

PREGUNTAS AL CRISTIANISMO DESDE UNA PERSPECTIVA BUDISTA

Fragen an das Christentum aus buddhistischer Sicht, Geist und Leben, 48 (1975) 50-62

EL tema que nos planteamos parece, en un primer momento, fácil de resolver, pero en realidad nos lleva a problemas que tal vez no encuentren solución definitiva en mucho tiempo. El diálogo cristiano-budista plantea preguntas a ambos. No sería difícil hacer un catálogo de temas en los que los budistas se interesaran, tanto temas directamente religiosos (oración, experiencia religiosa, mística... Cristo, Trinidad), como de nuestra cosmovisión ante los problemas sociales de hoy.

Para centrar la cuestión nos puede ayudar el pensar en una experiencia de mis tiempos de estudiante en Tokio. Dos amigos compañeros de estudio del *Zen*, con los que a menudo dialogaba sobre cristianismo y budismo, me aseguraban que el cristianismo sin duda que no era malo, pero añadían sonriendo, la relación budismo-cristianismo era la misma que la que hay entre Mahayana (al que pertenece el *Zen*) y Hinayana. Querían decir que su superioridad se basa en que los hinayistas se plantean sólo la salvación individual, mientras que el *Zen* persigue la salvación total del universo. Del mismo modo, estos jóvenes budistas no podían comprender ni asentir a la reducción de la salvación a lo individual, siendo así que ellos la vivían e incardinaban en la solidaridad total con el cosmos, que adquiría así una dimensión profundamente religiosa. Del mismo modo, veían la imagen del Dios cristiano tan antropomorfizada, que quedaba reducida a un grado más en la escala universal.

I. EL PROBLEMA DE FONDO: RECHAZO DE UNA REPRESENTACIÓN ANTROPOMÓRFICA DE DIOS

Ya hace mucho tiempo, un representante del budismo-teravada, tailandés, y un seguidor del budismo-mahayana, japonés, plantearon con simpatía pero con decisión esta pregunta. Ambos afirmaban, como hombres religiosos, la trascendencia, y conocían una realidad suprema y última, pero rechazaban como inadmisible una representación de esa realidad en términos antropomórficos y filosóficamente contradictorios.

Este carácter antropomórfico lo ven principalmente representado en la Biblia. Precisamente porque Dios aparece como persona y así piensa, habla y actúa lo ven aprisionado en la esfera humana. Qué duda cabe de que esta imagen se ve profundamente atestiguada en el Antiguo y Nuevo Testamento. Y por ello, si se la toma literalmente resulta estridente. Los budistas que toman al pie de la letra estas imágenes bíblicas no pueden menos de rechazarlas, como lo hacen también con los intentos de personalizar a Buda y hacer de él un centro de veneración religiosa.

Las representaciones antropomórficas pueden servir de ayuda, más o menos útil según el grado de desarrollo cultural del hombre. Los budistas disponen de estas representaciones (por ejemplo, en la doctrina de la "información acomodada"). Pero han de ir corrigiéndose conforme avanza el desarrollo de la persona. Los cristianos, ¿hacen algo por corregir sus imágenes del Dios-padre?

Desde el punto de vista de la teología cristiana, se puede responder satisfactoriamente sin demasiada dificultad. Los esfuerzos desmitologizadores de la exégesis moderna les son conocidos y no sería difícil llegar a un acuerdo sobre sus límites de aplicación. También ellos se esfuerzan en desmitologizar su religión plasmándola en elementos concordes con la modernidad.

Por otro lado, la moderna teología negativa da una respuesta profunda a la cuestión. Desde una tradición milenaria, el budista prefiere hablar de la esencia absoluta en términos de negatividad. También la teología cristiana ha sabido desenvolverse en esta dimensión. Desde lejanos tiempos, manejamos términos análogos sobre Dios, comprendiendo el discurso bíblico como una forma de hablar simbólica, figurativa, apropiada para mediar las verdades religiosas. Pero todo lo que se pueda decir sobre Dios en lenguaje humano precisa una doble corrección radical; por un lado la de negar todo tipo de limitación, y por otro, la de elevarlo a la dimensión inefable del Absoluto. Este enfoque sobre el que se basa la teología negativa, ha penetrado últimamente en la perspectiva de los teólogos, expresando una convicción enraizada en la conciencia cristiana. La teología negativa no se basa en la incomunicabilidad de la experiencia mística, sino en la infinitud de la esencia divina misma.

Los budistas comprenden que por la vía negativa se eluden los antropomorfismos de la imagen de Dios. Pero nos seguirán preguntando, ¿puede la esencia suprema, tal como la concibe la teología negativa, comprenderse como personal? ¿No bastaría con hablar de "esencia absoluta" o de "realidad última"? Aquí habría que aclarar en el diálogo interreligioso que "personal" y "antropomórfico" no son en absoluto conceptos equiparables. La teología negativa descubre los elementos antropomórficos sin destruir la comprensión personal.

II. CUESTIONES PUESTAS AL CONCEPTO DE DIOS PERSONAL

Los budistas plantean sus objeciones a niveles diversos. La imagen bíblica de Dios les resulta poco comprensible, pero aún les es menos comprensible cuando los cristianos introducen en su religión y práctica un concepto personal filosófico. En su hábito mental, persona dice necesariamente limitación. Buddhadasa afirma taxativamente que no se pueden predicar atributos, forma o rasgos característicos de la esencia suprema. Las dificultades de los budistas frente al concepto usual de persona son reconocidas en el Occidente, pero sus preguntas hay que tomarlas en serio. Indudablemente el concepto filosófico de persona precisa una adaptación.

La escuela filosófica de Kioto ha abordado este problema a través de su representante más característico, Keiji Nishitani. En un interesante ensayo, Nishitani pone de relieve cómo la concepción cristiana de un Dios personal va esencialmente unida a una visión teológica en la que la Providencia dirige el universo, los hombres y la historia, hacia una, meta prefijada. Esta cosmovisión es puesta actualmente en cuestión por las modernas ciencias de la naturaleza. El orden universal no dice relación a la personalidad de Dios, y es controlable por la razón humana. La nueva cosmovisión es, para Nishitani, irreconciliable con la idea de "Personalidad".

A la argumentación negativa, sigue la exposición de la convicción metafísica, según la cual el concepto de persona no puede expresar la perfección divina. A lo personal debe

preceder algo Impersonal más profundo y fundamental, una " Imper= sonalidad. personal". Esta opción se funda en una decisión previa, basada por una parte, en una actitud mental oriental del Zen, marcada por la filosofía mahayana; cuyo tema central es la "nada absoluta", superior a toda forma de ser y por lo tanto a la persona. Un segundo momento dice relación a la coherencia del pensamiento occidental. Según Nishitani, Dios en cuanto ser personal debe tener algo frente a sí que le posibilite una decisión. Esto implica una dualidad y por tanto una degradación en el ser supremo.

Nishitani muestra gran respeto e interés por la Transcendencia absoluta del Dios bíblico, pero ésta no se puede reconciliar según él con el concepto de persona.

Vemos cómo la crítica budista al concepto de persona parte de la base de que éste dice particularidad y limitación del ser; pero la relación ser-persona puede concebirse también de manera que lo personal no sea una determinación limitadora del ser, sino partiendo de que el ser mismo en su fondo es personal. Esta concepción del ser parece tan característica del pensamiento occidental como lo es para el lejano oriente el pensamiento sobre la nada absoluta; lo que implica que se dan experiencias fundamentales, explicitadas diversamente conforme a diversas culturas históricas. Como exponente de la comprensión occidental podríamos citar la proposición de J. B. Lotz, según la cual "el ser es intrínsecamente personal, puesto que sólo en las personas el ser lo es en pleno sentido, mientras que las cosas participan del él en forma reducida. En consecuencia, la persona constituye el núcleo y meta de la realidad". Los filósofos personalistas, siguiendo una metodología fenomenológica, explican la experiencia del Ser a partir de la experiencia personal entre un yo y. un tú, y a partir de ella postulan un Tú absoluto. Hay que tener en cuenta que la relación yo-tú no constituye la subsistencia de la persona, pero esa subsistencia conlleva fundamentalmente la apertura a la comunicación. El ser supremo por poseer esa Apertura será la Persona y el Tú infinitos hacia el que se abren en su Tensión última las personas finitas. El fundamento trascendente no se sitúa tras la persona: ser significa ser-persona.

III. IDEA DE DIOS Y FE BÍBLICA EN LA CREACIÓN

La escuela de Kioto con su agudeza mental y profundidad metafísica no hace más que articular en términos filosóficos la corriente vital que penetra todo el budismo. A niveles populares, el rechazo budista del Dios cristiano se explicita principalmente en la crítica a la fe en una creación que les parece claro antropomorfismo. Según Buddhadasa, Dios quedaría depotendado con la fabricación del mundo visible. "Un verdadero Dios debería ocuparse en la constitución del mundo interior, en la conciencia humana, para merecer el título. de Dios".

A la objeción budista de antropomorfismo, podría oponerse que el misterio indecible de Dios, del que se ocupa la teología negativa, incluye también la creación. Así como es imposible para el hombre el captar qué es Dios en sí, es imposible concebir de manera adecuada la actividad de Dios creador porque actividad creacional y creador son idénticas.

Los Zen-budistas aportan un nuevo elemento a esta crítica al abordar la formulación tradicional *creatio ex nihilo*, y relacionar ese "de la nada" con la Nada de su metafísica. Para Abe, la ausencia de materia preexistente (según la teología cristiana clásica) separa

el concepto de creación cristiano de la filosofía griega; esa "nada" cristiana no está en oposición dialéctica al ser, sino que enuncia simplemente la no-comparencencia del ser. La creación implica, por tanto, la fe cristiana en la absoluta trascendencia de Dios. Pero la Nada de la metafísica budista avanza a un nivel más profundo en el que se fundan tanto el ser como el no-ser.

Respecto a la objeción de dualismo, la diferencia de concepciones es palmaria. El ideal unitario suyacente para un cristiano, es según Ratzinger, "una dualidad en unidad o, mejor aún, una dualidad que va desde la unidad de origen a la unidad de amor".

El diálogo sobre la creación ganaría en comprensión mutua si no se intentase buscar el sentido de las expresiones bíblicas con medios filosóficos, sino más bien desde la síntesis creyente, según la cual la doctrina de la creación ha de ser entendida cristológicamente. Según Karl Barth (citado por Abe), la creación es el fundamento exterior de la Alianza, y la alianza el fundamento interno de la creación; y esa creación por la palabra está orientada a Cristo en, quien se da la plenitud de la alianza entre Yahvé e Israel. Lo mismo, en términos diversos, afirma Karl Rahner.

La relación cristológica entre Creación y Salvación queda expresada en los dos motivos fundamentales de *la palabra y el amor*. La fe en el Dios creador no se transmite como contenido inmediato, sino por medio de la fe en la salvación operada por Jesucristo a través de la cruz. En la visión barthiana queda patente la unicidad del obrar divino centrado en Cristo.

Una característica del talante mental de los orientales es el no concebir la esencia divina a la manera griega, como una trascendencia inmóvil y lejana, sino como algo vitalmente cercano al mundo y al hombre. Así Abe, por ejemplo, contempla la kénosis de Cristo (Flp 2,7ss) como una forma de autoexplicitación de Dios. La fuerza motriz es el amor de Dios, pero en ella Dios asume la nada, por lo que el Dios cristiano "no deberá ser concebido como un Dios lejano al no-ser y a la negatividad, sino como un Dios que asume por libre voluntad el no-ser y la autonegación". Dado que esta autonegación se funda en la esencia divina, es decir, en su amor-ágape, precede como tal a la autonegación de Dios en la creación.

De manera parecida Nishitani, glosando Flp 2,7 y Mt 5,45, deduce que en Dios mismo está incluido el momento de tener que anularse a sí mismo. Ese vaciarse de Dios corresponde según él al concepto budista de "vacío". Así como en el sermón del monte el amor liberador de Dios, en cuanto se auto-extraña y en cuanto perdona, van unidos y exigen del hombre un amor al prójimo radical que llega hasta el amor al enemigo, de modo semejante en el budismo la nada y el vacío del no-yo fundamenta la gran solidaridad del Buddha con el dolor, norma de todo comportamiento interhumano.

La teología cristiana, por su parte, ve en Flp 2,7 la interpretación paulina del misterio de Cristo y el camino de su autorrenuncia. Pero respecto a Dios no habla de un vaciarse en sentido estricto, -sino de una condescendencia del amor de Dios. Es difícil decir hasta qué punto este motivo coincide con las reflexiones citadas del budismo japonés. El misterio divino no se puede agotar ni en conceptos filosóficos como infinitud, eternidad, inmutabilidad, ni en un discurso de tipo simbólico. Pero al tratar esas frases bíblicas con tan honda intuición los budistas que aluden al autoextrañamiento de Dios quizás actúan atraídos inconscientemente por el misterio de lo personal. Pues el vaciarse de sí, al que

se refiere la Biblia, pone de manifiesto en última instancia el núcleo personal de Dios, su amor.

El teólogo católico Nemeshegy defiende que los predicados bíblicos y metafísicos no son más que indicadores hacia un misterio insondable en el que coinciden aspectos que en nuestro universo limitado se oponen mutuamente. El hombre deberá por tanto hablar de Dios como el que sufre y goza, opera y descansa. El es oscuridad iluminadora como luz.

Hemos aludido a algunas de las cuestiones que los budistas proponen al cristianismo, y cómo con ellas se nos plantean serias preguntas teológicas. Todavía quedarían por tratar una serie de cuestiones concretas referidas a la práctica y actitud religiosa que el cristiano ejerce en relación con su Dios. Como son, por ejemplo, las actitudes fundamentales de la oración y el arrepentimiento.

Los budistas experimentan ante ellas una especie de atracción-repulsión; les resultan atractivas y a la vez les resulta difícil comprender a los cristianos en sus actividades concretas. Estas cuestiones de la praxis religiosa merecen un tratamiento detallado aparte.

Tradujo y condensó: NICOLÁS POMBO LIRIA