijańską a hinduistyczną nauką o Awatarze (s. 179-192), streszczając w jakimś stopniu wcześniejsze wypowiedzi J. Neunera na ten temat. A. M. H a a s z Zurychu ukazał Jezusa jako „całokształt zbawienia i urzeczywistnienie transcendencji” w mystyce niemieckiej (s. 193-216), a G. O b e r h a m m e r podsumował poniekąd podejmowane zagadnienia w szkicu noszącym tytuł dzieła: „*Epifania zbawienia*” (s. 217-226). Wiąże on je z odbytym w 1977 r. w Wiedniu sympozjum poświęconym doświadczeniu transcendencji i wydany jako tom V serii; nie ulega jednak – jak widać to wyraźnie z treści poszczególnych opracowań – wątpliwości, że chodzi tu o konkretyzację problematyki objawienia, podjętej w omówionym wyżej tomie II serii.

O tym, że problematyka objawienia w hinduizmie nurtuje wciąż redaktora całej serii, świadczą dwie inne, wspomniane na wstępie publikacje:

G. O b e r h a m m e r – H. W a l d e n f e l s, *Überlieferungsstruktur und Offenbarung. Aufriss einer Reflexion des Phänomens in Hinduismus mit theologischen Anmerkungen*, Wien 1980, ss. 55 (Occasional Papers 1);

G. O b e r h a m m e r, *Offenbarungsgeschichte als Text. Religions hermeneutische Bemerkungen zum Phänomen in hinduistischer Tradition*, Wien 1994, ss. 109 (Occasional Papers 5).

Okazją do powstania pierwszej publikacji było, jak stwierdza G. O b e r h a m m e r w *Przedmowie* (s.9), seminarium na temat „*objawienia jako przekazu zbawienia w hinduizmie*”, jakie prowadził w ramach salzburskich „Hochschulwochen” w r. 1979, przy czym „objawienie” rozumie on jako „*faktyczne samoudzielanie się Boga*”, z tym, że „Bóg” oznacza absolutne Misterium czyli Transcendencję (s. 11, przyp. 1). Jeżeli hinduizm jest

zjawiskiem czysto kulturowym, to pytanie o objawienie staje się w odniesieniu do niego po prostu bezsensowne; jeżeli natomiast jest faktycznie religią, to nie da się uniknąć tego tak istotnego pytania (por. s. 11). W pytaniu tym z kolei zespolą się niejako ze sobą dwa pod-pytania: o treść (korpus) objawienia oraz o rzeczywistość samoudzielania się Boga (por. s. 12). Najpierw więc autor zajmuje się treścią czyli korpusem objawienia, rozumianym jako całość autorytatywnie przekazywanej tradycji religijnej, by następnie przejść do ukazania tegoż korpusu jako nosiciela i przekaziciela objawienia. Ponieważ zadaniem zaproszonego przez niego do współpracy H. Waldenfelsa było podanie uwag teologicznych do tej jego refleksji, dobrze będzie spojrzeć na niektóre przynajmniej wypowiedzi Oberhammera oczyma teologa znającego – na podstawie własnych studiów i doświadczeń – przedmiot jego badań.

Otóż w tradycji hinduistycznej można dostrzec coś podobnego do kanonu ksiąg świętych w chrześcijaństwie, z tym, że nie mówi się tam o natchnieniu poszczególnych tekstów, ale o ich skuteczności jako środków poznania (w danej grupie) treści religijnych. Dlatego też niektóre teksty tracą swe znaczenie, popadając w zapomnienie, gdy tymczasem pojawiają się nowe, wzbogacające korpus objawienia. Wówczas te dotychczas istniejące teksty stają się „kon-tekstem” pozwalającym właściwie rozumieć nowe teksty. W ten sposób hinduistyczny korpus objawienia stale się rozwija jako wciąż otwarta i nigdy w pełni nie wykończona propozycja rozumienia ewentualnego „całkowitego i ostatecznego” objawienia Bożego. Samo objawienie z kolei jest w pierwszym rzędzie indywidualnym doświadczeniem transcendencji, które – znajdując poświadczenie swej wiarygodności w korpusie objawienia – nabiera tym samym wymiaru społecznego. Przyjęcie zaś tego indywidualnego doświadczenia transcendencji przez wspólnotę tworzy granicę między czysto prywatną spekulacją i doświadczeniem mistycznym z jednej strony a objawieniem zawartym w przekazywanym przez tradycję korpusie objawienia z drugiej strony.

Przeglądając drugą z wymienionych wyżej pozycji, odnosi się wrażenie, że O b e r h a m m e r, idąc po linii powyższych sugestii, wybrał odpowiednie teksty z tradycji hinduizmu, aby naocznie ukazać, że te jego wcześniejsze sugestie są faktycznie zakotwiczone w świętych tekstach dotyczących zwłaszcza pochodzenia (boskiego?) nauki: autor omawia najpierw wybrane przez siebie teksty, by w *Dodaiku* podać ich (własny?) przekład na j. niemiecki (s. 81-106).

Ponieważ w trakcie niniejszej refleksji nad objawieniem pojawiła się wzmianka o zorganizowanym przez G. O b e r h a m m e r a w Wiedniu w dniach 9-14 lutego 1977 r. sympozjum na temat doświadczenia transcendencji jako swego rodzaju konkretyzacji zbawienia (a tym samym i objawienia), wypada kilka słów poświęcić odnośnej pozycji książkowej:

TRANZENDENZERFAHRUNG, VOLLZUGSHORIZONT DES HEILS. Das Problem in indischer und christlicher Tradition. Arbeitsdokumen-

tation eines Symposiums (Hrsg. von G. O b e r h a m m e r), Wien 1978, ss. 253 (tom V serii).

Struktura dzieła jest taka sama, jak w poprzednich. W części I – indologicznej pojawiają się trzy znane z poprzednich tomów nazwiska: G. O b e r h a m m e r zajmuje się rozumieniem transcendencji w hinduizmie (s. 15-28), wychodząc z założenia, że skoro objawienie jako duchowa rzeczywistość człowieka dochodzi konkretnie do głosu w typowym dla niego pragnieniu zbawienia oraz w doświadczanej przez niego nadziei na zbawienie, to tym samym wskazuje poniekąd na doświadczany (?) przez niego związek z transcendencją, która tylko i wyłącznie może mu zapewnić to zbawienie; J.C. H e e s t e r m a n powraca do typowego dla siebie tematu wedyjskiej ofiary, starając się ukazać jej związek z transcendencją (s. 29-44); T. V e t t e r natomiast analizuje możliwość doświadczenia tego, co jest faktycznie niedoświadczalne (s. 45-59). Pojawia się tutaj także wzmiankowany w t. IX L. S c h m i t h a u s e n, który omawia strukturę zbawczego doświadczenia w hinduskim buddyźmie (s. 97-119), zaznaczając już na wstępie, że jest to jakby wielka synteza jego innego opracowania, które ma się ukazać drukiem gdzie indziej. Z obu jednak jego referatów nie wynika jasno, czy mają one jakiś (treściowy) związek ze sobą (choćby dotyczyły przecież zbawczego doświadczenia w buddyźmie oraz hinduizmie) i czy są ewentualnie częścią jakiejś większej całości. Mamy wreszcie trzy nazwiska nowe w odniesieniu do dwóch omówionych wyżej tomów. I tak B. B ä u m e r z Wiednia podejmuje kwestię nieprzekazywalności najwyższego doświadczenia (s. 61-79), które można sobie przypominać, opisywać czy wyjaśniać, ale nie przekazywać go innym. Jezuita A. R o e s t C r o l l i u s z Rzymu omawia islamskie doświadczenie transcendencji w kontekście hinduskim (s. 81-96), a E. S t e i n e l l n e r z Wiednia zajmuje się problemem poznania w buddyźmie (s. 121-134).

Część II – teologiczna jest tym razem wyjątkowo krótka, gdyż składa się z czterech tylko opracowań. K. R a h n e r ukazuje kwestię doświadczenia transcendencji z katolicko-dogmatycznego punktu widzenia (s. 137-149), zastrzegając się już na wstępie, że jest teologiem katolickim, a nie indologiem, teologia katolicka natomiast podchodzi jakby z pewnym wahaniem do problemu doświadczenia transcendencji, chociaż bynajmniej nie wyklucza takiej ewentualności. Refleksję K. R a h n e r a pogłębia w pewnej mierze znany benedyktyn z Chevetogne, E. L a n n e, który omawia transcendencję i gnozę, podając przy tym kryteria prawowierności doktrynalnej, wypracowane w II wieku (s. 151-173 – tekst w j. francuskim). Obecny we wszystkich trzech tomach P. S c h o o n e n b e r g kontynuuje – jak sam stwierdza na początku swych rozważań – refleksję podjętą na pierwszym sympozjum i opublikowaną w t. II serii, zastanawiając się tym razem nad tym, czy Bóg w hinduizmie jest osobą czy też bezosobowym bóstwem (s. 207-234). Stwierdza nawet w trakcie swych rozważań, że zamierzał począt-

kowo dać im tytuł: „Bóg jako Coś i Bóg jako Ty” (s. 216), ale uznał go w końcu za nie odpowiadający tematyce dzieła. Porównując z kolei chrześcijaństwo z hinduizmem, dostrzega pewną trudność związaną z Nowym Testamentem. O ile mianowicie Bóg objawiający się na kartach Starego Testamentu był – by tak powiedzieć – jednoosobowy, to w Nowym Przymierzu jawi się jako Trójca Osób. Stąd też gdy się zestawia chrześcijaństwo z hinduizmem na płaszczyźnie osobowości Boga, trzeba brać pod uwagę jedną tylko Osobę Bożą i mówiąc o Bogu jako Osobie mieć na uwadze tylko Boga Ojca. I wreszcie znany już z tomu IX serii A.K. H a a s podjął zbliżony do poprzedniego temat doświadczenia transcendencji w ujęciu mistyki niemieckiej (s. 175-205).

Ponieważ indologowie pracują zasadniczo na tekstach i nie stykają się na ogół z życiem religijnym wyznawców hinduizmu, istotne znaczenie ma dla nich opracowanie metod badawczych, pozwalających na właściwe odczytanie interesujących ich tekstów sakralnych. Stąd też sam O b e r h a m m e r, zanim podjął się egzegezy wybranych tekstów mówiących – jego zdaniem – wprost o objawieniu, poświęcił dwa kolejne studia własnej metodzie badawczej:

G. O b e r h a m m e r, *Versuch einer transzendentalen Hermeneutik religiöser Traditionen*, Wien 1987, s. 48 (Occasional Papers 3).

G. O b e r h a m m e r, *„Begegnung” als Kategorie der Religionshermeneutik*, Wien 1989, s. 60 (Occasional Papers 4).

W pierwszej z tych publikacji tok rozumowania autora jest mniej więcej następujący: Jeżeli się potraktuje ludzką zdolność do transcendencji jako hermeneutyczną strukturę religii, a objawienie utożsami się z objawieniem się (człowiekowi) transcendencji, przy czym jej „mitologizacja” stanie się podstawą różnorodności doświadczenia tejże transcendencji, to trzeba i można będzie uznać tzw. tradycję objawienia (a więc jego korpus) za potwierdzenie udanego, szczęśliwego doświadczenia transcendencji i za „sakramentalne” poniekąd, a więc dające się po ludzku pojąć i uchwycić, zbawcze uobecnienie tejże transcendencji.

W drugiej publikacji G. O b e r h a m m e r idzie nieco dalej, akcentując w „tekstach objawienia” – jak je nazywa – kategorię spotkania. Gdyby bowiem nie było „spotkania”, trudno byłoby mówić o Bogu osobowym, objawiającym się człowiekowi. „Spotkanie” staje się tym samym kluczem hermeneutycznym, służącym do poznania (otwarcia przed oczyma badacza) religii jako takiej.

Jeżeli już mowa o „Occasional Papers”, to wypada wymienić pozycję 2 w tej grupie:

INKLUSIVISMUS. Eine indische Denkform, (Hrsg. von G. O b e r h a m m e r), Wien 1983, s. 113, zawierającą cztery opracowania poświęcone takiemu nastawieniu, względnie formie myślenia. Istotny jest tu tekst zmarłego przed jego opublikowaniem P. H a c k e r a, który badając przed

laty religijną (i nie tylko) tolerancję i nietolerancję w Indiach, doszedł do wniosku, że trzeba by tu raczej mówić o „inkluzywizmie” czyli o takim nastawieniu, w którym zasadnicze wyobrażenia czy poglądy innej grupy ludzi uznaje się za niemal identyczne z własnymi, a więc włącza się niejako je do swoich. Z tezami H a c k e r a polemizuje w jakiejś mierze A. W e z l e r z Hamburga, sam zaś O b e r h a m m e r stara się zająć wobec nich własne, krytyczne stanowisko. Natomiast wzmiankowany już poprzednio W. H a l b f a s s, biorąc pod uwagę fakt, że P. H a c k e r nie dopracował do końca swej teorii, stara się dopowiedzieć niejako od siebie, jakby ona w praktyce wyglądała w kontekście spotkania hindusko-europejskiego.

Wypada wskazać przy końcu niniejszej refleksji na jeszcze jedną pozycję wydaną celem uczczenia 65-ej rocznicy urodzin twórcy serii:

HERMENEUTICS OF ENCOUNTER. Essays in Honour of Gerhard Oberhammer on the occasion of His 65th Birthday, ed. by F. X. D' S a and R. M e s q u i t a, Vienna 1994, s. 303 (tom XX serii).

Opatrzona słowem wstępnym kard. F. K ö n i g a z Wiednia, publikacja zawiera szereg opracowań współpracowników, uczniów i przyjaciół G. O b e r h a m m e r a, na tematy przeważnie indologiczne (łącznie z „inkluzywizmem w nowych ruchach religijnych” J. F i g l a) skupiające się w jakiejś (choć raczej niewielkiej) mierze wokół tak drogiej dla O b e r h a m m e r a kategorii „spotkania”. Nie potrzeba chyba dodawać, że omawiane wyżej kwestie transcendencji, jej doświadczenia oraz samego objawienia w jego relacji do tradycji dochodzą tutaj w kolejnych studiach wyraźnie do głosu. Można jednak i trzeba z pewnością żywić nadzieję, że dzieło to wieńczące tak wiele lat pracy badawczej i 25 publikacji, z których wybraliśmy jedynie te związane w jakiejś mierze z kwestią objawienia w hinduizmie, nie będzie przypieczętowaniem prowadzonych badań, ale tylko kolejnym etapem w dalszym ich rozwoju.

Lucjan B a l t e r S A C – ks. prof. dr hab., kierownik Katedry Teologii Dogmatycznej II na Wydziale Teologicznym w ATK, kurator Teologii Ogólnej