

**UNIVERZA V LJUBLJANI
TEOLOŠKA FAKULTETA**

Klemen Oven

**KATOLIŠKI NAUK O DUŠI IN
HINDUISTIČNO RAZUMEVANJE
DUŠE V KONCEPTU REINKARNACIJE
DIPLOMSKO DELO**

Ljubljana, 2015

UNIVERZA V LJUBLJANI
TEOLOŠKA FAKULTETA
DVODISCIPLINARNI UNIVERZITETNI PROGRAM TEOLOŠKE
ŠTUDIJE

Klemen Oven

KATOLIŠKI NAUK O DUŠI IN
HINDUISTIČNO RAZUMEVANJE
DUŠE V KONCEPTU REINKARNACIJE
DIPLOMSKO DELO

Mentor: Doc. dr. Osredkar Mari Jože
Somentor: Prof. dr. Škof Lenart

Ljubljana, 2015

ZAHVALA:

Najprej bi se rad zahvalil svojemu mentorju doc. dr. Mari Osredkarju in somentorju prof. dr. Lenartu Škofu za pomoč, strokovnost in podporo pri nastajanju mojega seminarskega dela, ki sem ga lahko razširil v diplomsko delo.

Zahvala gre tudi prof. Jožetu Faganelu za strokovni pregled moje diplomske naloge. Brez katerega, bi bila moja diplomska naloga suhoparna in polna slovničnih napak.

Zahvaljujem se tudi prodekanu doc. dr. Tadeju Steguju za pregled in potrditev.

Za konec pa se bi se rad zahvalil vsem profesorjem teološke fakultete, ki so mi preko treh let posredovali znanje, brez katerega bi to delo bilo prikrajšano marsikaterih podatkov in ugotovitev.

Kazalo:

1. Katoliški nauk o duši.....	1
1.1 Uvod.....	1
1.2 Antična antropologija.....	1
1.3 Platonovo razumevanje stvari, človeka in dualizem.....	2
1.3.1 Platonovo razumevanje duše v delu Politeja.....	2
1.4 Vpliv na zgodnje krščanstvo	3
1.4.1 Antropologija sv. Avgušтина	5
1.4.2 Drugačen antropološki pogled sv. Tomaža Akvinskega.....	6
1.5. Personalizem.....	6
1.6 Sprememba v antropologiji na Drugem vaticanskem koncilu in po njem	8
2. Hinduistično razumevanje duše	10
2.1 Uvod.....	10
2.2 Vedski koncepti duše	10
2.2.1 Jiva	12
2.2.2 Manas	12
2.2.3 Asu	13
2.2.4 Paramatman.....	13
2.3 Vedantski oziroma upanišadski koncepti	14
2.4 Samsara	16
3. Primerjava katoliškega nauka duše s hinduističnimi koncepti duše	18
3.1 Pojem katoliške duše pred Drugim vaticanskim koncilom in atman	18
3.2 Katoliški pogled na osebo po Drugem vaticanskem koncilu in oseba v hinduizmu .	20
3.3 Zakaj je za krščanski nauk reinkarnacija nespremenljiva?	22
4. Povzetek.....	25
4.1 Povzetek in ključne besede	25
4.2 Summary and key words.....	26
5. Reference	27

1. Katoliški nauk o duši

1.1 Uvod

Ko govorimo o duši, govorimo o enem ključnih religijskih principov. Duša, oziroma v nekaterih drugih religijah duh, omogoča življenje onkraj telesne smrti. Seveda bi pri krščanstvu kaj hitro zašli s prave poti, če bi govorili zgolj o duši, kot tisti, ki nam daje večno življenje, saj večno življenje ni doseženo iz lastne moči, marveč izhaja iz neizmerne Božje ljubezni. Prav zanimivo je, kako pogosto je obstoj duše pahnul razumevanje telesa, torej fizično-materialnega dela človeka v negativno obarvano razmišljanje. Podobno se je pripetilo tudi že zgodnjemu krščanstvu, ko je v ospredje stopil platonističen dualizem. Seveda moramo to razumeti kot dogajanje, ki je vpeto v antično razumevanje človeka, kot bitja nasprotij. Po eni strani je človek miselno, po drugi pa tudi fizično bitje.

1.2 Antična antropologija

Sicer se bomo bolj osredinili na platonistično perspektivo človeka, vendar je kljub temu treba razumeti, da antika vidi človeka kot tristopenjsko bitje. Antični človek je torej zgrajen iz duha (πνεῦμα), duše (ψυχή) in mesa (σῶμα). Možno bi bilo trditi, da se krščansko pojmovanje duše razlikuje od starogrškega, vendar mu ta grški izraz vsaj za silo ustreza. Tako so cerkveni očetje, ki so sprva pisali grško, kasneje tudi latinsko, prevzeli te izraze in jih dodatno vsebinsko obarvali. »*Pneumo in psyche, torej duha in dušo ni bilo lahko medsebojno razlikovati. Pogosto tudi vidimo mešanje obeh pojmov.*« (Russell 1997, 44) Zdi se, da je Platon to strukturo malce poenostavil, oziroma jo priredil svoji viziji sveta, pri čemer je poudaril dušo, torej psyche in telo, somo, kot dva nasprotujoča si principa. Pri tem moramo pripomniti, da je že tako ali tako »*bil pri večini starogrških filozofov psyche najbolj pomembni element pri človeku in ne pneuma.*« (Ladd 1993, 322-323). Ko smo sedaj to razčistili, se lahko spustimo v Platonovo razumevanje človeka in sveta.

1.3 Platonovo razumevanje stvari, človeka in dualizem

»Platon je verjel, da je empirično znanje, oziroma znanje, ki ga človek pridobi preko izkušenj, sicer zadostno za človekov vsakdanjik, vendar je hkrati le odtis drugega sveta. Platon je na svetu videl ogromno individualnih primerov stvari« (Price 2008, 72), ki se med seboj razlikujejo, toda še vedno ostaja bistvo teh stvari, torej ideja neke stvari. Za primer vzemimo idejo stola. Stol si lahko predstavljamo tak ali drugačen, toda kljub temu ga prepoznamo kot stol. In ravno ta ideja stola je za Platona bolj resnična od dejanskega stola, saj se ideje ne spreminjajo in so večne.

»V svojem delu Phaidon Platon jasno izpostavi skorajšnjo popolno ločitev med dušo in telesom. Platon vidi dušo kot bistveni del človeka, telo pa zgolj kot oviro.« (Price 2008, 73). Nekoliko prirejen odsek iz Phaidona pravi, da »dokler imamo svoje telo in je duša zmedena s tem zlom, ne bomo nikoli dosegli predmeta naših želja, to je resnice. Zakaj telo nas venomer zamoti s potrebami po hrani, potem so tu bolezni, ki nas omajajo v našem iskanju resnice. [...] Če hočemo kadar koli imeti čisto znanje, moramo pobegniti iz telesa in premišljevati o stvareh samih zgolj z dušo. Tako se zdi, da bomo spoznali modrost, ki jo želimo in ljubimo, šele po smrti in ne za časa življenja.« (Price 2008, 73)

Pri tem bi bilo še potrebno dodati, da *»to razlikovanje med dušo in telesom ni Platonova iznajdba, saj se je že Homer poslužil te razdelitve.« (Austin 2011, 64)* Je pa gotovo Platon začetnik filozofske obravnave tega pojava.

Platon torej vidi dušo kot vodilo človeka, hkrati pa predpostavlja pri svojem razumevanju določene značilnosti, kot npr., da je *»duša nepokvarljiva in nesmrtna,« (Ferguson 1999, 564)* pri slednjem predpostavlja, da je duša nezmožna smrti in tako večna, brez začetka in konca. *»Vdor v starogrško filozofijo je ta lastnost duše dosegla v orfičnih ter pitagorejskih krogih.« (Ferguson 1999, 563)* Bolj natančno gre tu predvsem za to, da duša preživi telo, torej preživi razpad telesa.

1.3.1 Platonovo razumevanje duše v delu Politeja

To delo je verjetno Platonovo najdaljše delo dialoškega značaja. Govori o državi sanj, ki sicer ni izvedljiva, kakor je Platon tudi sam trdil, vendar nakazuje željo po boljši ureditvi. V delu se dotakne državne ureditve in razmišlja, kako bi bila država bolje urejena.

V njegovi popolni državi, bi bile vloge ljudem razdeljene glede na posameznikove preference. To pomeni je, da bi bili, glede na to, kateri del duše prevladuje pri človeku, ljudje umeščeni v ustrezen družbeni razred. Dušo v svojem razumevanju razdeli na tri dele. V prejšnjem delu, smo razložili, kako Platon loči telo od duše, ter zakaj je tako. Sedaj pa bomo razložili, kako Platon sploh vidi dušo.

Platon je trdil da ima človek nedvomno nasprotujoča si nagnjenja. Obstoj teh nagnjenj pa priča o nasprotujočih si močeh v duši. Tako Platon sprva razdeli dušo na *»de,l s katerim se misli, torej misleči del duše, in na del, s katerim človek ljubi, občuti lakoto, žejo in je vznemirjen zaradi drugih želja, nemisleči del. Potem pa imamo tu še želelni del.«* (Platon 1995, 1101). Kasneje to poimenuje miselni, razburljivi in poželjivi del duše. Nasprotujoče moči torej zagotovo pričajo o nasprotujočih si delih. Glede na to, kateri del prevladuje, so ljudje umeščeni v temu primeren družbeni razred. Obrtniki, poljedelci ter trgovci so po pričakovanju najnižji sloj. Pri teh prevladuje poželjivi del duše. Čuvarji so tisti, pri katerih prevladuje razburljivi del. Za misleči del duše, *»ki je moder in skrbi za vso dušo, je potemtakem primerno vladanje«*. (Platon 1995, 1103).

Platon torej pri človeku jasno loči telo od duše, hkrati pa tudi dušo vidi kot osebnostno vodilo človeka, ki mu ne moremo uiti. Glede na to, katere stvari v človeku prevladujejo, se pokažejo zmožnosti in omejenosti človeka.

1.4 Vpliv na zgodnje krščanstvo

Najbolj se vidi vpliv starogrške filozofije na krščanstvo v delih cerkvenih očetov, bodisi da gre za zanikanje veljavnosti filozofije ali pa za uporabo pojmov, kot so nesmrtnost. V vsakem primeru se vidi, kaj je bilo takrat popularno, ter kaj je pustilo svoje sledi v krščanski misli.

»Z Justinom mučencem se v sredini 2. stoletja pokaže v krščanski misli ideja, da duša preživi ločenost od telesa, ki jo povzroči smrt.« (Ferguson 1999, 565) Pri tem moramo dodati, da ni zaslediti nobenega potrdila za to v Svetem pismu samem, Tako smemo

sklepati, da je ta misel prišla v krščanstvo od zunaj. »Hkrati pa je Justin previden in zanika, da je duša nesmrtna v platonističnem smislu. [...] in s tem ovrže misel, da, če je duša večna, ne potrebuje ničesar od Boga.« (Ferguson 1999, 565). Dalje pravi, da duša ne neha obstajati, živeti, dokler je to po Božji volji.

»Podobno tudi Irenej Lyonski vidi človeka sestavljenega iz duše in telesa. Tudi strinja se z Justinom v tem, da duša kot sedež inteligence in svobode preživi ločitev od telesa za dalj časa.« (Ferguson 1999, 565). Hkrati pa se tudi on ne poslužuje izraza nesmrtnosti, vsaj ne v konceptu duše. Kljub temu pa Irenej razume človeka ne zgolj kot dušo, kot so to razumeli nekateri grški filozofi (soma zgolj kot mrtvo telo, brez življenja dajajočega diha), marveč kot bitje duše in telesa, kar, kot bomo kasneje nakazali, ni dosti tuje današnji katoliški misli.

Za določitev odnosa med dušo in telesom pa je potrebna tudi opredelitev telesa. Origen se do telesa opredeli tako, da pravi, da »telo ni vzrok greha, marveč je bilo ustvarjeno kot zdravilo za greh. Greh se prvič pojavi pri nematerialnih bitjih, ki so bila ustvarjena pred materialnim svetom,« (Ferguson 1999, 186) nadaljuje Origen. »Po njihovem odpadu Bog ustvari telesa in položi te duše v telesa, tako da se lahko zavedajo razdalje od Boga zaradi njihovega padca.« (Ferguson 1999, 186)

Še posebno se kaže vpliv antične filozofije, ko je govor o vstajenju. Zdi se, da antična filozofija ni bila zmožna dati telesu bistvenega pomena. Tako so bili krščanski misleci, kot je bil Origen, prisiljeni braniti vstajenje telesa. Hkrati so se pa »strinjali s filozofi, ko je prišlo do obravnave Boga. Strinjali so se torej glede tega, da Bog nima telesa. Če pa Bog nima telesa, se je zdela združitev v Kristusovem telesu filozofom absurdna.« (Ferguson 1999, 186-187) Zato pri Origenu vidimo poskus rehabilitacije tega v tem, da je označil vstalo telo kot nematerialno, medtem ko se je strinjal z učenjem Cerkve,.

Morda se še največji vpliv pokaže v asketskem gibanju. Tu gre za umsko spoznavanje nematerialnega Boga. »Telo kot materija ne more prenašati nematerialnega in je tako zgolj ovira umu.« (Ferguson 1999, 187) Tako je opaziti tudi tu podobnosti s platonskim razumevanjem telesa in duše.

Nedvomno je imela grška filozofija močan vpliv na krščansko antropologijo. Kot smo že navedli, je posebej poudarjen vpliv Platona. Hkrati pa moramo tudi razumeti, da je Platon izhajal iz že dotlej izdelanih principov, tako se ne zdi čudno, da je imel tak močan vpliv.

Za boljši oziroma bolj detajlirani pregled pa si bomo sedaj pogledali še antropologijo dveh izredno pomembnih osebnosti krščanske misli; Avgušтина Hiponskega in Tomaža Akvinskega.

1.4.1 Antropologija sv. Avgušтина

Prav tako kot na mnoge druge je tudi na Avgušтина vplival Platon. *»Tako je duša pri Avgušтину nematerialna, dinamična in nedeljiva substanca.«* (O'Daley 1997, 9) Pogled se zdi platonističen po svoji naravi, kar pa ob poznavanju njegove zgodbe niti ne čudi. Avguštin je bil učen človek, ki mu filozofija ni bila tuja, kot izvemo ob prebiranju njegovega dela Izpovedi. Prav tako pa bi lahko govorili o tem, da ni bil zgolj učen človek s širšim poznavanjem antične filozofije, marveč je dobro poznal tudi manihejce. Tako bi se smeli oziroma smo celo prisiljeni vprašati, kako je to vplivalo na njegov antropološki pogled. *»Tako stoični oziroma panteistični kot tudi manihejski koncepti duše so bili namreč odeti v telesnost.«* (O'Daley 1997, 9) Tako manihejci kot stoiki so si predstavljali vse stvari kot telesne. Iz tega sledi tudi naslednja ugotovitev: zlo ali obstaja ali pa ne obstaja. Po njihovem stališču torej mora imeti telo, če obstaja, oziroma je telesna realnost, ali pa enostavno ne obstaja. Na splošno pa je ta telesnostni vidik *»prevladoval na latinskem zahodu.«* (Avguštin 2006, 11). Tako po predstavah manihejcev vse, kar obstaja, ima telo. Tako naj bi bil tudi na primer Bog telesno bitje. To, pa se zdi, da nekoliko odvzame samo bistvo.

Medtem ko je Avguštin preživel nekaj časa v manihejski misli, se s tem vidikom duše nikoli ni strinjal. Že zelo zgodaj je šel v drugo smer, torej v platonistično. Duša je bila torej zanj nematerialna. *»Za Avgušтина je duša v širšem in fundamentalnem smislu fenomen življenja v stvareh. Tako je povzemał za tisti čas sila priljubljeni pojem življenjskega diha.«* (O'Daley 1997, 11) Hkrati pa je duša pri Avgušтину vse tisto, kar ni telo, a je vseeno del človeka. Tako je duša tudi um. *»Zakaj človeka ne sestavlja nič več kot zgolj telo in duša.«* (O'Daley 1997, 55)

Tudi pri Avgušтину, tako kot pri Platonu, zasledimo tridelno delitev duše. Sicer ne uporablja istih pojmov kot Platon, vsaj imensko ne. *»Tako govori o jezi, želji in o najvišjem delu, ki nadzoruje ostala dva. Pravi, da se sicer lahko nižja dela pokvarita, vendar pa pod*

vodstvom najvišjega dela lahko tudi služita.» (O'Daley 1997, 12-13) Avguštin sicer veliko bolj razume stvari kot sestoj dveh nasprotujočih si delov; »*racionalnega in iracionalnega, Pri čemer je naloga racionalne duše, da nadzira iracionalne sile, samo tako, kot pravi, se kaže prava relacija duše in telesa.*» (O'Daley 1997, 13) Tu je govor torej o ločitvi telesa, ki je upodobljen pod temi iracionalnimi silami, in duše, ki predstavlja racionalni del človeka. Ponovno gre torej za platonistični dualizem.

V marsičem bi tako lahko rekli, da gre za krščansko aplikacijo platonističnih idej. Avguštin je nedvomno imel veliko raje platonistično misel kot stoično ali epikurejsko še posebej, ko je govor o duši.

1.4.2 Drugačen antropološki pogled sv. Tomaža Akvinskega

Medtem ko so cerkveni očetje o človeku razmišljali predvsem v dualističnem smislu, je Tomaž Akvinski izbral drugo pot. Namesto delitve je poudaril združitev obeh delov. V tem je sledil Aristotelovi misli, »*da sestavljata telo in duša skupaj eno substanco.*« (Magee 1996) Delitev ne samo da ni potrebna, marveč tudi prikrajša človeka, kolikor ni govor o združitvi obeh. Duša brez telesa ni zmožna delovati normalno. »*Duša je namreč občutljiva in nujno potrebuje telo, da lahko v polnosti izkorišča svoje sposobnosti. Tako je na primer za funkcionalni vid potrebno oko.*« (Magee 1996)

Če sta Platon in Descartes trdila, da je duša oziroma intelekt to, kar definira osebo, se je Tomaž oddaljil od tega in govoril, da »*človek ne more biti zgolj um brez telesa, saj se vsak človek, ki je pri pameti, zaveda, da nekatere stvari razume, druge pa čuti. Ker pa človek ni zmožen čutenja brez telesa, mora biti telo del človeka.*« (Magee 1996) Popolna ločitev torej ne pojasni, kako je človek zmožen doživeti, kar se dogaja z njegovim telesom, saj bi bilo, če res ne bi bilo povezave med obojima, to dejansko nemogoče.

1.5. Personalizem

Da bi sploh lahko razumeli, kako je lahko prišlo toliko pomembnih sprememb v obravnavanju človeka v katoliški misli, ki so se oblikovale na drugem vatikanskem

koncilu, je potrebno razumeti ozadje dogodkov in same miselnosti. Miselnost, ki je vplivala na spremembo razumevanja človeka, je v 20. stoletju pod vplivom personalistične misli. Ozadje dogodkov pa je tako kot pri mnogih drugih velikih dogodkih našega časa; kriza. Zares *»personalistično gibanje se je začelo ob krizi, ki je nastala leta 1929 s polomom na Wall Streetu in ki se nadaljuje pred našimi očmi, onkraj skrajne zaostritve ob drugi svetovni vojni.«* (Mounier 1990, 10) Četudi je miselnost nastopila že takrat, pa moramo vseeno postaviti nek natančni mejnik tega, kdaj se je zares tudi uradno to gibanje začelo. Tu ciljamo na francosko revijo Esprit, ki je bila prežeta s takšno miselnostjo. Leta 1932 je začela izhajati. Personalizem je vsekakor gibanje, ki je vpeto v zgodovino. Personalizem je zahteval ponovno, drugačno pojmovanje človeka, ki je onkraj tradicionalnega. Kriza, ki se je kazala tako pri človekovih vrednotah kot tudi v gospodarstvu, je zahtevala odgovor. Danes bi bilo sicer sila smešno trditi, da je bil personalizem edina miselnost, ki je prevladovala v tistem času. Gotovo to ne drži. Se bi pa dalo trditi, da je personalizem vendarle preživel, kar za npr. marksizem ne moremo trditi, saj se zdi, da ga je čas povozil. Zanimiv je prav tako pogled na povezovanje večjih sistemov tistega časa s politiko; tako marksizem – komunizem (gospodarsko gre za socializem). Personalizem bi se sila težko uveljavil kot nek politični sistem, čeprav so bili tudi poskusi v to smer. Tako na primer tudi pri nas, čeprav še zdaleč niso bili uspešni. Mnogi so prav tako opozarjali, da se personalizma ne da strniti v politični sistem, kar se je seveda konec koncev izkazalo za pravilno. Vsekakor pa za nas v tej nalogi to ni ključnega pomena. Ključno pa je to, da je personalizem uspel streti *»klasično razumevanje človeka«* (Mounier 1990, 40) s svojimi zahtevami po revoluciji. Uveljavil se je pojem oseba (persona), ki je dobil drugačen pomen, kot ga je imel tako rekoč nekoč od antike dalje. Če izpeljemo latinski izraz persona iz grškega prosopon, izraz pomeni masko (sicer tudi lice). Pri Rimljanih je bila oseba (persona) izraz, ki je ponazarjal državljane. Tako so imeli rimski državljani na primer pravice do določenih stvari, gotovo več pravic kot Nerimljani.

Več vrst personalizma se je izoblikovalo v naslednjih desetletjih. Med temi je tudi Mounierjev, a Bubrov personalizem. Da se ne bi preveč spuščali v podrobnosti, velja oceniti, da ima vsaka smer svoje poudarke; to, kar jim je skupno, pa je med drugim revolucionarni duh. Na splošno pa lahko rečemo, da je personalizem spremenil razumevanje človeka. Hoteli so spremeniti družbo in svet, a so za to potrebovali novega človeka, ki bi bil zmožen teh sprememb. Tako so bili skoraj prisiljeni ustvariti »osebo«. Četudi bi bila zmota trditi, da je personalizem miselni tok, ki je sam od sebe brez kakršnih

koli predhodnikov prišel do te ugotovitve, pa moramo vendarle poudariti pomembnost tega. Po personalističnem mišljenju v svetu ločimo osebe in neosebe. To, kar loči osebe od neoseb, je to, da je oseba bitje, ki presega živali. Človek torej ni zgolj individualno bitje ali žival, marveč je poleg tega nekaj več. Z osebami, za razliko od stvari, ne moremo razpolagati, kar je bistvena razlika; razlika med subjektom in objektom. (Williams, 2009).

1.6 Sprememba v antropologiji na Drugem vatikanskem koncilu in po njem

Drugi vatikanski koncil se je prizadeval za prenovu Cerkve. Veliko sprememb v svetu je prispevalo potrebo po spremembah tudi v Cerkvi. Ena izmed teh sprememb je bila drugačno razumevanje človeka. Človek ni več bitje nasprotij, marveč je združitev vseh možnih vidikov pod pojmom oseba.

Nov pogled na človeka, ki se je izoblikoval na Drugem vatikanskem koncilu, *»je pogojen s personalizmom, ki bistvo človeka vidi v osebi.«* (Osredkar in Harcet 2012, 49) Sistematična razdelitev človeka na dušo in telo, pri čimer je sploh vprašljiva enakovrednost obeh delov, se torej nadomesti z izoblikovanjem pojmovanja persone, osebe. *»Človek torej ni več pojmovan dvodelno, temveč kot osebno bitje.«* (Osredkar in Harcet 2012, 49) V času zgodnjega krščanstva je opaziti mnogo besedil, ki so nastajala na tematiko preživetja duše, zunaj telesa, torej po telesni smrti. Drugi vatikanski koncil to *»sistematično nadomesti z izrazi, ki kažejo na preživetje osebe.«* (Osredkar in Harcet 2012, 49) Tako se na primer ne moli več za duše umrlih, marveč *»molimo za konkretne osebe.«* (Osredkar in Harcet 2012, 49) Pri tem se zdi potrebno dodati, da so verniki, ko so molili za dušo nekoga, molili že tako ali tako za konkretno osebo. Kot se zdi, je manjkalo le boljše izrazoslovje, ki pa ga je izoblikoval ta koncil.

»Tako Drugi vatikanski koncil preseže starogrško pojmovanje, ki je človeka razdelilo na telo in dušo.« (Osredkar in Harcet 2012, 49) Zdi se, kot da je bil koncil končno zmožen preseči ločenost telesa in duše in poudariti enotnost v človeku. Tako na primer Joseph Ratzinger v svojem delu *Eshatologie – Tod und ewiges Leben* sicer prizna, da je *»razlikovanje med dušo in telesom nujno potrebno«* (Köhler 2006, 31), a hkrati dodaja, da je bil ta *»dualizem v krščanstvu vedno dosledno tako obravnavan, da ni imel nič dualizma na sebi, temveč, da je v ospredju dostojanstvo in enotnost.«* (Köhler 2006, 31)

Drugi vatikanski koncil s tako obravnavo osebe poudari dostojanstvo človeške osebe. Prav tako pa tudi poudari, da *»ima človeška oseba v Cerkvi upravičeno svoje mesto.«* (Grmič 1975, 204) Vsak človek ima svoje darove, ki niso nadomestljivi. Tako *»nihče ne more popolnoma nadomestiti poslanstva posameznega človeka, ki ga ima ta zaradi posebne karizme.«* (Grmič 1975, 204) V pastoralni konstituciji Cerkve v sedanjem svetu, je v sredini razmišljanja prav človeška oseba, torej človek kot oseba. Oseba, ki je bila ustvarjena od Boga po Božji podobi. Človek je torej ustvarjen od Boga. Vendar tu ne gre stvar razumeti zgolj kot nek dogodek, ki se je zgodil in sedaj nima nobenega mesta več v našem življenju. Človek je bitje odnosov. Človek brez nekoga drugega ne more živeti. Že res, da že zgolj to, da nas je Bog ustvaril, zagotavlja nek *»odnos bistvene odvisnosti.«* (Sorč 1994, 65) Vendar to ni zgolj neka nujna potrebnost, marveč je odnos med Bogom in človekom *»nepogrešljiv odnos, katerega omogoča obdarjenost z razumom, v moči katerega človek ne le da biva, ampak se tudi zaveda svojega bivanja.«* (Sorč 1994, 65-66) Šele preko drugega lahko zares spoznamo samega sebe. Preko drugačnosti je zmožen človek razumeti svoje mesto v svetu. Seveda je odnos do Boga zagotovo drugačen, kot odnos do drugega, četudi se zdi, da človek Boga spoznava prav preko drugega. *»Toda zaradi greha so ti odnosi postali oteženi, saj je greh ranitev, razklanost, zmanjšanje človekove osebne identitete; greh je v službi razosebljanja in popredmetenja, ni odgovor, ni ljubeče podarjanje samega sebe drugemu, ampak je egoistična zahteva ali prilaščanje.«* (Sorč 1994, 66) Odrešenje pa je zato *»uveljavitev človekove osebnosti v vseh njenih razsežnostih,«* (Sorč 1994, 66), kar pa prejemamo po Jezusu Kristusu. Seveda pa ob tem odnosu med Bogom in človekom nikakor ne smemo pozabiti, da je človek *»do globin svoje narave družbeno bitje in brez odnosov do drugih ne more živeti ne razvijati svojih darov.«* (CS 12, 4; prim.6,4)

Tako je sila pomembno razumeti osebo, kot Božjo *»ustvarjenino«*, ki je nastala po Božji podobi, prav tako pa tudi kot družbeno bitje, ki ima vest in je sposobno svobodnih odločitev. To je bilo na koncilu seveda predstavljeno v luči kristologije. Drugače lahko rečemo, da je bila *»kristologija predstavljena kot temelj antropologije.«* (Sorč 1994, 66)

2. Hinduistično razumevanje duše

2.1 Uvod

Prvi del razprave je bil osredotočen na krščansko, predvsem katoliško antropologijo. Torej na pogled in razumevanje človeka v kontekstu katoliškega razmišljanja. Tu pa se bomo osredinili na razumevanje podobnih principov pri hinduizmu. Težko bi bilo reči, da bodo naše ugotovitve zagotovo držale za hinduizem, saj je izraz hinduizem evropskega izvora. Prav tako moramo poudariti, da je naše mišljenje ujet v okvir kulture, v kateri živimo. Tako dojemamo tudi druge kulture zgolj v okviru lastne. Hinduizem je pravzaprav skupek religij (Küng 1987, 143) indijske podceline, ki imajo določene skupne značilnosti. V našem mišljenju je torej to več kot zgolj ena religija, medtem ko je lahko v mišljenju Indijcev govor o zgolj eni, saj po mnenju mnogih vse vodijo do istega cilja. (Küng 1987, 141)

Ta del naloge bo v osnovi razdeljen na dva dela. V prvem se bomo osredinili na vedске koncepte duše, torej na zgodnje predstave hinduistične duše, v drugem delu pa na poznejše poglede na to, pogojeno z Upanišadi predvsem zato, ker je v razvoju hinduizma pomembno spekulativno obdobje med zgodnjo vedsko religijo in klasičnim razcvetom hinduizma. (Miličinski 2013, 250) Torej gre ravno za obdobje med tema dvema dejavnikoma.

2.2 Vedski koncepti duše

Že vedske pogrebne pesmi nakazujejo preživetje določenih vidikov človeka po smrti. Predvsem gre za prošnje, naj ogenj ne požge nerojenih in nesmrtnih delov teles mrtvih. (The encyclopedia of religion 1987, s.v. »SOUL: Indian Concepts«) To nakazuje, da so Indijci že zgodaj razločevali med materialnim telesom in duhovnim delom, ki, po poročanju istih pesmi, poleti kot ptica v svet prednikov ali pa v svet bogov. (The encyclopedia of religion 1987, s.v. »SOUL: Indian Concepts«) Ker smo tu še v zgodnji tradiciji, ni poznavanje oziroma vedenje tisto, ki odloča, kje kdo konča, marveč kakovost

za časa življenja opravljenih ritualov. (The encyclopedia of religion 1987, s.v. »SOUL: Indian Concepts«) Prav tako samsara in zato mokša še nista pojma obravnave, saj gre za novost Upaniśad. Ti novi pojmi (karma, samsara, mokša) pa se pojavijo šele okoli 7./6. stol. pred Kr. Predvsem se moramo zavedati, da je prav tako kot v krščanskem razmišljanju, tudi tu zaslediti razvoj v religijski antropologiji.

Tako kot v zgodnjem krščanstvu, povezanem z antično grško filozofijo, je tudi tu opaziti zanimiv antropološki pogled na človeka, o čemer lahko sklepamo tudi na podlagi skupnega indoevropskega izročila (stari Grki in stari Indijci). Pokaže se nam tako »*vsebinsko ujemanje kot tudi ujemanje v samem izrazoslovju.*« (Škof 2005, 159) Kar seveda lahko pomeni, da gre le za ujemanje v določenih nazorih, hkrati pa naključno ujemanje tudi v izbranih izrazih; vendar je bolj verjetno, da gre tu za »*sledi skupnega izročila (vsaj dela) indoevropske jezikovne skupnosti.*« (Škof 2005, 160) Za primer lahko vzamemo temeljna Upaniśadska načela, kot je na primer načelo spoznanja, ki vodi v osvoboditev, odrešenje tega sveta in dosego pravega, večnega življenja onkraj minljivosti. Ravno »*takšno pojmovanje spoznanja, takšen eshatološki smisel ontološkega znanja je potrjen tudi v predsokratski filozofiji pri Parmenidu.*« (Škof 2005, 259) Kar se tiče samega izrazoslovja, tu ne bomo navajali primerov, saj se zdi odveč, ker ni to cilj naše naloge. Naš cilj je vendarle primerjati krščansko dušo in koncepte, ki so temu blizu v hinduizmu. Vsekakor pa je zanimiv sklep, da je obema v podporo lahko služila podobna tradicija, izvirajoč iz skupnega izročila, kar pa, če nič drugega, odpre nove možnosti v razumevanju primerjav konceptov obeh področij. Tako imamo na eni strani v obeh razumevanjih telo, ki je umrljivo, na drugi pa dušo, ki se razume pri hinduizmu na štiri različne načine. To so 'jiva', 'manas', 'asu' in 'paramatman'. (The encyclopedia of religion 1987, s.v. »SOUL: Indian Concepts«) Pri tem želimo poudariti, da niso vsi ti načini tudi pri Indijcih razumljeni kot duša. Gre predvsem za to, da je to poskus prevoda pojmov, ki so sad nekoliko drugačne kulture, zato je ob poskusih prevajanja prišlo do sklepanja kompromisov. Tako se na primer 'manas' prav tako prevaja tudi kot pamet ali um.

2.2.1 Jiva

'Jiva' v prevodu pomeni živo bitje. Je človekova osebnost. Torej tisto, kar loči eno bitje od drugega. Lahko bi rekli, da že v osnovi zagotavlja človekovo individualnost. Tu je obravnavan eksistencialni in etični koncept duše (The encyclopedia of religion 1987, s.v. »SOUL: Indian Concepts«). Heinrich von Stietencron pravi, da se sicer ta del lahko prevaja kot 'duša', vendar pa se moramo zavedati, da tu ni govora o spiritualni, marveč telesni materiji. Duhovno se sme razumeti zgolj 'atman', ki pa se združi z 'jivo', dokler je govor o ponovnih rojstvih. (...) 'Jiva' ima nekakšen notranji instrument (*antahkarana*), ki shranjuje vse vrste občutkov in zaznavanj. To pa niso zgolj čutni občutki in misli, marveč tudi odtisi, ki so jih na človeku pustila lastna dejanja; karma. (...) Pogoji v tem notranjem instrumentu omejujejo in spreminjajo naše doživljanje. (Küng 1987, 214-215) Sprva urejajo predmete dojemanja tako, da se pravočasno opazijo občutki ki se primerno porazdelijo na občutke in misli. To se nadaljnje uredi po predalih glede na čas in vzrok. Tako pride do koncepta sosledstva. Torej ena stvar, ki je se je zgodila pred drugo, se tudi tako obravnava. Prav tako pa se namesto tega, da bi se obravnavalo celovito znanje, obravnava zgolj trenutno stanje. To pomeni, da ni neskončno možnosti za ukrepanje, marveč so nam na voljo zgolj tiste možnosti, katerih smo tudi sami sposobni. Navsezadnje pa so ti predmeti emocionalno obarvani, tako da lahko pride do lastnih občutkov, kot so na primer veselje ali jeza.

2.2.2 Manas

'Manas' se prevaja kot um oziroma pamet. Gre za nematerialno substanco, ki bitju daje zavedanje, da ni zgolj samo na tem svetu, marveč da je povezano na različne načine z drugimi ljudmi in božanskimi bitji (The encyclopedia of religion 1987, s.v. »SOUL: Indian Concepts«). Omogoča zavedanje samega sebe in daje občutek živosti. Brez tega bi se živo bitje niti ne zavedalo, da je živo, niti ne bi bilo sposobno dojeti kaj več kot zgolj samega sebe. Opisana je psihološka in epistemološka (The encyclopedia of religion 1987, s.v. »SOUL: Indian Concepts«) razsežnost. Hkrati pa se ne smemo pustiti zavesti. Termin 'manas' ima v indijski literaturi pogosto bolj specifičen pomen kot prevod tega termina, torej um. V klasični Samkhyi ima 'manas' prav tako pomemben stik oziroma povezavo z

notranjim instrumentom, omenjenem že prej. Za nalogo ima povezati vseh pet čutov z ustreznimi organi, kljub temu pa še vedno tudi posreduje lastne izkušnje, tako kot jih ostali deli. (Encyclopedia of Hinduism 2012, s.v. »Manas«) Po komentarju Jayamangale naj bi bil 'manas' transparenten, intelekt pa tisto, kar določa naravo predmeta. (Encyclopedia of Hinduism 2012, s.v. »Manas«) Po drugi strani pa imamo tu Vacaspati Misro, ki pravi, da čutila manasu dajejo golo zavedanje, medtem ko 'manas' ne samo, da dojemanje tega posreduje intelektu, marveč je sposoben tudi konstruirati predmete. Zanimivo se kasneje v Brhadaranyaki Upanišadi pamet (manas) obravnava celo kot Bog; *»Yājñavalkya,« je nadaljeval, »s koliko bogovi bo ta brahmán, ki sedi na severni strani, danes zaščitil žrtev?« »Z enim.« »Kateri je ta?« »Pamet (manas). Kajti pamet je v resnici brezmejna, brezmejni so vsi bogovi, brezmejni svet si pridobi s tem.«* (Škof 2005, 66)

2.2.3 Asu

Potem pa je tu še pojem 'asu'. To je dih življenja. Gledano z ontološkega vidika je to življenjska sila, ki oživlja neživo materijo, ustvarja čutečnost, in na splošno daje življenje človeškemu telesu. (The encyclopedia of religion 1987, s.v. »SOUL: Indian Concepts«) Kot življenjski dih se sicer prevaja tudi prana. Tu pa se znajo pojaviti težave. Ali jee prana isto kot asu, je namreč vprašanje, ki smo si ga tu zastavili. *»Poglavitna razlika med obema je predvsem v tem, da je asu igral praktično nepomembno vlogo v mikro-makro kozmični identifikaciji.«* (Bodewitz 1978, 15) Prana se prevaja tudi kot veter, medtem ko se asu razume tudi kot prostor med nebom in zemljo. V tem pogledu prana deluje znotraj asu-ja. Zdi se, da bi asu tako lahko imel večji potencial, širši pomen. A pojem, ki se je bolj uveljavil, je prana. To naj bi bilo zaradi mesta, kjer je bilo to omenjeno. Četudi sta oba pojma verjetno ekvivalenta znotraj *Rigvede*, pa je *Atharvaveda* tista, ki je s svojo naravo magičnosti verjetno zmanjšala uporabo tega pojma. (Bodewitz 1978, 15)

2.2.4 Paramatman

Ti trije deli dajejo za razliko od četrtega, torej 'paramatmana', vtis individualnosti. Lahko bi torej govorili o individualni duši, čeprav verjetno tega izraza ne bomo zasledili nikjer.

'Paramatman' je pa se za razliko od prejšnjih treh razume univerzalno. V *Rigvedi* se pojavi ideja, da prav vsako živo bitje najde svoj začetek v skupnem univerzalnem duhu. (The encyclopedia of religion 1987, s.v. »SOUL: Indian Concepts«) Če je bil prej govor o individualni duši, bi bila to potem univerzalna duša. 'Paramatman' je izvir vse realnosti. V njem se individualnost stika z univerzalno realnostjo. Iz njega nastaja različnost.

2.3 Vedantski oziroma upanišadski koncepti

Proti koncu nastajanja vedskih himn so se pogledi na dušo, svet in bogove spremenili. Tako so prešli iz objektivno usmerjene ontologije na subjektivno. Bogovi so postali del človeka. Ni več bilo govor zgolj o nekem pasivnem odnosu. Vsi bogovi in vsa narava je bila razumljena kot odraz notranjih procesov in struktur. (The encyclopedia of religion 1987, s.v. »SOUL: Indian Concepts«) Lahko bi rekli, da je ta sprememba v antropologiji pogojena z razvojem pomembnosti lastne identitete. Tako subjektivna identiteta dobi novo mesto v svetu. Tako je iskanje svoje lastne narave in odnosa do sveta mislece pripeljalo do spoznanja, da se za lastno eksistenco skriva nekaj več. Globoko v živečem in umljivem telesu so našli večni, nespremenljiv, inteligen, nematerialen »jaz«. Ta jaz je nujno potrebna realnost in je identičen absolutnemu bitju na začetku sveta (The encyclopedia of religion 1987, s.v. »SOUL: Indian Concepts«).

Zgodnje in srednje Upanišade pod vplivom zgodnje filozofije Samkhya ločijo med fizičnim in duhovnim. Vse, kar ima neko vsebino oziroma snov, ki ji je lastna, je materialno; drugače imenovano prakriti. Vse, kar pa tega nima, je *puruša*, torej duhovno. (The encyclopedia of religion 1987, s.v. »SOUL: Indian Concepts«) Tako na primer '*manas*', ki smo ga že obravnavali kot um, ker ima opravka s substancialnim svetom, ne more biti *puruša*. V tem smislu ga ne moremo obravnavati kot dušo. Postavi se nam vprašanje, če je vse, kar ima stik s svetom materije prakriti, kaj je potem *puruša*. Najbolj uporabljena termina za obravnavo tega, torej večnega in združenega dela osebe, sta '*atman*' in '*brahman*'.

Zgodovinsko gledano je brahman najbolj abstraktna ideja Boga, ki je kdaj koli nastala. Gre za popolnoma nevtralno stvar. Ni bog, niti kakšno izmed božanstev. Je popolnoma brez oblike, atributov, nalog. Vedno prisotno in vendar skrivnostno; brahman je

transcendentno bitje, ki prodre, poživi in podpira svet. Je večni princip znotraj in zunaj spreminjajočega se sveta. (Küng 1987, 189) Hkrati pa se moramo zavedati, da je tu mišljen predvsem pomen, ki je bil dodan pozneje v vedanti. *Brahman* se je namreč iz »prvotnih *rigvedskih* pomenov sile/moči, izražene v obliki svetega govorjenja, mišljenja v ugankah, uganke, oziroma pesniškega oblikovanja postopoma razvil v upanišadsko prvo počelo in pozneje v vedantski absolut.« (Škof 2005, 234) Torej šele pozneje v vedanti je dobil ta pomen, torej pomen boga oziroma absolutnega. V naši razlagi se torej opiramo na ta zadnji pomen.

Sporočilo, ki ga prinašajo Upanišade, je, da je individuum, drugače atman, pravzaprav enak brahmanu, ki pa je torej univerzalna zavest. (Küng 1987, 189) Po določenih mislecih je ravno spoznanje tega vodilo v odrešenje. Brahman je torej vedno pri vseh stvareh prisoten, četudi se tega ne zavedamo. Vsak individuum pa je del absolutnega in iz njega črpa življenjsko silo. Razumevanje tega vodi v zlitje atmana z brahmanom. (Küng 1987, 189)

Toda brahman ni zgolj čista bit, marveč je tudi zavest in blaženost. (Küng 1987, 189) Čista bit je zato, ker iz niča ne more nič nastati, torej mora biti neka bit, ki je zmožna poustvarjati. Iz tega vidimo torej, da brahman mora imeti neko bit. Brahman je zavest, ker je zavedanje predpogoj vedenja, želenja, ustvarjanja. Prav tako je tudi 'atman' zavest. (Küng 1987, 190) Nezavedajoče pa ni zmožno ustvariti zavedajoče v smislu tega, da stvari niso sposobne proizvesti česa, kar bi bilo zmožno lastnega zavedanja. Iz kamna lahko nastane zgolj kamen. Ker pa ni stvari, ki je Absolutno že ne bi vsebovalo, je brahman tudi blažen oziroma srečen brez primerjav. (Küng 1987, 190)

Drugače rečeno je 'atman' duša, brahman pa božanstvo. Oboje se pa razume v več vidikih, gre torej za poglede na ta dva termina z različnih vidikov; vsi ti vidiki pa so dosledno prisotni v Upanišadih. Ti so kozmični, akozmični, monistični in teološki (The encyclopedia of religion 1987, s.v. »SOUL: Indian Concepts«) vidiki. Na kratko, kozmično razumljeno je, ko brahman in atman predstavljata temelj celotnega sveta. Esenca vsega kar je. (...) Akozmično sta razumljena atman in brahman kot finalna, končna realnost, ki obstaja neodvisno od izrazov, kot so fizično, osebno in vsakdanje. (...) Razumljeno monistično pa je govor o univerzalni duši (parabrahman), ki obsega vse kozmične in akozmične, osebne in neosebne, imanentne in transcendentne koncepte. (The encyclopedia of religion 1987,

s.v. »SOUL: Indian Concepts«). Za konec pa imamo tu še teološki pogled, ko se obravnava atman kot božja prisotnost v živem bitju.

2.4 Samsara

Reinkarnacija je eden ključnih pojmov v razumevanju sodobnega hinduizma. Vsekakor pa se ne smemo pustiti zavesti. *»Čeprav vsebujejo brahmanski teksti in celo Rigveda osupljive znanilce nauka o ponovnem rojstvu, pa najdemo v indijski literaturi prvo eksplicitno poročilo o ponovnem rojstvu v Upanišadih«* (Doniger 1994, 46). Pred tem je bilo namreč govor o ponovni smrti, zares *»tudi v Upanišadskih spisih se govori mnogo prej o ponovni smrti, kot pa se omenja ponovno rojstvo.«* (Doniger 1994, 47) Tako se opaža nek razvoj misli že v samih Upanišadih. Razvoj pravzaprav ne čudi, saj bi lahko trdili, da je budizem nastal iz hinduizma. Tako je vendar razvoj misli pričakovana realnost.

V hinduizmu je od starejših Upanišad dalje (pribl. 7./6. stoletje) reinkarnacija splošno sprejeti nauk. To je koncept ponovnega rojevanja. Ob koncu vsakega življenja se oseba rodi ponovno. Ni nujno, da se ta oseba ponovno rodi kot človek, kot bomo spoznali. *»Hindujci namreč vidijo svet in vse stvari ciklično. Tako poznajo cikle planetov, dreves, rastlin, narave«* (Fowler 1997, 10), in v končni fazi tudi vesolja. Med temi pa obstaja tudi ideja cikličnega življenja. *»Poleg telesa in diha, ki nam da življenje, verjamejo hindujci, da je vsako individualno bitje sestavljeno iz dveh delov. Prvi je lastna osebnost, to je jivatman. Drugi del pa je del individualnega, to je atman.«* (Fowler 1997, 10) Kakor smo spoznali že v prejšnjem delu, se atman zmore enačiti z brahmanom. V vsakem primeru pa je 'atman' nezmožen spreminjanja, saj če je 'atman' na primer del božanskega v človeku, je nemogoče, da bi se spreminjal. Po drugi strani pa se 'jivatman', ki kot smo ga prav tako že spoznali kot takega, da ni razumljen spiritualno, marveč zgolj kot skupek vseh izkušenj, venomer spreminja. *»Atman se ne reinkarnira, ker je preprosto konstantno prisoten. Je prisoten pri vsem, kar je v tem svetu. Tako je zmožen reinkarnacije zgolj jivatman.«* (Fowler 1997, 10) Jivatman je nevidna nit, ki povezuje več teles posameznika, oziroma več življenj. *»Ko človek umre, jivatman torej ne neha obstajati, marveč postane zgolj nevidna realnost, ki povezuje življenje osebe preko vzroka in učinka.«* (Abhedananda2007, 9) Toda zakaj se 'jivatman' reinkarnira? V *Brhadaranyaka Upanišadi* je to razloženo. *»Kakor se gosenica, ki dospe do konice trave, potegne skupaj [in se zabubi] ter se približa drugemu*

[bivanju], prav tako se v tem, ko se otrese telesa in vstopi v nevednost, potegne skupaj sebstvo in se približa drugemu [telesu]. Enako kot tkalka, ki odstrani star barvit okras in stke drugačen, nov in lepši vzorec, ravno tako si sebstvo potem, ko se otrese telesa in vstopi v nevednost, napravi drugačno, novo in lepšo obliko – bodisi od prednika, ali od Gandharve, ali od boga, ali od Prajāpatija, ali od bráhmāna, ali od drugih bitij.« (Škof 2005, 98) Enako velja »tudi za človeka, ki se ob koncu eksistence (tj. bilke) otrese svojega telesa, zbere ‚dihe‘ (prāṇe) in se poda v novo bivanje.« (Škof 2005, 144)

Sicer pa to še zdaleč ne pomeni, da se človek ponovno rodi v enaki obliki oziroma v boljši kot prejšnji. Tako je v isti Upanišadi tudi rečeno, da »kakor deluje, kakor se obnaša, takšen postane – kdor dela dobro, postane dober; kdor dela slabo, postane slab. Z dobrimi deli dober, z grehom slab.« (Škof 2005, 98) Sicer pa so ravno želje tiste, ki človeku ovirajo združitev z brahmanom. Te želje, upanja idr., so pri človeku torej tako močni pojavi, da celo določajo, kako bo živel v naslednjem življenju. To bi poenostavljeno razumeli, kot da človek ne more uiti samemu sebi. Zdi se, da vse, kar človeku daje individualnost, to so njegove misli, aspiracije, želje, vse to, kar torej naredi iz človeka svobodno bitje, ga na samem koncu tudi določa. Samo ob preseganju sebe pa je človek zmožen doseči nekaj več od sebe.

Kar pa daje človeku obliko v naslednjem življenju, je karma. Karma določa, kako se bo človek ponovno rodil, torej v kakšni obliki oziroma kot kaj se bo rodil. V prevodu karma pomeni akcija, učinek, delovanje. Hindujski verjamejo, da ima vsako dejanje svoje posledice. Če ne v tem življenju, pa v drugem. Ker je 'atman' torej nespremenljiv, je »jivatman tisti, ki povzroča karmo« (Fowler 1997, 11). Ker pa je človek nezmožen spomniti se svojih prejšnjih življenj, se zdi to kot začarani krog brez izhoda. Obstaja dobra in slaba karma. Če človek živi dobro življenje in si nabere dobro karmo, to vpliva na naslednje življenje. Slaba karma povzroči slabše življenje, celo nižji stadij življenja. Tu ne govorimo zgolj o tem, da se oseba rodi v nižji kasti, marveč tudi o tem, da se pojavi kot nečloveško bitje. Medtem ko dobra karma, pri čemer govorimo o tem, da človek živi po načelu dharme, pomeni izboljšavo naslednjega življenja.

Cilj, ki si ga želi doseči mnogo hindujcev, pa je mokša. Ni nujno, da je to cilj vseh Indijcev, saj marsikdo ni sposoben doseči tega oziroma še ni pripravljen za to. Vendar pa kljub temu lahko govorimo, da je to poslednji cilj vsakega hindujca. Torej prekinitev cikla ponovnih rojstev, to je mokša, ko se ne bo več potrebno reinkarnirati, ker bo vsa karma

porabljen. Kar pa pomeni, da »ni več egoističnega jaza, ki bi želel rezultate dejanj« (Fowler 1997, 12). Za uspeh tega pa se mora porabiti vsa karma, dobra in slaba. To pa ni mogoče doseči zgolj na en način, marveč najdemo v hinduizmu več načinov oziroma poti, kako to doseči. »Ko človek doseže mokšo, se atman združi z brahmanom. Jivatman izgine in vse, kar ostane, je čisti atman, ki je brahman.« (Fowler 1997, 12)

3. Primerjava katoliškega nauka duše s hinduističnimi koncepti duše

V tem delu sledi primerjava pogledov na dušo krščanstva in hinduizma. Poudarili bomo določene podobnosti in razlike. Ker pa bi vendarle težko govorili zgolj o sami duši, bomo primerjali tudi koncept reinkarnacije s krščanstvom, v smislu, zakaj reinkarnacija ni mogoča v krščanstvu. Gotovo sta se obe verstvi skozi čas spreminjali, kar smo pravzaprav tudi dokazali. Iz tega razloga bomo najprej primerjali katoliško pojmovanje duše pred drugim vatikanskim koncilom s hinduističnimi koncepti duše ter v drugem delu tudi prenovljenega človeka, torej osebo, kar je pokoncilski celostni pogled na človeka iz duše in telesa in hinduistične koncepcije posameznika oz. osebe, če se želimo drugače izraziti.

3.1 Pojem katoliške duše pred Drugim vatikanskim koncilom in atman

Pred omenjenim koncilom je na splošno veljalo, da je tisto, kar napravi človeka za razumno živo bitje, duša. Sila dolgo so trdili, da je telo nekaj zlega, grešnega. Gotovo pa ne bi mogli trditi, da se je ta miselnost izoblikovala po evangeljskem mišljenju. Še zdaleč ne! V katoliško miselnost je prišla preko raznih antičnih starogrških filozofij. Dualistični pogled, ki loči dušo in telo, ni bil prisoten zgolj pri Platonu oziroma v njegovi filozofiji, marveč tudi pri mnogih drugih. To je predvsem zato, ker je bil antični pogled na stvari ravno v takem duhu. Telesno in duhovno so ločili, saj sta to dva različni koncepta, dve

različni snovi, če bi se lahko tako izrazili. Tako se zdi, da je želja po sistematiziranju privedla mislece do ločitve teh dveh stvari. V vsakem primeru pa je do te ločitve prišlo. Katoliška teologija se je morala prilagoditi in uporabljati že znane termine tako, da bi ljudem približali in lažje razložili vsebino vere. Duša je tako postala najvišja človekova realnost, ki hkrati daje življenje telesu in absolutni pomen. S tem je duša bila potrebna realnost, medtem ko se je telo obravnavalo kot nek dodatek, brez katerega bi se morda vseeno dalo doseči zveličanje, saj konec koncev telo tudi dejansko premine.

Hinduizmu ni tuja ta ločitev telesa in duše. Duši hinduistični ekvivalent bi bil 'atman'. Moramo pa se, preden se spustimo na raven obravnave, zavedati, da 'atman' ni ustvarjen tako kot duša od Boga, temveč je enostavno prisoten. Tako je večni brez začetka in konca. Telo v hinduizmu mine in ni bistveno. S to ugotovitvijo lahko povezujemo dejstvo, da si 'atman' zmore privzeti kakršno koli telo, ki mu ustreza, seveda po zakonu karme. Medtem ko je seveda porajanje odvisno od kakovosti prejšnjih življenj, to ni tako v katoliškem razumevanju. Iz tega v katoliški misli sledi, da živali in rastline nimajo duše. Duša torej ni univerzalni princip vseh bitij, kot 'atman', marveč je ekskluzivno darilo Boga človeku. 'Atman', ki je torej duhovna realnost človeka, pa se zdi več kot zgolj duša, ki ima bolj ozko razumevanje.

Kot je bilo že omenjeno, se v hinduizmu loči duhovno od telesnega, pri čemer je duhovno bolj pomembno. Konec koncev nas to ne sme čuditi, saj je dolgo to veljalo tudi pri katoliškem razumevanju. Zanimivo je, da bi v hinduistični misli zmogli prej govoriti o tem, da ima 'atman' človeško izkušnjo, prej kot pa človek duhovno. Morda se nam, živečim v katoliški misli, zdi to malce nenavadno, a vendar moramo to sprejeti kot tako. Ko se vprašamo, kdo je ta jaz, ki naredi človeka v to, kar je, v hinduizmu ni govora o izgledu ali pa osebni inteligenci. Do tega jaza pridemo z izpuščanjem nepotrebnega oziroma drugače z metodo eliminacije. Je jaz lahko telo, ki je podvrženo spremembam, nepopolnostim in končno smrti? Ne. Kaj pa zavedanje samo, je produkt telesa ali ima izvor kje drugje? To bi sicer težko dokazali, vendar je povsem jasno, da mnogo stvari ni možno razložiti zgolj z obravnavo telesa. Na primer samozavedanje. Lahko bi govorili o tem, da je vse skupaj nastalo v možganih in tako dalje, vendar kako to, da smo samozavedanja zmožni zgolj ljudje? Morda po načelu naključja, morda pa je gre za več kot zgolj za to. Vsekakor je hinduizem, ki mu je bila današnja znanost tuja, obravnaval zavedanje kot nekaj, kar ni del telesa, tudi ni produkt telesa, marveč pa se kaže skozi telo, igra nanj kot na inštrument. Ker

torej ni del telesa, je lahko del nečesa drugega. Tu je govor o že prej omenjenem jaz, ki pa ne sme, niti ne more biti, zgolj neka abstraktna ideja, saj bi potem tudi sam človek oziroma v hinduizmu bitje ne obstajalo, saj je vse, kar bi ostalo, zgolj prazna lupina. Ta jaz, ki torej ni telo, zmore biti zgolj duhovna realnost, ki pa je 'atman'. (Radhakrishnan 1977, 151-163)

V katoliški misli je, kot je bilo že povedano, prevladovala misel, da je duša bistvo človeka; iz tega je sledilo tudi, da so nekoč rekli, naj se moli za duše mrtvih in ne za mrtve same, četudi je bilo ravno to implicirano, saj je bil človek pravzaprav duša, oziroma je bila oseba razumljena kot duša. Tako kot v hinduizmu ni telo tisto, ki človeku daje zavedanje, osebnost, življenje, marveč duša, 'atman'. 'Atman' je tisti, ki je bistvenega pomena ravno tako kot nekoč v katoliški misli duša. 'Atman' je tisti, ki se združi z brahmanom, četudi bi bil morda izraz utopi bolj natančen, podobno kot gre duša po smrti k Bogu. Seveda je bistvena razlika ravno v tem, da se v hindujskem pojmovanju ob združitvi izgubi vsaka individualnost, medtem ko gre v katoliški misli za ljubeznivo združitev očeta s svojimi otroki, z drugimi besedami za vrnitev domov.

3.2 Katoliški pogled na osebo po Drugem vatikanskem koncilu in oseba v hinduizmu

Omenili smo že, da je po drugem vatikanskem koncilu pod vplivom personalizma v ospredje prišel bolj celostni pogled na človeka kot osebo. Človek ni več zgolj duša, ujeta v telesu, oziroma s priveskom telesa, marveč sta tako telo kot duša ključna dela, brez katerih človek ne bi mogel biti človek. Začne se uporabljati nov termin, ki je bil do takrat rezerviran za drugačne reči: persona, oseba. Če je človek v katoliški misli torej oseba, dialoško aktivni subjekt, kaj je potem oseba v hinduizmu. Že prej smo omenili, da se želje, individualnosti pogosto obravnavajo kot nekaj negativnega v hinduizmu, kot nekaj, kar mora človek premagati. 'Atman' je univerzalno sebstvo, ki mu ni konca ne kraja, hkrati pa je 'atman' za časa človekovega življenja povezan z 'jivatmanom'. Četudi je končni cilj izničiti 'jivatman' in doseči stanje čistega 'atmana', pa se zdi vseeno omembe vreden princip. Če govorimo o 'atmanu', kot o univerzalni duši, je potem 'jivatman' individualna duša, drugače je 'atman' neskončno sebstvo, medtem ko je 'jivatman' sebstvo človeka do te mere, dokler se ne loči cikla ponovnih rojstev.

Vprašanje, ki se nam tu poraja, je, če 'jivatman' predstavlja človeka, povezanega s svetnimi stvarmi, človeka v odnosu do sveta ter bi temu lahko rekli oseba, je potem možno, da oseba preneha biti oseba, ko ni več potrebe za 'jivatman', ko torej 'jivatman' izgine in ostane zgolj 'atman'? V katoliškem razumevanju oseba ne preneha biti oseba niti s telesno smrtjo človeka. Kljub temu, da je izgubil fizično odvisnost, je še vedno oseba. To sedaj lahko povezujemo z obljubo, ki jo je dal Kristus. Ko nam je zagotovljeno, da bomo ob koncu časov z dušo in telesom vstali od mrtvih. Nekaj podobnega se zdi hinduizmu tuje. Saj človek v hinduizmu ni navezan na zgolj eno telo, tako da je logična posledica tega nižje vrednotenje telesa. 'Jivatman' je nit, ki povezuje vsa telesa z 'atmanom', hkrati pa je tudi najpomembnejša končna človekova realnost. Ob tem bi lahko rekli, da je to, kar je za nas telo, v hinduizmu 'jivatman', za časa življenja, seveda zgolj v smislu pomembnosti.

Preživetje duše je torej v katoliškem nauku drugačno od hinduističnega razumevanja. Medtem, ko je božja milost tista, ki omogoča v katoliškem razumevanju človeku, osebi preživetje in ne lastna dela, o čemer so tudi že pisali cerkveni očetje, je v hinduizmu nekoliko drugače. 'Atman' ne umre, četudi je človek živel zares grozno življenje, prav tako, pa je pričakovano od človeka, da si bo sam ustvaril boljšo karmo; s svojimi lastnimi deli in tako v naslednjem življenju napredoval. Seveda ne smemo zanemariti dobrih del v katoliškem nauku. Dobra dela, so vedno dobrodošla, a vendar ne smemo reči, da si človek sam lahko z dobrimi deli prisluži večno življenje. To bi odvzelo pomen Boga, saj, če lahko brez njega dosežemo večno življenje, potem ga sploh ne rabimo, morda potem Bog lahko postane celo odveč, kar se pa zdi zgrešena logika. Bog nam po svoji milosti omogoča zveličanje. Potem je pa na nas, da to priložnost zgrabimo in živimo v dobrem duhu, delamo dobro in na koncu, če naša dobra dela odtehtajo slaba dosežemo zveličanje. Lahko bi torej rekli, da si človek lahko sam prisluži večno življenje, dokler je to po Božji volji.

V vsakem primeru je 'jivatman' v času zemeljskega življenja združen z 'atmanom'. 'Atman', kakor smo ugotovili, preživi 'jivatman'. Bi morda lahko bil 'atman' človekova osebnost v smislu tega, da je prava oziroma resnična človekova realnost? Težko bi trdili, da je 'atman' zgolj to. Tudi če bi lahko dokazali povezavo med osebo in 'atmanom', bi se vendar morali soočiti z ugotovitvijo, da 'atman' ni zgolj to, da pojmovanje 'atmana' presega zgolj to, kar mi razumemo kot osebo. Morda bi bilo še najbolje iskati povezavo med 'atmanom' in 'jivatmanom', saj se to zdi še najbližje temu, kar mi razumemo kot oseba. Če je oseba torej bitje, ki je sposobno imeti odnose s svetom in drugimi bitji, in je morda celo to v samem

bistvu osebe, poleg osnovnega dostojanstva, je potem treba iskati osebo ravno v odnosih. Odnose, pa se zdi, bi lahko razumeli tudi kot napetosti. V katoliškem razumevanju bi bila tako duša v napetosti do telesa, česar pravzaprav ne moremo zanikati. V hinduizmu pa se kaže napetost med 'jivatmanom' in 'atmanom', vsem, kar človeka povezuje s stvarnim svetom, in s hrepenenjem po duhovnem, četudi, kot smo že omenili, je človek v hinduizmu prej duhovno kot telesno bitje. Oseba bi bil torej potemtakem v hinduizmu človek za časa telesnega življenja, ko sta 'jivatman' in 'atman' v odnosu skupaj. Po prenehanju tega odnosa, ko se vsa karma porabi, pa človek postane nekaj povsem drugega. Tu ne gre za prenehanje biti, marveč za spremembo v razumevanju.

Kljub vsem temu se zdi, da individualnost, ki je v hinduizmu negativno obarvana, ovira interpretacijo človeka kot osebe. Konec koncev se zdi, da je pojem osebe nastal bolj iz nuje, kot pa iz nekega človeško sociološkega razvoja. Prav tako se zdi, da kljub temu, da sprejetje človeka kot osebe daje določene pravice in dolžnosti, še vedno v svetu ostajajo določena sovraštva, ki jih nek dokument enostavno ne zmore premagati.

Človek hinduizma še zdaleč ni manj vreden, ker si ne zmore reči oseba. Preprosto se zdi, da hinduizem nikoli ni rabil pojma osebe, da bi pozitivno ovrednotil človekovo življenje, kot ga je zahodni svet. Kakor smo že omenili, so bistvene razlike predvsem v pojmovanju stvari. Spoštovanje človeka gotovo ni manjše v Indiji kot pri nas, četudi nas razni razpleti dogajanj v Indiji presenečajo. Ena od teh stvari je gotovo kastni sistem, ki se nam zdi morda nemoralen. Hkrati je človek tisti, ki ima moč spremeniti, kam se bo rodil, v nižjo ali višjo kasto, torej v prejšnjem življenju. Iz tega se zdi povsem pravično reči, da so ljudje, ki so se rodili v nižji kasti, tam zaradi svojih dejanj in vpliva slabe karme.

3.3 Zakaj je za krščanski nauk reinkarnacija nespremenljiva?

Videli smo, ob čemer je treba še posebej izpostaviti prejšnji dve poglavji, da sta si katoliški nauk in hinduizem v marsičem različna. Še posebej pade v oči dejstvo, da je reinkarnacija nekaj, kar bi katoliški nauk popolnoma spremenilo, če bi jo prevzel. Reinkarnacija je povezana z določenimi koncepti, ki ne sovpadajo z moderno zahodno mislijo. Vsekakor pa je reinkarnacija vendarle našla pot v antično zahodno misel. Zgodnji krščanski avtorji pa so poiskali pota, da bi preprečili mešanje s katoliškim naukom. Zakaj so se tako trudili, da bi

to preprečili? Predvsem zato, ker bi reinkarnacija odvzela pomen tako končnega vstajenja mrtvih kot tudi darovanja Kristusa. Prav tako odvzame pomembnost Boga, oziroma vlogo Boga pri preživetju duše. V katoliškem nauku je ravno vloga Boga tu bistvena. Brez božje milosti namreč ne moremo doseči odrešenja, zgolj z dobrimi deli, četudi kot omenjeno imajo tudi ta velik pomen v katoliškem nauku. Bog naj torej v svoji milosti daje možnost preživetja, medtem ko je v hinduizmu teža zgolj na posamezniku, ki mora sam, preko lastne aktivnosti doseči to. Tako se vsaj zdi, da je reinkarnacija popolnoma neskladna s katoliškim naukom. Najprej bomo sprva prikazali učenje nekaterih cerkvenih očetov, , v nadaljevanju pa bomo opredelili tudi bolj moderna nasprotja.

Tomaž tako kot Avguštin dušo razume v več stopnjah, bolj natančno v treh. Govori o »vegetativni, živalski in racionalni duši.« (Shanley 2005) Kakor si lahko predstavljamo, je zgolj racionalna duša zmožna zavedanja. Tomaž nadaljuje, da je ravno duša tista, ki določa, katero telo je primerno. To torej pomeni, da je telo, ki ga imamo za voljo duše tako, da zmore v polnosti živeti. Drugače rečeno, »telo je primerno naravi našega intelekta.« (Shanley 2005) Ko to primerjamo z reinkarnacijo, se nam zdi nekoliko nenavadno. V hinduizmu namreč ni intelekt tisti, ki določa telo, marveč karma. Kakor smo spoznali, se v hinduizmu človek lahko reinkarnira kot žival ali kot drevo in podobno. Poenostavljeno rečeno je to vse posledica slabe karme, ki se mora porabiti. Po Tomažu pa, tudi če bi torej gledali mimo ponovnega rojstva, bi kaj kmalu odkrili, da je nemogoče, da bi se človek lahko ponovno rodil kot na primer drevo, ker bi to pomenilo, da se je duša v človeku spremenila. Namreč duša, ki je bila prej na ravni racionalnosti, bi se bila prisiljena spremeniti tako, da bi padla na najnižjo raven obstoja, kar se pa zdi nemogoče. Ob tem dejstvu se torej zdi koncept reinkarnacije povsem neskladen s krščanstvom.

Sicer pa v zahodnem svetu danes v večini pravzaprav ni enotnih predstav o svetu. Na primer hindujska predstava, da je svet ciklični, se ni uveljavila v zahodnem svetu, zlasti ne v krščanstvu. Čeprav je bila ideja reinkarnacije že prisotna v starogrški filozofiji, namreč pri Orfikih, v času, ko so Indijci šele uvedli to pojmovanje drugače med nastajanjem Upanišad, pa se zdi, da se v veliki meri ta predstava ni obdržala. Morda je bilo tako ravno zaradi krščanskih tendenc, ki so bile usmerjene v drugo smer. V vsakem primeru je bila reinkarnacija prisotna tudi že pri starogrških filozofih, čepav se ji je krščanstvo v veliki meri izogibalo. Predvsem bi se dalo govoriti, da so cerkveni očetje odločno nasprotovali takemu pojmovanju. Zato ne čudi, da je prišlo do takih razlik v veliki meri zato, ker so

vendar nekateri iz svojih želja po odrešitve vseh ljudi iskali drugačne možnosti za uresničitev tega. Tako si je na primer Origen zmotno predstavljal več svetov, v katerih bi se človek udejanjil, dokler ne bi bil odrešen. Cerkev je seveda take in podobne predstave hitro skušala popraviti. Zdi se tudi, da bi priznavanje reinkarnacije v krščanstvu odvzelo pomembnost vstajenja.

Povsem umestno pa se bilo tudi vprašati, ali se da reinkarnacija sploh dokazati. Nobena znanstvena raziskava namreč še ni uspela dokazati, da je reinkarnacija gotova realnost. Sicer pa tudi posmrtnega življenja ne moremo dokazati. Tako se zdi, da je v obeh primerih v veliki meri govor o veri, ki presega meje razuma. In vendar obstajajo primeri, pri katerih so določene osebe trdile, da so prišle do spoznanja svojih prejšnjih, oziroma prejšnjega življenja. Seveda je to stvar, ki je načeloma ne sprejmejo vsi verniki. Lahko bi rekli, da je tako kot za sprejemanje čudežev v krščanstvu.

Kljub vsem tem debatom pa se zdi, da gre šele začetek spopada. Drugačna kultura izzove drugačno razumevanje koncepta reinkarnacije. Medtemko se zna marsikateremu.i. zahodnjaku zdeti reinkarnacija nekaj pozitivnega, gre pravzaprav za oddaljitev od vzhodnega razumevanja. *»Tako so na zahodu ta pojem sprejeli povsem drugače in ga s tem močno prikrojili svojim željam in potrebam ter ga povsem zmaličili glede na izvirno vzhodno pojmovanje«* (Turnšek 2005). Kolikor je reinkarnacija nekaj, za kar si mora vzhodni človek prizadevati, da bi tako dosegel *»potopitev osebnega jedra nazaj v prapočelo, ki je nekaj vseobsegajočega, a neosebnega«* (Turnšek 2005), pa marsikateri zahodni človek *»vidi v tem podaljševanje bivanja človeka tukaj na zemlji.«* (Turnšek 2005). Gre torej za upanje na drugo priložnost, v kateri bi lahko popravili svoje napake še v drugem ali pa tretjem življenju. Ravno to pa je zunaj vsake katoliške misli. Je že res, da je Bog neskončno dober in nam je dal v svoji dobroti možnost, da smo deležni njegove slave, a to zahteva osebno odločitev za dobro. Toda ne le to! Ta obrat namreč zahteva tudi spremembo načina življenja in mišljenja. V vsakem primeru pa gre tu za eno priložnost, da se odrešimo, medtem ko se zdi, da ima v sistemu reinkarnacije človek več življenj, zato tudi več možnosti. Tako bi imel več časa v končni fazi, da vendarle postane dober in doseže cilj odrešitve. Hkrati pa ne gre zgolj za eno samo pot odrešitve, marveč za več različnih poti, ki sicer že res, da vse vodijo do istega cilja, vendar se zdi, da je bistvo hinduizma možnost samoodrešitve, kar pa je v popolnem nasprotju s katoliško-krščanskem odrešenjem. Je pa zanimivo, da je pri obeh religijah potrebna odločitev za odrešenje. Tako

je na primer v hinduizmu govor tudi o ljudeh, ki se zavestno odločijo, da bodo ostali tu. V katoliškem razumevanju bi to seveda pomenilo odločitev za smrt. Marjan Turnšek v svoji primerjavi reinkarnacije s katoliškim naukom pravi prav tako, da »v *krščanskem razodetju za reinkarnacijo ni prostora, saj ima človek tudi kot posameznik neizpodbitno vrednost.*« (Turnšek 2005) Govori namreč o človeku kot posamezniku, osebnem individuumu, ustvarjenem od Boga, katerega namen ni pošastno izničiti osebo, saj to po njem ne bi bil več Bog, marveč bi bil nekakšna pošast. Pri reinkarnaciji oziroma drugače v hinduizmu pa je enačenje 'atmana' z brahmanom poslednji cilj. Torej zlitje duše z univerzalno dušo. V tem se zdi, kot da je osebnost nekaj slabega, nekaj, česar se je treba znebiti. To pa gotovo ni v katoliškem duhu.

4. Povzetek

4.1 Povzetek in ključne besede

V mnogih religijah je prisoten koncept duhovnega. Naj bo to kot nekaj, k čemer človek streми, naj bo to nekaj, kar povezuje v človeku vse njegove danosti. Tako duša ni neka krščansko-katoliška novost. Kar je novega je morda drugačen pogled na človeka, ki se je izoblikoval pri katoliškem nauku ne zgolj kljub, marveč celo zaradi raznih filozofij. Filozofija je bila zgodnjim krščanskim teologom vedno predmet zanimanja, pa če so se je branili ali pa z odprtimi rokami sprejemali. Prav tako ima filozofija v indijski kulturi izreden pomen. Tako ne moremo iti mimo indijske filozofije, ki je neločljiva od kulture, od religije. Morda ravno tu tiči možnost primerjave.

Koncepti obeh velikih religij hinduizma in krščanstva (bolj natančno katolištva) so medsebojno primerljivi. Zadali smo si nalogo primerjati enega izmed teh konceptov; dušo. V hinduizmu smo spoznali, da ne obstaja zgolj en pojem, ki je primerljiv, vendar več. Jivatman, atman, asu manas, so med drugim pojmi, ki se prevajajo kot duša. Izmed vseh teh, pa se zdi, da je najbližje katoliškemu pojmovanju duše ravno atman, ki pa je kljub temu, da smo rekli, da je najbolj primerljiv, vsekakor tudi drugačen.

Dokazati smo želeli, da se absolutno zmore primerjati dve religiji na podlagi izbranega koncepta. Kljub vsej primerljivosti, pa ne smemo posploševati. Prevod atmana kot duše, se

zdi sicer laično primeren, a je vendar posplošitev. Atman ni zgolj duša, tako kot duša ni zgolj atman.

Ključne besede: duša, telo, oseba, atman, jivatman, samsara, mokša.

4.2 Summary and key words

Many religions favor the concept of spirituality; be it something to which a man strives, or an inner connection of the things that make him into who he is. Thus, the soul is not some Christian-Catholic novelty. However be that as it may, there is something different about it, a different view of man, which was formed not merely in spite, but perhaps due to all the philosophical varieties that it had contact with. Philosophy was always a subject of interest to the early Christian theologians; some accepted it, others deemed it unnecessary. As well as in Indian culture, philosophy always had a deep connection to the religion of the realm. Thus however hard one tries, severing that bond seems implausible. Perhaps it is precisely due to that connection between the two that allows us to compare them with one another (Catholic and Hinduistic teachings).

Concepts of the two great religions of Hinduism and Christianity (specifically Catholicism) are comparable. The path to which we have set ourselves upon is to compare one another, in a certain way, or rather to a certain extent. The task at hand is to compare them from the viewpoint of a certain concept, that should at least in part be common to the two; the soul. Whereas we have the soul in catholic teachings, there are a few more concepts in Hinduism, that could in fact be translated as soul; namely atman, asu, manas, jivatman. Of all the named, there is one that perhaps stands out, as being the closest (by its meaning) to the soul; atman. However even with it being close, in meaning, there are still differences that cannot be ignored.

To prove that it is absolutely possible to compare religions on a basis of a certain concept, we set out on this journey. However despite all the comparability, we must never generalize. Even though the atman could very well in layman's terms be translated as soul,

it seems at least a bit inappropriate. Atman is not only the soul, as the soul is not only the Atman.

Keywords: soul, body, person, atman, jivatman, samsara, moksha.

5. Reference

Austin, Norman. 2011. *Sophocles' philoctete sand the Greek Soul Robbery*. Wisconsin: TheUniversityof Wisconsin Press. https://books.google.si/books?id=2DE0_YEcsisC

Auguštin, Avrelij. 2006. *The Manichean Debate*. New York: New City Press. <https://books.google.si/books?id=57nFeeC3GKoC>

Bodewitz, H. W. 1978. *Vedische Voorstellingen omtrent de ziel*. Leiden: Brill Archive. <https://books.google.si/books?id=6P0UAAAAIAAJ>

Doniger, Wendy. 1994. Reinkarnacija v hinduizmu. *Znamenje*. 24:3/4:44-53

Encyclopedia of Hinduism 2012, s.v. »Manas«

Ferguson, Everett, ur. 1999. *Encyclopedia of early Christianity*. New York. <https://books.google.si/books?id=kgRV7QohACcC>

Fowler, Jeaneane. 1977. *Hinduism Beliefs and Practices*. Brighton: Sussex AcademicPress. <https://books.google.si/books?id=RmGKHu20hA0C>

Grmič, Vekoslav. 1975. Personalizem v krščanstvu. *Znamenje*. 5:3:200-206

Köhler, Steffen. 2006. *Joseph Ratzinger Papst Benedikt XVI. Die neue Tradition*. Dettelbach: J.H. RöllGmbHVerlag. <https://books.google.si/books?id=h8T9zVJsTZkC>

Küng, Hans. 1987. *Christianity and the World Religions*. London: Fount Paperbacks.

Ladd, George Eldon. 1993. *A theology of the new testament*. Michigan: Wm. B. EerdmansPublishing Co. <https://books.google.si/books?id=eIdkM00EdlAC>

Magee, M. Joseph. 1996. Thomistic Philosophy Page. Last Updated 11. februar 2015. (<http://www.aquinasonline.com/Topics/soul.html>) (pridobljeno 9. maj 2015)

Miličinski, Maja. 2013. Azijske filozofije in religije. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Mounier, Emmanuel. 1990. *Oseba in dejanje*. Ljubljana: Društvo 2000.

O'Daley, Gerard. 1997. *Augustine's Philosophy of Mind*. Los Angeles: University of Californiapress. https://books.google.si/books?id=bp1_-WB2Bx4C

Osredkar, Mari Jože, in Harcet, Marjana. 2012. *Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah*. Ljubljana: Brat Frančišek.

[Otto, Rudolf. 2007. *Indijska religija milosti in krščanstvo*. Ljubljana: KUD Logos.](#)

Pandit, Bansi. 2005. *Explore Hinduism*. Loughborough: Heart of AlbionPress. <https://books.google.si/books?id=PT5h4ljBMk0C>

Platon. 1995. *Država*. Prev. Jože Košar. Ljubljana: Ljudska pravica.

Price, Timothy shaun. 2008. *An Examination of Thomistic Substance Dualism in Comparison to Other Views with Specific Application of the Morality of Cremation*. Michigan: Proquest LLC. <https://books.google.si/books?id=zzSUNq5PPpsC>

Radhakrishnan, Sarvepalli. 1977. *Indian Philosophy*. London: G. Allen & Unwin; New York: Humanities Press.

Russel, Jeffrey Burton. 1997. *A history of heaven*. New Jersey: Princeton University Press. <https://books.google.si/books?id=y9Wyvj6Ed6IC>

Sorč, Ciril. 1994. Krščanski pogled na osebo. *Bogoslovni vestnik*. 54:61-90

Shanley, Brian J. 2002. *The Thomist Tradition*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. <https://books.google.si/books?id=v6pDBQAAQBAJ>

Swami Abhedananda. 2007. *Vedanta Philosophy – Five Lectures on Reincarnation*. Nu Vision Publications, LLC. <https://books.google.si/books?id=Axn3wiZWWD0C>

[Škof, Lenart. 2005. *Besede vedske Indije*. Ljubljana: Nova revija.](#)

The encyclopedia of religion 1987, s.v. »SOUL: Indian Concepts«

Turnšek, Marjan. 2005. Privid reinkarnacije. *Družina* 54, št. 44-45. <http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/clanek/54-44-Duhovnost-8> (pridobljeno 13. julija 2015).

Williams, Thomas D. and Bengtsson, Jan Olof, "Personalism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.). <http://plato.stanford.edu/entries/personalism/> (pridobljeno 2. avgusta 2015).