



Cristo en y ante el hinduismo

Fernando COLOMER FERRÁNDIZ

Las reflexiones que siguen pretenden contemplar el encuentro entre Cristo y el hinduismo desde la doble perspectiva del hinduismo y del cristianismo. Tras intentar describir brevemente el espíritu del hinduismo, nos preguntaremos cómo éste puede acoger desde sí mismo el ser y la persona de Cristo, para pasar después a considerar lo que el cristianismo, situado ante el hinduismo, se siente urgido a subrayar para poder ofrecer a Cristo en su verdad integral a los hindúes.

EL HINDUISMO

Siempre que nos acercamos al hinduismo hemos de recordar la advertencia que nos hacen todos sus estudiosos en el sentido de que, bajo esta denominación, no encontramos una religión sencilla, monolíticamente estructurada, sino más bien una proliferación impresionante de creencias, de mitos, de especulaciones, que ninguna dogmática propiamente dicha ha unificado jamás. Hasta el punto de que la posibilidad de variaciones doctrinales en su seno es infinita¹: un hombre puede ser monoteísta o politeísta, panteísta o monista, o, si se quiere, ateo, y, sin embargo, seguir siendo un verdadero hinduista. De ahí la curiosa definición de hinduista que se ha podido dar diciendo que un hinduista es alguien que no insiste en que no es hinduista y que acepta *cualquiera* de las *muchas* confesiones y sigue *cualquiera* de las *muchas observancias* que en todas partes se consideran hinduismo². Esta complejidad hace que sea más correcto considerar el hinduismo como un «mosaico de religiones» o como una «liga de religiones», aunque también es innegable que existe un *clima* filosófico y religioso, una manera de abordar los problemas teológicos, que es común al conjunto del hinduismo porque está compartida por todo aquello que, en todas partes, se considera hinduismo. Nosotros intentaremos captar este espíritu común y razonar en base a él.

Para captar este espíritu común es conveniente observar que, cuando se trata de nombrar su religión, los hinduistas recurren al término *Sanatanadharma* (verdad, ley eterna), insistiendo así

1 LACOMBE, O., *Le brahmanisme*, en *La mystique et les mystiques*, Paris 1965, p. 771.
2 ACHARUPARAMBIL, D., *Espiritualidad hinduista*, Madrid 1982, p. 4.

en el respeto del *dharma*, es decir, del conjunto de reglas que rigen el orden del mundo³. Por eso se afirma que el hinduismo es un *dharma* más que una religión. *Dharma* es un concepto que tiene más que ver con la naturaleza y la conducta humanas que con sus creencias, un concepto que no implica ningún acuerdo doctrinal si éste no está relacionado directamente con la conducta⁴. *Dharma* designa algo semejante a lo que nosotros, occidentales, llamaríamos «ley natural», «norma» y «orden», que regula armoniosamente la vida tanto del cosmos como de los individuos y de los grupos humanos⁵. El *dharma* es el modo o manera diversa como la totalidad sostiene a todos los seres y también el modo o la manera armoniosa como todos los seres se dejan sostener por la totalidad y se armonizan unos con otros. Por ello la obediencia al *dharma* asegura la armonía del conjunto de los seres, de la totalidad del universo. Pues la idea de fondo que subyace al concepto de *dharma* es la de que el cosmos es una totalidad que abarca todos los seres, siendo cada ser una parte viva del mismo y el mundo entero una totalidad orgánica, en la que todo está interrelacionado con todo y depende de todo⁶.

Esta idea de fondo que acabamos de enunciar constituye la «metáfora fundamental» del hinduismo, es decir, aquel punto de vista con el que se identifica, en último término, la mentalidad hinduista, y que está siempre presupuesto en todos los razonamientos y en todas las valoraciones que un hinduista hace. Nos referimos al universo como globalidad, totalidad, plenitud, unidad orgánica integrada que abarca todos los seres. Cuando el hinduismo piensa conceptos como persona, espíritu, vida etc., los piensa siempre como incluidos en la totalidad, como partes de ella, y su interés está siempre polarizado en la plenitud de la totalidad, de ese Uno-Todo que incluye a todos los seres⁷. Para la concepción hinduista de la realidad, que desconoce el concepto bíblico de creación, Dios y el mundo constituyen una especie de bi-unidad que es, a la vez, infinita y finita, eterna y temporal, no manifestada en su esencia y manifestada en sus efectos, ya que el universo no es sino una emanación necesaria de Brahma⁸.

La primacía de la totalidad sobre los seres que la integran, incluidos ciertamente los seres humanos, articula una concepción de la realidad y una mentalidad decididamente ahistórica, es decir, privada de interés por las cosas que suceden y se cumplen en el devenir, que son consideradas como irrelevantes⁹.

CRISTO EN EL HINDUISMO

Siendo Cristo Dios hecho hombre, el Eterno entrado en la historia humana, si nos preguntamos ahora cómo el hinduismo puede acoger a Cristo en su seno, según sus propias categorías, lo primero que acude a la mente es el concepto hinduista de *avatara*, que, aunque surgido tardíamente, ha alcanzado, sin embargo, una gran popularidad en el hinduismo. Según esta

3 GRAND, J.-MELLERIN, L., *L'homme et le divin. Aborder les religions para les textes*, CRDP Franche-Comté 2001, p. 97.

4 SEN, K. M., *Hinduismo*, Madrid 1976, p. 38.

5 D'SA, F.X. *Dio, l'Uno e Trino e l'Uno-Tutto. Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Brescia 1996, pp. 21-22.

6 D'SA, *Dio, l'Uno e Trino*, p. 31.

7 D'SA, *Dio, l'Uno e Trino*, pp. 51-52.

8 CUTTAT, J.A., *El encuentro de las religiones*, Madrid 1960, pp. 23-24.

9 PIANO, S., *Sanatana dharma. Un incontro con l'induismo*, Milano 1996, p. 37.

doctrina Dios, que es absolutamente inmutable, Señor de las criaturas y de los acontecimientos, viene al mundo del devenir espontáneamente (y no involuntariamente como venimos nosotros); Él viene todas las veces que el *dharma* está en peligro porque está siendo conculcado por los hombres malos, y viene para proteger a los buenos y destruir a los malvados, restableciendo el *dharma*. Quien conoce su nacimiento prodigioso y su prodigiosa actividad ya no renacerá, sino que alcanzará la salvación. La doctrina del *avatara* expresa así la fe en la omnipresente y perpetua actividad de Dios. La venida de Dios significa su omnipresente y eterna eficacia. Porque en realidad todo periodo histórico es siempre un tiempo en el que se conculca el *dharma*, en el que, al menos en la conciencia de los hombres, el mal prevalece sobre el bien. La doctrina del *avatara* enseña que, a pesar de la apariencia de victoria sobre el bien que tiene en todos los tiempos, el mal en el mundo no vencerá jamás, porque el Señor está voluntariamente en todas partes actuando de un modo desinteresado. Y el hombre que percibe esta presencia eficaz de Dios, e imita su comportamiento desinteresado, actuando él también buscando el bien de todos los seres, descubre un sentido en su dolor y llega al Señor, alcanzando así la salvación¹⁰.

Sin embargo el concepto hinduista de *avatara* es insuficiente para dar cuenta del acontecimiento que es Cristo. Y lo es a causa de la concepción de la realidad que el hinduismo posee, según la cual la afirmación cristiana de que «Dios se hizo hombre», resulta completamente incomprensible y carente de significado. Pues esta afirmación supone, como observara Karl Barth, que «ser hombre» es algo realmente distinto de «ser Dios», algo que está dotado de una consistencia ontológica frente a Él, aunque esa consistencia sea toda ella y por completo un don suyo, una gracia¹¹. Y este supuesto no ha lugar en la metafísica hinduista, donde no existe una diferencia esencial ni sustancial entre los seres, sino que la única realidad existente es, a la vez, una y múltiple, divina y creada, espiritual y material, sin que quepa establecer una distinción radical ente Dios y la criatura, o entre el espíritu y la materia; la única distinción verdaderamente operativa en la metafísica hinduista es la distinción entre el estado diluido (o «sutil») y el estado condensado (o «grosero») de la misma y única realidad, que es «absoluta» en su estado diluido y «relativa» en su estado condensado¹², con lo que queda desvirtuado en su raíz el sentido cristiano de la encarnación: el Hijo de Dios no puede «hacerse» hombre, sino «aparecer» en la forma de hombre, pero sin que ese aparecer comporte la adquisición de una naturaleza humana que, en realidad, no existe como naturaleza distinta de la divina, sino tan sólo como un «estado» del único ser. De ahí que, en los *avataras* del hinduismo, «al encarnarse bajo las especies de un hombre, la Divinidad no asume, hablando con propiedad, una naturaleza humana —alma y cuerpo juntos— sino un organismo humano que, de una manera o de otra, anima, sensibiliza e ilumina: para la India, en efecto, la humanidad no es una naturaleza sino un estatuto, condicionado por una cierta estructura orgánica, que se le impone al alma»¹³.

Vienen a la mente las palabras de San León Magno en una de sus cartas: «El Hijo de Dios, en su omnipotencia, hubiera podido manifestarse, para instruir y justificar a los hombres, como se había manifestado a los patriarcas y profetas, es decir, bajo diversas apariencias humanas,

10 D'SA, Dio, *l'Uno e Trino*, pp. 88-92.

11 *Esquisse d'une dogmatique*, Delachaux-Niestlé S.A. 1968, pp. 78-80.

12 CLABAINÉ, D., *Le yoga face à la croix*, Lunel pp. 67-68.

13 *Le brahmanisme, en La mystique et les mystiques*, Paris 1965, p. 746.

como, por ejemplo, cuando entabló una lucha o mantuvo una conversación, o cuando no rechazó la hospitalidad que le ofrecían y tomó el alimento que le presentaban. Todas estas figuras eran como profecía y anuncio misterioso de aquel hombre que debía asumir, de la descendencia de esos mismos patriarcas, una verdadera naturaleza humana»¹⁴.

Descartado el concepto hinduista de *avatara* como inadecuado para pensar el ser de Cristo, cabría también intentar encontrar un lugar, dentro de la cosmovisión hinduista, donde poder insertarlo. En este sentido apuntan los esfuerzos de Raimundo Panikkar, quien explora la relación entre Brahman e Ishvara, es decir, entre la expresión impersonal y la personal del Absoluto hinduista. A su entender tal vez el hinduismo podría reconocer, entre Cristo y Dios, la existencia de una relación única, por la que fueran inseparables e indivisibles, aunque sin estar mezclados o fundidos, reconociendo en él el principio de la actuación divina en el mundo¹⁵. Cristo sería así el principio teándrico que expresaría la unidad dinámica entre Dios, el hombre y el mundo. Y sería este Cristo universal quien se encarnaría en Jesús de Nazaret y quien actuaría salvíficamente en él. Sólo que esta encarnación y esta obra salvadora no poseerían un carácter único y normativo, puesto que Jesús de Nazaret no «agotaría» la realidad de Cristo, que se habría manifestado también en Krishna, en Buda, en Rama y en cada uno de los *avatara* que la tradición hinduista reconoce. Cristo simbolizaría así la dimensión expresiva de la realidad última. La identidad de Jesús se constituiría plenamente como personificación de Cristo; pero Cristo no se agotaría de ningún modo en Jesús y los hombres no necesitarían convertirse al cristianismo para salvarse, porque también en los demás avatares de la divinidad actuaría el poder salvador del único Cristo¹⁶.

En esta visión se integraría toda la dimensión cósmica de Cristo, pero no ciertamente al modo cristiano, puesto que la afirmación capital de la Carta a los Colosenses, «en él habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad» (2,19), no tiene cabida en la cosmovisión hinduista, tal como el propio Panikkar reconoce¹⁷. Pues sólo existe un Cristo que es, a la vez, cabeza del universo y cabeza de la Iglesia, y que es Jesús de Nazaret, el hijo de María, en cuya humanidad reside la plenitud de la divinidad. Esto provoca el «escándalo de los gentiles», que no pueden comprender que en una persona histórica concreta, Jesucristo, habite corporalmente toda la plenitud de la divinidad¹⁸. Pues esta afirmación significa, en efecto, que en Jesús de Nazaret —y no en una «idea» o en un «mito» de Cristo como universal y abstracto «principio teándrico—» se expresa absolutamente todo lo que Dios ha querido expresar para entrar en relación con los hombres. Y que, por lo tanto, todas las «semillas del Verbo»¹⁹ que Dios, en su providencia amorosa, ha sembrado por doquier, están incluidas y culminadas en la persona de Jesús de Nazaret: Él es el concreto universal, el particular inclusivo, porque es el Dios encarnado, tal como afirma el P. Mariasusai Dhavamony²⁰.

14 Carta 31, 2-3; PL 54, 791-793.

15 PANIKKAR, R., *El Cristo desconocido del hinduismo*, Madrid-Barcelona 1970, pp. 53 y 175-179.

16 DHAVAMONY, M., *Teología de las religiones. Reflexión sistemática para una comprensión cristiana de las religiones*, Madrid 1998, pp. 73-75 y 131.

17 *El Cristo desconocido*, p. 53.

18 Es significativa al respecto la afirmación de uno de estos «gentiles» contemporáneos, Frithof SCHUON, quien afirma que «si Cristo hubiera sido la manifestación única del Verbo, su nacimiento hubiera comportado la destrucción instantánea del universo» (*De l'unité transcendante des religions*, Paris 1979, pp. 37-38).

19 Concilio Ecueménico Vaticano II, *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia*, 11.

20 DHAVAMONY, *Teología de las religiones*, pp. 111-113.

Tampoco quedaría recogida en esta visión el papel único e insustituible de la Iglesia, como cuerpo de Cristo. Pues si bien Cristo es cabeza del universo, el universo no es su cuerpo —a diferencia de lo que cree el hinduismo, que ve en el cosmos «el cuerpo del Altísimo»²¹. Su cuerpo, en cambio, es la Iglesia, y es incorporándose a ella como los hinduistas podrán descubrir el sentido pleno de las múltiples «semillas del Verbo» que ciertamente se contienen en el hinduismo. La Iglesia no es una superestructura añadida a Cristo, sino la culminación del designio eterno que Dios ha realizado en Cristo; y sólo mediante ella «los Principados y Potestades en los cielos conocen ahora la multiforme sabiduría de Dios» (Ef 3,10). Fuera de ella es imposible calibrar en su justo valor el alcance de «todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y las religiones»²². Pues sólo a ella se le ha confiado el misterio de la anchura, la longitud, la altura y la profundidad del amor de Cristo (Ef 3,18-19).

CRISTO ANTE EL HINDUISMO

Si contemplamos ahora el encuentro entre Cristo y el hinduismo desde la perspectiva cristiana, dos cuestiones nos aparecen como especialmente relevantes: la concepción del tiempo y de la historia humana y la concepción de la salvación.

a) La concepción de la historia

Para que Cristo pueda ser acogido por el hinduismo es necesario introducir un cambio cualitativo en su concepción del tiempo y de la historia. Pues tal como afirma Jacques Dupuis, el valor decisivo que el cristianismo atribuye al acontecimiento Jesucristo, como acontecimiento histórico, concreto y particular, difícilmente puede ser recogido en una concepción cíclica o espiral de la historia humana, como la que el hinduismo posee²³. En la visión cristiana de la realidad, la salvación de Dios ha llegado a los hombres a través de sucesivas intervenciones divinas en la historia humana, que han culminado en la muerte y resurrección de Jesucristo. Todas estas intervenciones divinas constituyen verdaderos «acontecimientos», que poseen un valor único e irremplazable porque van desvelando y realizando progresivamente el plan salvífico de Dios.

En el hinduismo, en cambio, hablando con propiedad no existen «acontecimientos» sino únicamente «sucesos». Pues desde el punto de vista de la totalidad, que es el punto de vista determinante en el hinduismo, todo cambio es irrelevante ya que la totalidad lo incluye todo: todo se encuentra en ella, todo nace, se mueve y muere en ella. En consecuencia no pueden haber hechos especialmente relevantes, ni personalidades o momentos especialmente cualificados de cara a la salvación. El concepto de «historia de la salvación» no sólo no es aquí significativo, sino que, en rigor, es contradictorio, porque «historia» es sinónimo, en el hinduismo, de no-salvación, ya que la salvación consiste precisamente en salir de la historia, en escaparse de ella²⁴.

21 D'SA, *Dio, l'Uno e Trino*, p. 54.

22 JUAN PABLO II, *Redemptoris missio*, 29.

23 *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Madrid 1991, pp. 158-159.

24 D'SA, *Dio, l'Uno e Trino*, pp. 58-59 y 77.

De ahí también la diferente concepción de las Sagradas Escrituras que poseen el hinduismo y el cristianismo. Pues mientras para éste las Escrituras son un testimonio fiel de unos acontecimientos históricos —las *magnalia Dei*, que Dios ha realizado en favor de los hombres—, para el hinduismo las Sagradas Escrituras no testimonian de ningún acontecimiento histórico, sino que constituyen únicamente una serie de percepciones sobre la totalidad. Se comprende así que el hinduismo no tenga un canon cerrado de las Sagradas Escrituras y que sea receptivo y acogedor hacia nuevos textos que pueden ser portadores de nuevas percepciones sobre la totalidad. Pues desde la metáfora fundamental del hinduismo, que es la concepción de la realidad como manifestación de lo divino, no separable de Dios, no puede haber ninguna perspectiva, ningún punto de vista, que deba ser privilegiado sobre los demás, ya que el Uno-Todo se encuentra por todas partes, en todo y siempre. Por eso las proposiciones de los *Veda* pueden ser tranquilamente abandonadas por las de los *Upanishads*, como éstas lo serán más tarde, en algunas tradiciones, en favor del Gita, en un proceso ininterrumpido en el que nadie niega la autoridad de los textos que abandona en favor de los nuevos que acoge²⁵. En el cristianismo, en cambio, la Sagrada Escritura es un testimonio fiel de unos hechos históricos que culminan en Jesucristo y encuentran en Él, en la memoria viva que la Iglesia tiene del rostro del Señor, el criterio dirimente para establecer la canonicidad o no de unos determinados escritos²⁶. Pues la revelación, cristianamente hablando, se ha hecho a través de una historia, es decir, de unos hechos, y no de unas perspectivas contemplativas sobre la realidad.

Sin embargo ante la concepción hinduista del tiempo, la Iglesia, que siempre ha inculcado a sus misioneros la preocupación por no introducir en los pueblos que evangelizan el modo de vida occidental, sino la fe, tal como afirma la célebre *Instrucción de la Sagrada Congregación para la Propagación de la Fe, para uso de los Vicarios Apostólicos que parten hacia los reinos de China, Tonkín y Conchinchina* de 1659²⁷, se siente llamada a rescatar, con toda su riqueza y complejidad, la concepción cristiana del tiempo, liberándola de posibles unilateralidades. Pues con demasiada facilidad se ha afirmado, a veces, que el cristianismo posee una concepción lineal de la historia humana, olvidando que «el concepto cristiano del tiempo no puede ser puramente lineal, pues no entiende la realización de la historia como algo que sucede al final, sino como algo que ocurre en el centro del acontecimiento»²⁸.

Efectivamente, lo propio de la concepción cristiana del tiempo, frente a la concepción judía, es el reconocer, en el seno de la historia ya acontecida, un acontecimiento histórico —la vida histórica de Cristo— que, en su particularidad y su concreción, es portador de la plenitud de la revelación y de la acción salvadora de Dios. De tal manera que la vida histórica de Cristo es el «universale concretum et personale», el «universale in re» y el tiempo histórico de Cristo es un sobre-tiempo en el tiempo, que conlleva una validez universal en el momento concreto y una necesidad en la fac-

25 D'SA, *Dio, l'Uno e Trino*, pp. 120-121 texto y nota.

26 Archimandrita SOPHRONY, *San Silouan el Athonita*, Madrid 1996, pp. 78-82.

27 «No os dejéis llevar por el celo, no pretendáis argumentar con estos pueblos para convencerles de que deben cambiar sus ritos, hábitos y costumbres a menos que sean evidentemente contrarios a la religión y a la moral. ¿Qué cosa más absurda no sería tratar de implantar entre los chinos los hábitos y costumbres de Francia, España, Italia o cualquier otro país de Europa? No tratéis de introducir en ellos nuestro modo de vida, sino la fe, esta fe que no rechaza ni hiere los ritos y costumbres de ningún pueblo, mientras no sean detestables; sino que, por el contrario, quiere que se les ayude y proteja». Citado por Hervé CARRIER, *Evangelio y culturas. De León XIII a Juan Pablo II*, Madrid 1988, p. 101.

28 NEMESHEGYI, P., *Ensayo sobre la culturización del cristianismo en Asia. Nuevos aspectos del pluralismo teológico*, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El pluralismo teológico*, Madrid 1976, p. 208.

tividad²⁹. Pues Cristo no es sólo el centro del tiempo, sino también el *Señor* de todos los tiempos, puesto que es el Eterno entrado en la historia. Y así el tiempo histórico de Cristo es el «tiempo de los tiempos» o, como dice San Pablo, la «plenitud de los tiempos» (Ga 4,4), y el *kairós* de su muerte-resurrección es la clave que permite interpretar las edades del mundo³⁰.

Es cierto que la concepción lineal, histórica, del tiempo es propia de la teología de la historia presente en la Biblia: creación, alianza con Noé, alianza con Abraham, Moisés, David, los Profetas, Jesús, la Iglesia y su historia y el final de los tiempos (Apocalipsis). Todo esto es cierto e incuestionable. Pero también lo es que este esquema lineal está cada vez más atravesado y moldeado por la reflexión sobre un retorno, sobre un restablecimiento de las cosas, sobre una reintegración del origen³¹. Por ello la concepción cristiana del tiempo no es puramente lineal, ya que, en el seno mismo del decurso temporal, histórico, se ha producido un acontecimiento —Cristo— que rebasa todo el desarrollo del tiempo, trascendiéndolo y englobándolo a la vez, y estas dos dimensiones del tiempo se hallan tan íntimamente imbricadas que es imposible separarlas. De tal manera que, para el cristiano, en la temporalidad humana se transparenta la supratemporalidad de la Trinidad³².

Y aquí es donde el cristianismo, en la fidelidad a sí mismo, encuentra la sensibilidad hinduista que percibe el decurso de la temporalidad humana sumergido en el océano de la eternidad, en el eterno presente del Uno-Todo, siempre idéntico a sí mismo por encima de la multiplicidad y del devenir. En el encuentro con el hinduismo, el cristianismo se siente urgido a desarrollar su peculiar comprensión del tiempo, que no es la de un caminar apresurado hacia un futuro utópico en el que se situaría la plenitud esperada, sino la de vivir cada momento de la historia, cada presente, como una *anámnesis*, un *kairós* y un *éschaton* del único *kairós* de Cristo. Así lo expresa la liturgia cristiana, en la que toda celebración constituye un *kairós* que, recordando, presencializa y anticipa³³.

b) El concepto de salvación

El anuncio de la salvación que Dios, en Cristo, ofrece al hombre, encuentra, en el hinduismo, no pocas resistencias. Pues el hinduismo desconoce el concepto de pecado como deterioro libre y voluntario de la relación personal entre Dios y el hombre, es decir, como libre ofensa a Dios. En su lugar el hinduismo habla del mal (*papan*), entendido más como ceguera o ignorancia que como desobediencia u ofensa³⁴. En consecuencia el hinduismo entiende que la salvación consiste esencialmente en un conocimiento³⁵ por el cual se disipa la ilusión de la dualidad y el hombre comprende que «él es eso» (*Tat tvam asi*) según la enseñanza fundamental de los *Upanishads*³⁶. No se trata de un acceso a una realidad nueva, sino de una toma de conciencia de

29 von BALTHASAR, H. U., *Teología de la historia*, Madrid 1964, pp. 101-102.

30 PATTARO, G., *La concepción cristiana del tiempo*, en AA.VV., *Las culturas y el tiempo*, Salamanca-Paris 1979, pp. 206-208.

31 von BALTHASAR, H. U., *L'enfer. Une question*, Paris 1988, pp. 71-72.

32 von BALTHASAR, H. U., *Points de repère. Pour le discernement des esprits*, Paris 1973, p. 65.

33 PATTARO, *La concepción*, p. 211.

34 D'SA, *Dio, l'Uno e Trino*, pp. 62-63.

35 D'SA, *Dio, l'Uno e Trino*, pp. 109-110.

36 SEN, *Hinduismo*, p. 19.

lo que *ya se es*, puesto que, desde siempre, el constitutivo íntimo del hombre, el *Átman* es de naturaleza divina³⁷.

En el cristianismo, en cambio, no se trata de descubrir lo que ya se es, sino de *llegar a ser* lo que Dios quiere que seamos. Cristianamente hablando no somos dioses, ni hay ningún componente divino en nuestro ser, sino que estamos gratuitamente llamados a una participación de la naturaleza divina (2ª Pe 1,4). El cristianismo distingue entre la *imagen* y la *semejanza*: el hombre, que es *imagen* de Dios, tiene que desarrollar la *semejanza* con Él, en un proceso en el que lo más determinante no es ningún tipo de conocimiento, ni ningún grado de «conciencia», sino la libre respuesta del corazón humano al don divino que se le ofrece en Cristo: estamos ante el encuentro de dos libertades, la divina y la humana³⁸. El papel de la libertad humana es fundamental en el cristianismo, tanto para comprender el origen del mal, como para abrirse o cerrarse al libre don que Dios nos hace en Cristo y así alcanzar o no alcanzar la salvación; en el hinduismo, en cambio, la libertad del hombre no es un tema especialmente relevante, sino más bien el conocimiento³⁹.

El hinduismo concibe la salvación como sabiduría por la que la ignorancia es disipada y la ilusión queda desvanecida. En consecuencia el itinerario que conduce a la salvación es concebido fundamentalmente como un proceso mediante el cual se hace realidad en el hombre una *percepción*, una *conciencia*, una *visión*. Por eso en el hinduismo encontramos una serie de itinerarios espirituales, perfectamente configurados en todos sus detalles, que le son ofrecidos al hombre y que, si son seguidos con fidelidad y constancia, lo conducen a la salvación. En todos ellos desempeña un papel determinante la meditación, por la que los hindúes intentan escuchar la voz de lo divino en el «antro» del propio corazón, percibiendo la significación interna de la vida terrena y de la eternidad, el verdadero lugar de los individuos y de los objetos en el orden cósmico y su relación con lo divino, desarrollando una profunda experiencia de la inmanencia divina y adquiriendo una visión de la unidad de toda vida y de toda existencia como parte del Todo, del que reciben significación y valor⁴⁰. Aunque ya en los *Upanishads* se afirma que Dios elige y favorece a los que ama y que sólo su gracia permite al hombre obtener el conocimiento salvífico y ser liberado⁴¹, sin embargo el subrayado dominante en el hinduismo es el convencimiento de que existen *técnicas* probadamente eficaces de meditación que, tenazmente seguidas, conducen infaliblemente a la salvación.

Nada semejante encontramos en el cristianismo, donde, si se ofrecen algunos «métodos» de oración, se hace con una total conciencia de su relatividad puesto, que todo depende, en último término, de la iniciativa de la gracia divina y de la libre respuesta humana a ella, tal como recordó la *Carta de la Congregación de la Doctrina de la Fe sobre algunos aspectos de la medi-*

37 VARENNE, J., *L'hindouisme des textes sacrés*, en, DAVY, M. M., *Encyclopédie des mystiques*, tome 3, Paris 1972, pp. 204-206. FATONE, V., *Obras completas I. Ensayos sobre hinduismo y budismo*, Buenos Aires 1972, p.106. RAJU, P.T., *El concepto del hombre en el pensamiento hindú*, en RADHAKRISHAN y RAJU, P.T., *El concepto del hombre*, México 1977, p. 287. DHAVAMONY, M., *Hindouisme et foi chrétienne*, Paris 1993, p. 30.

38 DE LUBAC, H., *Mística e mistero cristiano*, Milano 1979, pp. 24-25. EVDOKIMOV, P., *La mujer y la salvación del mundo. Estudio de antropología cristiana sobre los carismas de la mujer*, Salamanca 1980, p. 67. SCHÖNBORN, Ch., *L'uomo é fatto per diventare Dio*, en *L'altra Europa* 10 (1985), Marzo-Aprile, pp. 83-84.

39 D'SA, *Dio, l'Uno e Trino*, pp. 62-63.

40 DHAVAMONY, *Hindouisme et foi chrétienne*, pp. 99-101.

41 *Katha Upa.*, 2.20,23. *Mahanarayana Upa.*, 8,3. *Svetasvatara Upa.*, 3.20.

tación cristiana, de 15 de octubre de 1989⁴². Es más, desde el punto de vista cristiano, es bastante problemática la convicción hinduista según la cual hay técnicas *espiritualmente* eficaces, puesto que el nivel propiamente *espiritual* sólo puede ser alcanzado y analizado en términos de Verdad y de Bien, con lo que la pretensión de alcanzar el espíritu mediante unas técnicas (respiratorias, de retracción de los sentidos, de concentración en un punto etc.) queda problematizada en el sentido de preguntarse si con esas técnicas se alcanza verdaderamente el nivel propiamente espiritual, o tan sólo determinadas dimensiones del subconsciente humano⁴³. En cualquier caso, desde el punto de vista cristiano, el hombre sólo alcanza realmente su verdadera profundidad cuando se encuentra *delante* de Dios. Y esto es algo que sólo acontece por un don gratuito de Él⁴⁴.

En el hinduismo, cuanto más progresa un asceta, cuanto más espiritual se hace, menos necesidad tiene de participar en la liturgia. En el cristianismo, en cambio, la salvación se alcanza por la adhesión a un hecho, al acontecimiento de la muerte y resurrección de Jesucristo. De ahí el papel fundamental que la liturgia posee en el cristianismo, como lugar concreto donde el creyente recibe gratuitamente una participación en la vida de Cristo, que es la vida misma de Dios⁴⁵.

Finalmente, si consideramos no ya el itinerario de la salvación sino su término, es decir, la salvación cumplida y realizada, observamos que el hinduismo la concibe como *fusión* entre el sujeto humano y la divinidad, mientras que el cristianismo la concibe como *comunión* del hombre con el Dios personal⁴⁶. El Dios cristiano no es un vago infinito, un abismo sin rostro, un centro oscuro del ser y del no-ser, sino un Dios eminentemente personal que desea unirse a las personas finitas sin disolver su finitud. La plenitud de la salvación no conduce, en el cristianismo, a una unidad cuyo precio sea la pérdida de toda realidad finita, sino a una unión nupcial entre Dios y el hombre por la que ambos se hacen «un solo espíritu» (1ª Co 6,17), sin absorción ni disolución del hombre en la Esencia divina⁴⁷. Pues el arquetipo cristiano de la unidad es la unidad trinitaria en la que las tres divinas Personas son y permanecen *distintas* en la unidad del ser divino⁴⁸.

42 *La oración cristiana: encuentro de dos libertades. Carta de la Congregación de la Doctrina de la Fe sobre algunos aspectos de la meditación cristiana*, n° 3 y 23.

43 *La oración cristiana*. Cf. también CLABAINÉ, *Le yoga*, p. 83 en nota; pp. 211 y 214.

44 CUTTAT, *El encuentro*, p. 161.

45 DHAVAMONY, *Hindouisme et foi chrétienne*, pp. 130-131.

46 *La oración cristiana: encuentro de dos libertades. Carta de la Congregación de la Doctrina de la Fe sobre algunos aspectos de la meditación cristiana*, n° 15. Cf. también DHAVAMONY, *Hindouisme et foi chrétienne*, pp. 132-133.

47 DE LUBAC, Op. cit., p. 28. AGAESSE, P., y SALES, M., *La vie mystique chrétienne*, en *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, t. X, Paris 1980, col. 1977. von BALTHASAR, H. U., *Ensayos teológicos I. Verbum caro*, Madrid 1964, pp. 184-185.

48 «El hecho de que haya alteridad no es un mal, sino más bien el máximo de los bienes. Hay alteridad en Dios mismo, que es una sola naturaleza en Tres Personas, y hay alteridad entre Dios y la criatura» (*La oración cristiana: encuentro de dos libertades. Carta de la Congregación de la Doctrina de la Fe sobre algunos aspectos de la meditación cristiana*, n° 14).