

E S T U D O S

Marga absolvido ou caminho da Cruz?

Budismo/Cristianismo – iluminação, nirvana e kénosis cristã*

*Enquanto no Budismo se
pratica uma compreensão
cujo afecto transcende
qualquer centro,
qualquer «ego» [...],
no Cristianismo a emoção
cordial ascende à
inteligência ainda «egoica»
duma auto-realização
(por essa metanoia do
amor em ser amado),
em prototípica ou crística
consciência de si,
apontando para
a comunhão gloriosa
desta inteligência da Fé
antecipada
como «diálogo com Deus»
e igreja espiritual...*

Carlos H. do C. Silva

*Professor de Filosofia
da Faculdade de C. Humanas
da Universidade Católica
Portuguesa, Lisboa*

“O Nirvana é a ideia representativa da direcção da índole religiosa da Índia. Nela lemos claramente o que é essa índole e em que difere da cristã. A introversão das actividades do espírito leva, no cristismo, à exaltação desumana da personalidade, no Hinduísmo, à sua desumana desvalorização (depressão). Buscam ambos aquilo a que chamam a união com Deus: um, porém, busca-a em um êxtase onde o espírito se transcende a si próprio em si; o outro, em um êxtase onde se transcende a si próprio em Deus.”

F. PESSOA
[O Paganismo e os Sistemas Índio e Cristista] ms. 1917?,
in: *Obras em prosa*, ed. C. Berardinelli,
Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1982, p. 190

Introdução

Pese embora certa ingenuidade, ou deliberada esquemáticação por demais simplificadora, o que naquele passo (do pessoano semi-heterónimo António Mora, em ‘defesa do neo-paganismo’) se encontra afirmado constitui pretexto inicial para, nesta reflexão, se tentar compreender possíveis aproximações do Budismo e do Cristianismo, sobretudo em aspecto tão essencial quanto o da dimensão espiritual destas vias.

* Texto base que serviu para Conferência num *Ciclo de Colóquios: «Para um diálogo inter-religioso»* (âmbito *Budismo/Cristianismo*), organizado pela Faculdade de Teologia da U. C. P., proferida em Lisboa a 23 Abril de 2001; depois desenvolvido e agora actualizado em algumas notas bibliográficas. Dada a presente necessidade de síntese *reduziram-se as anotações a referências entre parênteses* no corpo do texto e *juntou-se uma bibliografia específica* e sobre este tema de «Budismo e Cristianismo» que, julgamos, possa ser útil como complemento de investigação neste domínio.

CARLOS H. DO C. SILVA

De facto, naquele extracto implica-se uma posição central, suposta, em que não se dê, quer o exagero “subjectivista” do Cristianismo que diríamos esvaziar o mistério de Deus (Transcendência) no registo do mistério da Encarnação, ali lida como a “hiperpersonalização”, quer o extremo “objectivismo” que dilua numa natureza excedente da sua mesma identificação possível, e, por conseguinte, sem centro, ou numa “matéria infinita”, essa mesma divina Transcendência. Entre o Deus naquela *imago*, ainda humanada, e este divino no oceano cósmico da extinção de todas as distinções, estaria o puro objectivismo da Natureza e da visão equilibrada, civilizadíssima e pagã das coisas. Das coisas como tais, no equilíbrio, na arte mesma da proporcionada verdade – qual *harmonía*, depois *homóiosis* entre o que dentro se sente e fora se pode pensar (a invenção da Arte), ou o que fora se sente e dentro se sabe pensar (a Ciência mesma).

Perante esta descoberta do *mental*, – assim definível, justamente como *lógos* e *mensuração dúctil, mediativa...* – e tal ênfase dada ao ciclo imanente da Vida, é compreensível que F. Pessoa encare o Budismo (tal como noutros passos dirá de modo análogo do que chama preferentemente Cristismo) como:

“o mais puro tipo do afastamento dos ideais naturalmente humanos, que o colecionador de doenças possa desejar encontrar. Partindo, clara ou obscuramente, do princípio desumano de que a vida é uma ilusão, o budista ou bramanista (?? [grafia duvidosa]) visa, no seu culto religioso, transcender essa mísera humanidade. Semelhantemente o cristão...” (in: A. MORA, *Regresso dos deuses*, c. 2: «Paganismo, a mais natural das Religiões» [texto incompleto], in: F. PESSOA, *Obras em Prosa*, ed. Cl. Berardinelli, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1982, p. 176).

A interpelação da Vida, assim pela sua *logóica* medida, acaba por paradoxalmente reconhecer estes extremos aparentemente trans-rationais afinal por uma ainda pretensa “racionalização” dos mesmos, como se fosse a Civilização no seu *natural clássico*, e na sua invenção de *linguagem política* assim, a pretender educar, converter, ou manter adentro de críticos limites os *bárbaros* falares doutras experiências do sagrado e do espiritual.

Vem isto a propósito do próprio ponto de partida para esta reflexão, não só aqui exemplificada na alusão que “um poeta estimulado pela filosofia” (cf. F. Pessoa, *ms 1910* ? in: *Obras em prosa*, p. 36) faz ao Budismo em relação ao Cristianismo, ou noutras presentes nas raízes também exóticas do *pensamento português*, mas outrossim pelo contexto académico, da *lógica do discurso universitário*, e até sua integração na questão teológica do *ecumenismo* e mesmo do dito “diálogo inter-religioso”. Trata-se de equacionar segundo aquela lógica e metodologia de prova, mais do que o histórico documental do *status quaestionis*, o que justamente dá que pensar e aqui poder declarar no pretendido *diálogo* entre Budismo e Cristianismo.

De facto, neste âmbito, todas as coisas, digamos todos os temas, parecem poder ser considerados a partir do suposto mental dum possível *relacionamento*, seja o diálogo mais histórico e cultural ensaiado ainda no confronto de linguagens, seja a dialéctica de mor interioridade no jogo interno das possibilidades lógicas e argumentativas duma interpretação. Outra coisa não se faz no enquadramento universitário e, assim científico, destas questões, que não seja um desenvolvimento de processos de nexos, tanto nas formas de inferência, como no exercício habitual mais comum de *comparar*, donde virão ‘as semelhanças e as diferenças’, a medida exacta do contorno *definitório* ou da precisa *classificação*.

Então, desse hábito e inércia de tudo pretender *comparar*, sem se dar conta da *diferença*, advém a artificial e retórica construção de muitas *doutrinas* que nada têm de real, – nem correspondem a uma intuitiva descoberta –, outrossim constituem nominalísticas pontes de linguagem a exorcizar o medo duma ausência de sentido. E, não sendo aqui ocasião para analisar o quanto estas retóricas estratégias têm pesado em falsas aproximações e até equívocos distanciamentos no caso do Budismo e do Cristianismo, não se poderá evitar deixar uma nota quanto à global *perspectiva ecuménica* e de diálogo com as religiões não-cristãs em que ultimamente se costuma integrar aquela intenção *comparativa*.

Da *Declaração sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs* – «*Nostra aetate*», documento do Concílio Vaticano II, pode ler-se logo no § 2:

“No budismo, segundo as suas várias formas, reconhece-se a radical insuficiência deste mundo mutável, e propõe-se o caminho pelo qual os homens, com espírito devoto e confiante, possam alcançar o estado de libertação perfeita ou atingir, pelos próprios esforços ou ajudados do alto, a suprema iluminação. (...)”

A Igreja católica nada rejeita do que nessas religiões existe de verdadeiro e santo. (...)”

(*Concílio Ecuménico Vaticano II*, Braga, ed. A.O., 1983, pp. 215-216)

Por muito importante que seja essa perspectiva na óptica da relação inter-religiosa e do ponto de vista das Igrejas, há dois aspectos que, por excesso ou defeito, se podem detectar como limites de possível in-comunicabilidade, onde se desejaria se estabelecesse a plena compreensão: por um lado a indefectível afirmação, por parte da *tradição cristã*, de que esta não é uma entre outras, mas, na perspectiva da exclusividade fé, a única detentora da Verdade salvífica, o que, por conseguinte não se coadunará com a base igualitária do princípio comparativo das diferentes religiões e duma sua mútua relativização; por outro lado, porque, ainda que muito se valorizem numa óptica de natural e humano a pedagogia e o desenvolvimento na busca de Deus, por parte das grandes religiões não-cristãs, sempre se dá como suposto que a base do diálogo tenha de passar pelo *entendimento comparativo* de pontos de aproximação e de divergência, quando, como amiúde se verifica, o que mais faz encontrar as vivências religiosas fica aquém ou além dessa *ratio theologica* ou dessa “hierologia” (M. Éliade) da Ciência das religiões.

E servem estas observações e cautelas metodológicas para, no caso do Budismo, se evitar a dupla tentação de quase tornar afim grande parte do caminho do *dharm*a e da tradição cristã, bem assim de reduzir ao plano *doutrinal* o que só por outra *intelligentia fidei*, ou até por *vias práticas e místicas* se poderá reconhecer em *aproximação*. (Até em termos de temas hagiográficos da Vida de Buddha, cf. *Asvagosha*...)

Não desprezando muito do *diálogo* entre Cristianismo e Budismo naquele plano das doutrinas, constata-se, entretanto, ser ele sempre mais revelador do plano do *lógos* pagão, – nas categorias helénicas da pensatividade dialéctica e da busca duma universalidade de sentido –, aliás até longe da genuína inspiração hebraico-cristã dum espírito profético, outrossim, ligado ao único e irrepetível do *acontecer*, da encarnação dos significados, da *realização* dum sentido. Como, ficou paradigmático desde S. Paulo (1Cor 1, 22 e segs.), o *kerigma* evangélico, o anúncio cristão, será mesmo *loucura para os gregos* (além de constituir *escândalo para os judeus*), já que a “sabedoria” ali revelada é

BRUNO BÉU DE CARVALHO

a do Verbo crucificado, do próprio *incomparável e Único Acontecimento* em que a história inteira se poderia “recapitular” (cf. St. Ireneu).

E, interessa-nos ainda chamar a atenção para que, apesar das categorias pensantes e linguísticas que estão na origem e base de grande parte da tradição budista poderem provir dos mesmos modelos da lógica indo-europeia, ou indo-ária, também no caso do Budismo se recusar a universalidade, ou a legitimidade do comparável em geral, a partir da própria experiência e *realismo sensorial*, ou do *ressalto trans-racional* e na *evanescência de qualquer idealidade justificativa*, ao nível da mente. Como se se dissesse que no Budismo, tal como em certas formas do neo-platonismo helenístico, se transcende o pensável (*noumenon*) e, por conseguinte, os seus habituais regimes e possibilidades dialogais, comparativas, etc.

Mas, então, como falar, como apresentar reflexivamente o que se diz transcender a razão, e, isto, quer nesta perspectiva budista que transcende o *lógos*, quer no registo místico da experiência cristã?

Ao contrário das exigências de *generalidade* e de estabilidade da verdade lógica da mente, a experiência religiosa, embora aponte para uma *ligação com o Absoluto*, uma dimensão simbólica universal, logo a situa no concreto numa relação cujo valor até depende da realização ritual, isto é, rítmica e repetitiva. Donde que, na linguagem religiosa cada momento aparentemente vulgar se transfigure nessa específica valência extraordinária, fazendo com que embora todos os religiosos de determinada confissão possam participar da mesma relação com Deus, cada um o faça de forma única e ir-repetível. O *universal* não é aqui o igual para todos, o *total*, mas o *que sendo de todos é de cada um* de modo incomparável com todos os demais. (cf. Garma C.C. CHANG, *The Buddhist Teaching of Totality – The Philosophy of Hwa Yen Buddhism*, Pennsylvania/ London, Pennsylvania Univ. Pr., 1974...)

Ora esta outra “lógica”, – bem conhecida dos caminhos simbólicos e duma *mathe-sis* alternativa à da descontinuidade da razão sintética e sistémica, – pode, de facto, deixar-se pensar por via (mais que analógica), de abertura ao *infinito*, de compreensão matemática e monadológica. Não de tudo querer integrar num mesmo mundo, num idêntico *Todo*, ou *de tudo pensar da mesma maneira, mas de encarar diferentemente ainda que o mesmo*, de possibilitar infínitos universos, qual expressão mística do inacabado maravilhamento perante tudo quanto se manifesta...

A condição religiosa neste sentido essencial numa relação pessoal, individual ou indivisa, não pode ser comparada; o que se pode cotejar serão doutrinas ou concepções, mas não pessoas.

Diz um mestre oriental (Bhagwan Shree Rajneesh) que

“uma pessoa religiosa... nunca se compara a si mesma com qualquer outrém. Ela não pode comparar – o seu entendimento torna-lhe claro que tal comparação não é viável, já que não há duas pessoas iguais. Como podeis comparar pessoas que são tão diferentes? Não podeis comparar Buddha a Krishna, Krishna a Cristo, Cristo a Maomé, Maomé a Kabir, Kabir a Nanak – não, isso não é possível. Não podeis comparar ninguém com ninguém; cada um é único.”

(in: *Theologia Mystica – Discourses on the Treatise of St. Dionysius*, Rajneeshpuram, Rajneesh Foundation Intern., 1983, pp. 35-36)

E, como a fé não é numa doutrina, mas fé *em Alguém*, como a libertação se dá nesse mistério de individuação, mesmo quando para reconhecer a não-individualidade,

deixa-se aqui esta abertura para uma *compreensão também livre ou espiritual*, em que não haja tanto a tentação de comparar, quanto de experimentar a gratuidade da diferença (ainda que adentro da *igreja espiritual*) e, sobretudo, de sentir o enigma da sua *aproximação*. Foi Heidegger quem atendeu, no seu cuidado da *experiência do pensar* (*die Erfahrung des Denkens*), a este augural indicativo de Heraclito: *ankhíbasíé*, “*Nahegehen*”, isto é, *aproximação*... (cf. M. HEIDEGGER, “Zur Erörterung der Gelassenheit – Aus einem Feldgespräch über das Denken”, in: *Gelassenheit*, Pfullingen, Günther V., 19593, p.70), em, outrossim, dito desta consciência de que *poetas e filósofos estão nas vertentes complementares da mesma montanha* (cf. M. HEIDEGGER, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*...) ou, – aplicado no nosso caso, – quicá, que cristãos e budistas se possam encontrar nos cumes espirituais dessa mesma elevação real de consciência...

***Re*-conhecimento (histórico e doutrinal) do Dharma budista**

Foi aquele mesmo Mestre oriental que uma vez disse que “nunca Buddha foi budista, nem Jesus Cristo, cristão”, para significar a *excedência incomparável da vida* sobre o sempre redutor da *doutrina*. E serve-nos esta *boutade* para justamente consciencializar de modo crítico o apelativo sistémico: os *ismos*, quer do Cristianismo, quer do Budismo. De facto, no anúncio evangélico, no *kerigma do Reino de Deus* que se recolhe da pregação de Jesus, tal como nas alocações e gestos de Siddharta Gautama, dito o Buddha (ou Iluminado), a propósito do *dhammapada*, ou caminho de iluminação, o que se encontra são *ensinamentos* vividos e a demandarem uma realização prática mais do que uma teórica sistematização.

Aliás, como se sabe, se o apelativo de *cristãos* é tardio (séc. II em Antioquia...) e o Cristianismo como “sistema”, até civilizacional como *Christianitas*, deve esperar pela romanização, pela síntese do “vinho novo” nos “odres velhos” da tradição greco-latina, também o Budismo é um apelativo moderno e europeu (a partir do séc. XVIII) para dizer, ainda de modo muito confuso, o que é caracterizado em contraste com a positividade da mente ocidental.

As categorias mentais, ainda indo-árias do Ocidente, estimam encarar esta espécie de dualidade com o mesmo oriente hindú e, por extensão budista: o pensamento e génio da cultura grega e de timbre clássico na base duma filosofia do *ser*, do desenvolvimento da Ciência e, depois, das tecnologias, por contraste com uma civilização oriental da religião, da concepção da *ilusão de tudo* (*Maya*), do aprofundamento psicológico-meditativo, da interioridade espiritual, mas num *nihilismo*, num búdico pessimismo universal... (cf. Odon VALLET, *Jésus et Bouddha – Destins croisés du christianisme et du bouddhisme*, Paris, Albin Michel, 1999 ; e *vide* em geral Roger-Pol DROIT, *ref. infra*).

Porém, a montante destes contrastes grosseiros e ambíguos (vejam-se: a importância complementar do interiorismo, mas sobretudo dos regimes espirituais, também na grande tradição cristã e bíblica ocidental; e, complementarmente, o sentido técnico, a ciência da mente, os próprios e complexos desenvolvimentos lógicos de *Nyaya* até à minuciosa «Lógica» dos budistas...(cf. o vasto e clássico estudo de F. Th. STCHERBATSKY, *Buddhist Logic*, trad. do russo, Leningrad, 1930, 2 vols., N.Y., Dover, 1962...) – encontra-se um mesmo paradigma *desiderativo*, uma mesma procura do

CARLOS H. DO C. SILVA

essencial. E isso que assim se propõe como interpelação, já não ao grupo, à mentalidade de tipo mítica ou gregária, mas ao indivíduo, é característico da fase do que Karl Jaspers chama o “período eixo” (entre 1000 e 500 a.C.) e constitui-se em torno daquela esfíngica ou dramática interrogação que ao Homem se apresenta: a de poder, ou não, ultrapassar os limites da sua condição mortal.

É aqui, neste primeiro intento heróico, na acepção derivada da casta ou humano nível dos guerreiros (os *ksatryas*, ainda os *arya*...) que se deve situar a força, depois mental, do mesmo Budismo, para já não falar do dinamismo profético e expectativa *messiânica* que, em particular, a sensibilidade zelota mantém no movimento em torno de *Yeshoua* (cf. Claude TRESMONTANT, *Le Christ hébreu...*; outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Jesus oriental – Para um diálogo cristão místico ecuménico”, in: *Didaskalia*, XXXV, (2005), pp. 225-284).

A procura do sentido da vida, em termos de pensamento filosófico ou religioso posterior, tem antes a ver com a dramática duma *via de acção*, menos a *práxis* já eticamente determinada, que a central questão do *karma*, da liberdade e responsabilidade do humano... E, isso, é o correlato, já mental, do que seria uma *acção guerreira*, uma forma de religiosidade e “re-ligação” com o Todo pela almejada *vitória sobre a morte*. E, se é certo, que nas categorias hebraicas da responsabilidade e do seguimento da Vontade de Deus não deve aparecer aquele sentido *prometeico* de uma “conquista demiúrgica do mundo” (cf. Thomas MERTON, *The New Man...*), por outro lado, verifica-se que também este desejo de imortalidade, ainda que no realismo da “ressurreição”, não estará afastado. E será a própria ressurreição de Cristo a marcar esse “Amor que tudo vence” – *Amor omnia vincit* –, deixando ler a figura de Jesus à luz ainda da *triplicidade funcional da estrutura do sagrado* (cf. Georges Dumézil...) das próprias sociedades indo-europeias: como *Pastor*, como *Sacerdote*, mas ainda como *Rei*.

No entanto, à primeira vista o Budismo estará nos antípodas desta ‘força’ ocidental do *pensar*, e ainda dessa ‘realiza’ da *vontade*, quase se deixando caracterizar como abdicação *meditativa* do pensamento ou como ‘abulismo’ e indiferenciação denegadora da realidade. Mas não é tal: de facto, enquanto, por exemplo Platão, vê na realidade outra coisa, denega a experiência a favor da espectral visão eidética, de “querer” que o ideal é mais real do que o fenoménico..., no Budismo atende-se a que *as coisas sejam simplesmente o que são*, sem sequer se pretender dizer que assim o sejam, sem adjectivações, etc. (Vide a postura do heterónimo Alberto Caero em «O Guardador de rebanhos»...) Realismo, pois, duma *volitiva atenção* que não força o ser num antecipado *connatus* ao modo espinoziano e da modernidade, mas que reconhece a evanescência de tudo quanto é por essa mesma *visão imediata*... (cf. Thich Nhat HANH, *The Sun my Heart*, trad. franc. «La Vision profonde»...; outras referências a propósito de *vipassana* em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O problema da Atenção no *Vipassana*”, in: Carlos João CORREIA, (Coord.), *A Mente, a Religião e a Ciência*, (Actas do Colóquio), Lisboa, Centro de Filosofia da Univ. de Lisboa, 2003, pp. 29-61)

Platão, para pensar tem de eliminar na dialéctica essa visão imediata e, por conseguinte, a descoberta ideal é *acerca* da realidade, mas sem poder reduzi-la nessa imediatez; para o Budismo, e para se atingir essa mesma lucidez, essa *iluminação* que lhe dá nome, é preciso eliminar todas as fugas mentais (também emocionais, desiderativas, etc.) em relação ao puro momento de coincidência com a Vida. Podemos, então, reconhecer que, em contraste com o justificativo jurídico do pensamento platónico, a sua persistente alienação religiosa em predominante simbolismo *sacerdotal* da própria

philosophía como *bíos theoretikós*, no Budismo está presente o exemplo vivo de Buddha como guerreiro, como *via de acção*, que leva a “acertar de imediato no alvo”, ou seja, a coincidir a Vida em si mesma... (cf. Julius EVOLA, *La dottrina del risveglio – Saggio sull’ascesi buddista*, Milano, Scheiwiller, 19733, pp. 17 e segs.)

No entanto, numa óptica mais vasta, e tendo em conta, esta mesma *via* de realização prática, terá de se reconhecer que, quer na hipertrofia mental do Ocidente, quer mesmo na iluminação por ajuste imediato com a Vida ao modo búdico, tanto o Cristianismo (assim helenizado), como o Budismo (até em seus ulteriores desenvolvimentos), constituem *moralizações* dum outro *sentir a Vida* sem forçosamente a ter de pensar, ou seja, já formas justificativas do *agir* e não de *acção no nocturno* e sem sentido, dionísio, xivaíta, quiçá xamânico... dum predomínio da via instintiva (cf. Alain DANIÉLOU, *Shûva et Dionysus...*), afinal tão próxima, outrossim, da mística cristã do *puro dom, da gratuidade sem mais...* daquele “vede os lírios do campo...” (Mt 6, 28...).

De facto, desde os primeiros contactos com o Oriente e com o Budismo que o nível desse encontro se deixaria essencialmente caracterizar por esse *teor moral* (ainda muito ligado com o exótico ou comparável dos *costumes*) e por essa linguagem, sobretudo soteriológica, do religioso. (Entre outros, *vide* H. SADDHATISSA, *Buddhist Ethics, Essence of Buddhism*, London, G. Allen & Unwin, 1970). Pois, se se entender que a religião, nessa tradição greco-latina da sua mesma nomenclatura (como *religio*) e na identidade, depois dominante no Ocidente, do Cristianismo, se deva entender como um *justo culto a Deus* (cf. S. Tomás de Aq., *Sum. Theol...*), – um viver segundo as *Leis* ou os mandamentos, movido pela fé e pela vida teologal, para a salvação pessoal e dos irmãos (nessa dimensão *eclesial*), – então, é compreensível que fosse nos quadros aproximados desse *dogma*, dessa *prática litúrgica*, e, sobretudo, dessa *escatologia moral* e comunitária que se equacionassem outras “formas de vida” (Dilthey) e de religiosidade. (cf. Edward CONZE, *Buddhist Thought in India*, London, G. Allen & Unwin, 1962)

Donde o período, longo, desde os primeiros contactos na Antiguidade, até à Modernidade europeia, em que o Budismo, ainda não reconhecido na sua especificidade, é encarado na perspectiva duma *religião* que se poderia interrogar, aliás com o que se vem a encontrar no *Tripitaka*, ou “Três Cestas” do ensinamento do *Hinayana*, como o *Dharma* (a “Lei”), *Buddha* (o Iluminado, o ensinamento libertador) e *Sangha* (ou a Comunidade, a “igreja” dir-se-ia). (*vide* documentação e referência a fontes em: Louis RENOU e Jean FILLIOZAT, et alt., *L’Inde Classique, Manuel des études indiennes*, Paris, École française d’Extrême-Orient, reed. 1996, t. II, pp. 315-511)

Daí o Budismo, a despeito de poder ser, outrossim, entendido mais como *filosofia* (na tradição hindú, como *darsana*, “visão”, perspectiva...), como *caminho de vida* (qual “arte de viver”, nem religião, nem concepção filosófica, outrossim um *estilo de vida*, um *regime de vida*...) – deveio essencialmente “religioso” ainda que segundo o que houvesse de mais evidente, as festas e o culto, os monges e a comunidade, etc. (cf. *Ibid.*)

Não será aqui ocasião de traçar sequer esquematicamente a história dos contactos e perspetivações de que o Budismo foi, assim, alvo, até porque o assunto se encontra amplamente estudado (Card. Henri DE LUBAC, S.J., *La rencontre du bouddhisme et de l’Occident*, Paris, 1952, reed. in: «Oeuvres complètes», XXII, Paris, Cerf, 2000; Heinrich DUMOULIN, S.J., *Begegnung mit dem Buddhismus*, Freiburg, Herder V., 1978... ; *vide* Bibliogr. no final do presente artigo). No entanto, não deixará de ser importante para o tema desta reflexão verificar que, mesmo no contexto *religioso* de tal abordagem, normalmente denegadora do valor do Budismo, em termos pagãos, demoníacos ou de ilu-

CARLOS H. DO C. SILVA

sionismo moral, não deixou de haver quase ingénuas tentativas de assimilação como no caso de Barlaão e Josafate, ou seja, duma lenda já atribuída a S. João Damasceno e que, sabe-se depois (aliás desde Diogo do Couto; cf. Frei Hilário da Covilhã (e Diogo do Couto), *Vida do Honrado Infante Josaphate Filho del Rei Avenir*, ed. de Margarida Corrêa de Lacerda, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1963) mais não constitui do que a *cristianização* do tema do *bodhisattva* segundo o ensinamento, sobretudo do Mahayana, da “compaixão universal”. (Já antes a síntese com o pensamento grego alexandrino no *Milindapanha*... as questões do rei grego Menandro...) (Cf. Mircea ÉLI- ADE, “Le message du Bouddha: de la terreur de l'éternel retour a la béatitude de l'indicible”; “L'histoire du Bouddhisme de Mahakasyapa a Nagarjuna”, in: *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 2. *De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*, Paris, Payot, 1978, pp. 92 e segs. e pp. 204 e segs.)

Aliás, as estratégias de missionação cristã oscilaram entre a condenação (“o deus Xaca seria o Messias contrafeito pelo demónio” *apud*: P. BOUHOURS, *La vie de saint François Xavier*, t. II (1828), p. 15; Lubac, p. 185) e esta outra quase-inteira assimilação, posto que sempre se fizesse notar o imanentismo duma moral comparada com a Transcendência da Revelação. Pois, neste sentido religioso, a atitude budista parece mesmo estar nos antípodas da tradição cristã: não a fé em Alguém, num ensinamento ou em mediações salvíficas, sacramentais, eclesiais...; mas, pelo contrário, a palavra de Buddha aos seus discípulos no sentido de *nada acreditar que antes não houvessem experimentado*, quase-socraticamente descoberto por si mesmos, dispensando quer graus e mestres dum ensino, quer mediações simbólicas, etc.

Mas, mesmo adentro na tradição hindú ariana, o Budismo é cedo denunciado como uma heterodoxia e mesmo uma heresia, não só pela subversão do sistema hierárquico e das *varna* (ou “castas”), mas pela postura céptica e nihilista em relação a uma concepção predominantemente monista (*Advaita*) e de afirmação da mônada individual ou *atma*. A crítica ao Budismo por parte de Çankara (cf. Maître ÇAMKARA, *Discours sur le Bouddhisme*, trad e ed. por Prithwindra Mukherjee, Paris, G. Trédaniel, 1985, particularmente no que se refere às contradições suscitadas pela admissão da instantaneidade evanescente e da realidade perceptiva...) e a progressiva expulsão dos budistas da sua pátria de origem (séc. VII da nossa era...) terá, aliás, contribuído para metamorfoses da própria tradição do *dhamma* da Iluminação, distinguindo-se as várias linhagens religiosas, filosóficas e até magistas que só muito mais tarde se tornarão conhecidas do Ocidente.

Quer dizer que, a despeito da descoberta histórica, documental e científica (a partir também do estudo das línguas originais – o sânscrito, o pali... depois, o tibetano, o chinês... o japonês, etc.) e do ulterior debate, já filosófico, das concepções budistas, a religiosidade do Budismo se apresenta tão variada e rica, tão expansiva e característica do Oriente e Extremo-Oriente, como o Cristianismo o será também, no Ocidente, diversificando-se em Igrejas (de Roma e do Oriente), em confissões (católica e protestantes), em regionalidades (cristãos da Etiópia, da Arménia, da Índia...), inclusive em movimentos sectários e outros ditos de inspiração cristã...

Há, assim, igualmente muitos *budismos*: ora podendo referir-se a tradição monástica dos ditos discípulos de Buddha, dos que foram depositários dos seus ensinamentos nos *sutras* (*vide* o “Canon Pali”), que seguem um modelo de ascese e de vida comunitária (*sangha*) distinta da dos leigos, no que se chamou a *via dos Antigos*, ou *Theravada*, característico “caminho estreito” – o *Hinayana* – de exigências e ideal de santidade

(do *arhat*), como perfeito atingimento pessoal da *iluminação* (estado de *buddhi*); ora dando-se conta duma outra recepção – quase se diria interior e silenciosa – de tal ensinamento, aberto a todos os que se proponham ao altíssimo estado de *bodhisattva*, isto é, de “compaixão universal” por todos os seres até que atinjam essa Iluminação, esse *Nirvana* último, dispensando-se, nesta via larga (pejorativamente dita *Mahayana*), ensino graduado ou até mediações religiosas, etc. (cf. Edward CONZE, *A Short History of Buddhism*, London, G. Allen & Unwin, 1980).

Mas para além destes dois caminhos, ortodoxo e quase se diria “protestante”, aparece ainda o Budismo de *vayravada* ou da “via do diamante”, segundo formas nem religiosas, nem filosóficas, mas sobretudo lamaístas e mágicas da realização de estados yôguicos especiais, de obtenção esotérica de poderes (os *siddhis*), qual equivalente a uma *gnose*, ou a formas *alquímicas*, no Ocidente cristão, bem assim toda uma evolução e aculturação, não apenas nesta tradição tibetana, mas do *ch’an* chinês, das diversas Escolas sino-japonesas e, em especial, do grande impacto do *zen*. (vide Hartmut O. ROTERMUND, “Nouvelles religions du Japon”, in: H.-Ch. PUECH, (dir.), *Histoire des Religions*, Paris, Gallimard, «Pléiade», 1976, t. III, pp. 520 e segs.; e Frank E. REYNOLDS e Charles HALLISEY, “Buddhism: Na Overview”, in: M. ÉLIADÉ, (dir.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 2, pp. 335-351; e in *ibid.*, pp. 351-560 vários artigos sobre o Budismo indiano e do sul asiático, do Tibet, da China e do Japão...)

Hão-de ser, aliás, muitas destas formas específicas do *dharma* budista a terem primazia no diálogo com o Cristianismo e com a pensatividade ocidental, ficando por equacionar um central levantamento do *originário* do Budismo nesses diversos e parcelares pontos de vista relacionais. Como, por outra parte, deixando também de lado a história do encontro, cheio de ambiguidades, dos filósofos ocidentais com o Budismo, a partir do Iluminismo (estudada ainda em Roger POL-DROIT, *Le culte du néant – Les philosophes et le Bouddha*, Paris, Seuil, 1997; Bernard FAURE, *Bouddhismes, philosophies et religions*, Paris, Flammarion, 1998, há trad. port.; ainda Jean-François REVEL e Mathieu RICARD, *Le moine et le philosophe, Le bouddhisme aujourd’hui*, Paris, Nil éd., 1997;...) se pode interrogar ora a plena compatibilidade com os ideais cristãos em termos de tolerância, de paz e não-violência, de sabedoria espiritual..., ora de diferença essencial:

“*le bouddhisme reste la religion des hommes sans espérance, qui, privés d’idéal social, renoncent au monde en un sens absolu: c’est un reproche que moins que jamais on adressera au catholicisme, en dépit de ses institutions monacales.*” (RENOUVIER, *Philosophie analytique de l’histoire*, t. II, 1897, pp. 165-166)

Os temas de contraste entre o Cristianismo como “*une religion d’amour de la vie*” e, por outro lado, o pessimismo, o dolorismo universal, o próprio intento de aniquilamento absoluto no Budismo, por denúncia do mundo, do ciclo persistente e ilusório dos encadeamentos de todas as vidas (*samsara*), poderiam ser invertidos na denúncia do sofrimento cristão, no seu pessimismo moral (o pecado original e suas consequências...), longe da Iluminação pacífica, da harmonia do pacífico viver budista... Por isso, para o que aqui nos interessa, mais do que reequacionar as posições de Hegel a Schelling, a Schopenhauer e Nietzsche (cf. F. MISTRY, *Nietzsche and Buddhism – Prolegomenon to a Comparative Study*, Berlin/ N.Y., Walter de Gruyter, 1981), ou de Voltaire a Renan, etc., importa ter em atenção o que melhor caracterize o Budismo na sua matriz originária, aliás numa hodierna tendência histórica para a refontalização, como igualmente vai acontecer com o Cristianismo desde a crise modernista, ainda da moderna exegese bíblica e da busca também conciliar do originário evangélico da Mensagem.

CARLOS H. DO C. SILVA

Aliás, globalmente falando o reconhecimento histórico do budismo fica bastante dependente do seu equacionamento doutrinal e da dominante da reacção a tal caracterização. E, mais que insistir no tema do nihilismo como característico do Budismo, há que ter em conta as condições ocidentais de crítica ao idealismo e ao racionalismo moderno dos séculos passados, a importância duma vinda do Budismo para Ocidente por via já não erudita daquelas interpretações filosóficas, mas como alternativa existencial, em especial nos anos 60 do séc. XX, bem assim a observação aplicada de muitas das formas concretas de vida budista, em mosteiros *zen*, em Escolas de budismo tibetano (cf. Giuseppe TUCCI, *Die Religion Tibets*, Stuttgart/ Berlin/ Köln..., Kohlhammer, 1970), em modelos de *meditação* (por exemplo de *Samatha* – calma, e *Vipassana* – intuição, observação... Cf. William HART, *The Art of Living*, N.Y., Harper & Row, 1987), etc. praticados até por sacerdotes jesuítas, monges de outras congregações, investigadores cristãos... (cf. George APPLETON, *The Christian approach to the Buddhist*, London, Lutterworth Pr., 1958; Enomiya LASSALLE, S.J., *Zen Meditation für Christen*, Weilheim/ Oberbayern, O. Wilhelm Barth V., 1968; Tucker N. CALLAWAY, *Zen Way – Jesus Way*, Rutland/ Vermont/ Tokyo..., Charles E. Tuttle Co., 1976; Thomas MERTON, *On Zen*, London, Sheldon Pr., 1976; J.K. KADOWAKI, S.J., *Le Zen et la Bible*, trad. do ingl., Paris, Albin Michel, 1983, 1992; Evelyn de SMEDT, *Zen et Christianisme et l'enseignement de Maître Deshimaru*, Paris, Albin Michel, 1990... – vide Bibliogr. apensa no fim)

Tudo isso, longe da *receptio* dogmática e apostólica da *religião* budista, no quadro inclusive da sua integração no âmbito duma primordial Revelação de Deus ao Homem, bem assim do debate pensante da sua *filosofia*, constitui para o âmbito actual da modernidade mais aberta a tal universalismo cultural (também por crise da Razão ocidental) e até para o pós-modernismo dum certo relativismo e pluralismo religioso (cf. Gilles LIPOVETSKY, *L'ère du vide...*), um novo repto, não tanto *hermenêutico*, mas de ordem *prática* em que se meditem paralelos essenciais da espiritualidade budista e do seu contributo na civilização cristã actual. (Vide *supra* n. anterior e cf. Paul O. INGRAM, *The Modern Buddhist-Christian Dialogue, Two Universalistic Religions in Transformation*, ("Studies in Comparative Religion" vol. 2), Lewiston/ Queenston/ Lampeter, The Edwin Mellen Pr., 1988)

A *iluminação nirvânica e a unio mystica*

O âmbito que aqui nos interessa não é, pois, nem *histórico*, nem *problemático*, mas mais propriamente duma *realização espiritual* que, por diversa que seja na sua forma, parece apontar para um mesmo núcleo fundamental, o *soit disant* Budismo original (também dito o "Budismo de Buddha", Alexandra DAVID-NEEL...). De facto, temos falado bastas vezes de Budismo, mas a despeito de variados traços característicos, poder-se-ia perguntar o que é que caracteriza em essência o *ensinamento* budista.

Tal se passa em idêntica indagação a propósito da *essência do Cristianismo* e dos defensores duma espécie de proto-Cristianismo, qual evangelismo longe da ulterior elaboração dogmática, a partir dos Concílios e do pensamento dos Padres da Igreja, mais até sempre anterior à elaboração paulina de grande parte dos principais *lugares teológicos* da doutrina cristã. (cf., por exemplo, Adolf VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Berlin, 1899-1900...) E, do mesmo modo, que aqui há divergências entre a

posição católica, outras protestantes, ainda de leitura gnóstica, etc., assim também em relação ao Budismo se questiona se o seu originário se encontra na síntese do «Sermão de Benares» sobre as *Quatro Nobres Verdades* (*Cattari Ariyasaccani*, “Quatro Verdades”, como se resumem em chinês: *Ku-Shu-Metsu – Do*, cf. CALLAWAY, *op. cit.*, p. 245), se na silenciosa *transmissão da Lâmpada* a Mahakashyapa, na “via apofática” do Budismo de *prajña paramitta*, ou duma “gnose transcendente”, se ainda nalgum rito particular...

Não deixa de ser estranho que tendo Buddha recomendado o “caminho do Meio”, o equilíbrio não-exclusivo, logo os seguidores do Iluminado julgassem que a melhor condição para realizar tal ensinamento fosse a do apartamento, a da reclusão monástica, qual *fuga mundi*, de que também, analogamente o Cristianismo – dito dos que *estão no mundo sem serem dele* (cf. Jo 17, 14-15) – repercute em certas formas do ideal monástico.

Por outro lado, se Buddha afirma a primeira verdade duma dor universal – *dukkha* – (a segunda acerca da causa ou origem da dor – *samudaya* –: o desejo... (*trjna, tañha*... a “sede”, a “ânsia”...); a terceira sobre a cessação da dor – *nirodha* –, por anulamento da causa; a quarta por seguimento do “óctuplo” *caminho de libertação* – *maggā*:

(1. *samma dithi* (skr. *samyagdrsti*) – recta visão; 2. *s. sankappa* (*samkalpa*) – recto pensamento; 3. *s. vacā* – recto discurso; 4. *s. kammanta* – recta acção; 5. *s. ajiva* – recto meio de vida; 6. *s. vāyama* – (*vayayama*) recto esforço ou aplicação; 7. *s. sati* – (*smṛti*) recta atenção; 8. *s. samadhi* – recta concentração)...

isso não significa desde logo um pessimismo ou uma nihilização de tudo como via de libertação. (cf. Jorge LUIS BORGES, *Que és el Budismo?* Buenos Aires, Columba, 1976...) O paradoxo está em que seja o que não é; que seja pensável o que não é pensável; que a ilusão da dor seja dor, posto que ilusória; enfim, que haja uma consciência iluminativa que não é já de natureza mental, mas que assim mesmo ‘mentalmente’ é proposta.

Donde que o ensinamento budista não seja tanto da ilusão de todas as coisas, da extinção de tudo, mas logo da realidade da própria *ilusão* e do modo como há uma *atenção* a essa força do pensar capaz de evitar imaginárias razões. Todavia, sem dúvida que para tal a questão não está em *desejar não desejar*, *desejar não-pensar*, etc., outrossim em pura e simplesmente *não-desejar*. Porém, como é que se pode realizar esse estado de quase *ataraxia* ou de “indiferença”, que não penda para a intelectual sabedoria (à maneira estoica) dos estados anulados por *neutros*, mas diversamente para a tensão média duplamente exclusiva (*neti...neti...*), e que conjuga em vital harmonia tudo isso que parecia ser apenas num sentido e que agora se reconhece para além de tais limites?

Quando entramos nesta indagação aprofundante do diagnóstico do agir e sua lógica *kârmica*, embora já, ou ainda, longe da apropriação individual dessa acção (já que não se reconhece um “eu”: *an-atta*, não-sujeito...), o que está em causa é de natureza concreta: os poderes adquiridos pelo ascetismo exagerado a que Siddharta Gautama se sujeitou, após a experiência do prazer e dos bens mundanos, e o reconhecimento – debaixo da “árvore da iluminação” – de tal *madhyamaka*, “caminho do meio”.

Provavelmente, a despeito das tentativas de Walpola RAHULA (*L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, Paris, Seuil, 1961) a propósito desse núcleo dum primitivo ensinamento budista, em que, por outro lado, se poderia reconhecer certos antecedentes e influência do *darsana* do Samkhya, bem assim também do inspirador do Jainismo, e até de certas práticas meditativas já conhecidas desde o Yoga antigo, – o que está em causa é a possibilidade *material* (segundo a *prakṛiti* do Samkhya) duma har-

CARLOS H. DO C. SILVA

monização, não só pelo equilíbrio rítmico psico-fisiológico (*vide o yoga budista...*), mas em especial pela *respiração* (*anapanasati*, como *pranayama* e forma de “fixar” o volátil do espírito). Só a partir desta *vitalidade* assim decantada à custa do paciente exercício da *compaixão* (como via xamânica de identificação, de mimetismo ou incorporação mesma) de tal *prana*, é que se poderá falar dum processo iluminativo, auto-produzido, como *espontaneidade espiritual*. (cf. *Vipasana...*)

Aliás, em eco análogo a Jo 3, 8 – *o espírito sopra onde quer* –, ou ao que Mircea Éliade considera o *yoga cristão* do hesychasmo oriental nas posturas e sobretudo na “arte” de captação desse sopro pela rítmica oração de quietude e ‘guarda do coração’, numa *fixação do Espírito Santo no mais íntimo* (cf. I. HAUSHERR, S.J., *La méthode d’oraison hésychaste*, (“Orientalia Christiana”, vol. IX-2 (Rome, Pontif. Institut. Orientalium Studiorum, 1927)...), a *dhyana* ou meditação budista terá uma sinergia conjugatória da atenção sensorial diversa com certa força denegadora intrínseca.

Conceber, pois, o caminho budista no unidimensional duma estratégia espiritual é desconhecer esta conjugação, não apenas entre várias instâncias mentais, mas entre forças vitais (que à semelhança da *kundalini* no yoga tântrico) permitem decantar e harmonizar uma *luz especial*, que não é claridade afirmativa, nem escuridão negativa, outrossim o elemento neutro e neutralizante universal duma *luz absoluta*. Tradução prática, depois ética e vivencial, do que na gnose do Samkhya era já a tríade das energias das qualidades básicas (ou *gunas*) na reconversão do grosseiro e variado das suas degradações ao retorno ao estado supra-manásico (supra-mental), supra-*ahamkara* (além do sujeito, ou do “eu” transcendental...), ainda além de Mahat, ou do *ser mesmo*, em *buddhi*, isto é, a pura “consciência” (*cit*). Entre *rajas* da impulsividade centrífuga e *tamas* da inércia centrípeta, *sattva* é a energia conciliatória e pacificante... onde não há estado de dor ou *dukkha* (*dolor*, estar “feito em dois”...), nem desejo (“rajásico”) ou ignorância (*avidya*, “tamásica”), mas o acerto pela perfeita *roda* do centro *imóvel*, do equilíbrio mesmo da Vida pura e sem fim...

Costuma equacionar-se este *caminho budista*, chamado *marga* (= *via*, cf. o *Asthangamârga*, ou os “oito caminhos” da perfeição...), como o começo dum andamento – o da *roda do dharma* budista... (cf. H. SADDHATISSA, *The Buddha’s Way*, p.21) – que nem é acontecimento, no histórico sentido de ‘facto’ ou ‘evento’, nem na ordem metafísica ou simbólica duma significação. É apenas a neutralização por anulamento do evento possível, ou a inversão do movimento aparente dessa *roda dos nascimentos*, dessa *samsârica* ilusão do tempo. Por isso, a busca da *iluminação* é paradoxalmente o já a ter encontrado: ou seja, que a diferença entre a consciência da ilusão e a ilusão da mesma consciência fazem com que *samsara* e o estado extinto ou *nirvânico*, não sejam dois momentos, mas apenas duas faces do mesmo:

“El nirvana no se refiere a una realidad connumerable con las otras realidades. No es otra realidad, no es siquiera. Si se pregunta por lo que el nirvana «es», la única respuesta es el silencio y la única traducción inteligible posible consiste en decir que el nirvana «es» el mismo samsara, esto es, el mismo flujo existencial (...).”

(Cf. Juan MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico – Estudio comparado*, Madrid, ed. Trotta, 1999, p. 168)

Enquanto, de facto, se considerar que a ilusão e a verdade são distintas ainda existe uma mente dual e ilusoriamente separadora não compreendendo de forma única e

imediate que *samsara* e *nirvana* são um e o mesmo. Então, aí extingue-se um *nirvana* apenas de denegação mental, para se assumir a extinção da própria extinção, devolvendo, pois, a todas as coisas ainda que não já do mesmo modo.

A relação entre a ascese, a denegação e a iluminação final; ou, entre a ilusão, a verdade *nirvânica* e o *samadhi* (ou *satori*) final, – não é, pois, a de vários momentos numa mesma perspectiva, mas duma diferenciação consciente, da tal verbal energia conjugatória de tudo de diversos modos. Então, como Suzuki exemplifica a propósito do *Zen*, pode dizer-se que ‘ao começo os rios são rios, as montanhas são montanhas, as árvores são árvores; depois, os rios já não são rios, as montanhas já não são montanhas, as árvores já não são árvores; enfim, os rios são rios, as montanhas são montanhas, as árvores são árvores...’ (posto que já não da mesma maneira!).

Ora o estado *nirvânico* muito sublinhado dentro desta atitude budista, e que até veio a constituir como que o traço dominante da leitura ocidental do Budismo, pode aproximar-se de formas negativas, também presentes no apofatismo cristão, desde os modelos plotinianos e dionisianos duma *teologia negativa*, até aos recorrentes temas da denegação, despojamento, anulamento abissal, ainda da “noite escura”, do *abandono*... na tradição mística, seja de Eckhart e também da *devotio moderna*, seja de S. João da Cruz, de Berulo, de Condren, do indiferentismo abstracto dos quietistas, etc.

No entanto, como parece muito justamente salientar Roger Pol-Droit (em *Le culte du néant – Les philosophes et le Bouddha*, ed. cit.) o mesmo atractivo recente pelo nihilismo nietzscheano, retoma no “abatimento moderno de todos os valores”, na *noite escura* da história e da “morte de Deus”, o Budismo justamente nesse *soit disant* “culto do nada”. Ou seja, importaria não confundir o sentido espiritual *apofático*, mesmo nesta tradição, com o que será apenas o jogo dialéctico da *negação* reactiva (no paradigma hegeliano) duma situação e como fuga à mesma.

Pareceriam aqui ter razão os pioneiros do estudo do Budismo ao salientarem mais pela *positiva* o sentido do *nirvana* como “adoração do nada” (Barthélemy-Saint-Hilaire, *Le Bouddha et sa religion*, 1866; apud Lubac, p.176), sobretudo na intuição de Schopenhauer de que:

“Designar o *nirvana* como o «nada» equivale apenas a dizer que o *samsara* não contém um único elemento que pudesse servir à definição ou à construção do *nirvana*.”

(Cf. Arthur SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, c. 48, ed. “Sämtliche Werke”, Frankfurt, Cotta/ Insel V., reed. 1960, p. 779:

“Wenn Nirwana als das Nichts definiert wird; so will dies nur sagen, dass der Samsara kein einziges Element enthält, welches zur Definition oder Konstruktion des Nirwana dienen könnte.”; vide também Lubac, p. 177)

O que, por conseguinte está em causa é a suspensão da afirmação (como também da *negação*) por exaustão negativa de toda a quadratura lógica tal se encontrará mais extensamente diagnosticado no ensinamento de *prajña paramitta* de Nagarjuna:

“Não se pode dizer (Isto) «é vazio»,
Nem «é não-vazio»,
«Vazio e não-vazio ao mesmo tempo» ou «nem vazio nem não-vazio».
Estas (palavras) não passam de nomes.”

(NAGARJUNA, *Traité du Milieu*, xxii, 11; trad. do Tibet, Paris, Seuil, 1995, p. 204)

CARLOS H. DO C. SILVA

A idéia negativista e quase-suicida ou anti-vida dum a leitura primária e longínqua da meditação dos textos e da tradição budista conduziria, pois, a não relevar o *nirvana* como o místico plano da *extinção*, que é sobretudo extinção de si mesma, ou seja o imediato reconhecimento dum estado *iluminativo*. Então, mais do que um traço, até com reflexos culturais sobre as civilizações desinteressadas do progresso histórico, material, etc., numa espécie de abulismo já inicialmente referido, o Budismo remeteria para o estado pacífico integrativo, porém sem ser pela síntese mental (ou outra sucedânea ao nível emocional, activo, etc.), ou seja, apontaria directamente o que é essa *Vida, Luz, transcendência* de tudo isso e que se dá no imediato.

Tal *visão*, aqui entendida nesse puro intuitivo, liberto de todos os condicionamentos (pela extinção *nirvânica*), de todos os “agregados” ou *skandhas* (*vedana* “sensações-*feelings*”; *samjña* “percepções”; *samskara* “emoções-impulsos ou *moções*”; *vijñana* “discernimento; consciência distintiva”..., além das “formas” ou *rupa*), corresponde ao ensinamento do “vazio” *sunyata*, como bem se explicita no *Prajña-paramitta-hrdaya-sutra* (§ 3), justamente na dupla afirmação de que todas as formas são sem subsistência, são vazias, mas de que o vazio é todas as formas!

Rupam sunyata sunyataiva rupam – “A forma é o vazio e o verdadeiro vazio é a forma...”

(Cf. Edward CONZE, *Buddhist Wisdom Books – The Diamond Sutra and the Heart Sutra*, London, G. Allen & Unwin, 1975, p. 81)

Então, poder-se-á reconhecer que nesta consciência de *falta*, que é a *aparência mesma de ser* (afinal sem *svabhava*, sem “ser próprio”...), se reflecte a consciência sobre si mesma, afinal num realismo fenoménico absolutamente contrário ao idealismo platónico e ao modo como esta interiorização da aparência em *ser* se produziu na metafísica cristã. Ao invés, no Budismo é o “exterior” que é mais interior ou reconhecido a cada momento *sem disso haver alguém consciente*, algum ‘sujeito’ (tese de *anatta*...), mas a própria objectiva consciência do ilusório de mim e de todas as suas metafísicas superlativas. Donde o momento *unitivo*, não entre indivíduos ou estados de ser, mas na adunação do *nada* de todas as distinções, qual *unio mystica* caracterizável ainda ao modo da experiência oceânica, porém agora sem sujeito de referência.

De facto, neste adensamento iluminativo, já não é ao nível da própria extinção individual e do *Nirmana-kaya* ou “corpo de manifestação do Buddha” – ainda *samsârico* –, mas num nível de superação – *gate, gate, paragate, parasamgate, bodhi svaha!* (*Prajñaparam Hrdaya Sutra*, § VIII: *mantra*) – que, ao nível do *Sambhoga-kaya*, ou “corpo de luz ou ressurreição”, se poderá equacionar a realização mística, a iluminação última que aponta para o *dharma-kaya* ou “corpo glorioso” final, extinto, unitivo...

Então, parece haver entre o Budismo neste seu sentido iluminativo e o Cristianismo na respectiva dinâmica espiritual de morte de si e ressurreição, até à plena *unio*, um notável paralelo, sobretudo se se tomar em consideração que tal libertação se dá por *esvaziamento*, por *denegação* ou por *supressão*...

Kénosis de Cristo ou *paradigma do despojamento humano?*

O tema que normalmente se salienta, neste sentido, na tradição cristã, até em contraste com o sentido extraordinário da Criação ou ainda mais superlativo da Redenção,

é o da Encarnação pela descida do Deus-Amor inclinando-se ao mais baixo da condição de criatura, “esvaziando-se de Si-mesmo e aceitando a forma do servo humílimo” – como fica dito nas palavras paradigmáticas de S. Paulo, *Fil. 2, 7*; *vide ibid. 6*:

‘hòs en morphêi theoû hypárkon... e 7(!): allà heautòn ekénosen morphèn doúlon labón, hen homoiótati anthrópon genómenos ...’

É todo o tema da humildade d’Aquele que sendo Deus com Deus, no mistério trinitário como Filho com o Pai no Amor do Espírito, advém nesta *similitude humana*, feito homem, pelo que, enquanto tal esvaziado da Sua divindade.

Claro que esta fórmula paulina deu muito que pensar em termos da especulação teológica, já que poderia ser lida como pondo em causa o ser mesmo essencial da *união hipostática* da cristologia ortodoxa, ou seja de verdadeiro Deus e verdadeiro Homem, duas naturezas numa só Pessoa, e houve leituras mais ou menos insistentes num contexto exegético mais referido ao *estado* de suspensão daquela manifestação divina ou excelsa, ou mesmo de que o que se queria marcar fosse a tremenda desproporção entre a Sua realidade divina (Sua inteligência, vontade...) e o limitado da condição humana, da inteligência da criatura, assim assumida.

Não nos ocupam aqui essas discussões teológicas mas antes o sentido espiritual desta expressão que bem pode caracterizar um dos principais andamentos da experiência de fé cristã: o do Deus descoberto pela Sua mesma falta, que advém às misérias mesmas como Misericórdia, que não exprime a onnipotência pelo Mais duma hipertrofia racional e de poder, mas por via paradoxal da impotência, da fragilidade mesma, dum Deus morto, crucificado na Cruz, mas também já desnudo dessa Grandeza divina, como Deus-Menino nas palhinhas da manjedoura... E é ainda no Verbo oculto, antes mesmo do Nascimento e da epifania, no Verbo escondido no seio de Sua Mãe que mais e mais alguns místicos (cf. Isabel da Trindade...) estimam meditar essa *kénosis*, essa máxima humildade de Deus humanado.

Apenas como exemplo, vale a pena ouvir-se a glosa inversa deste tema justamente num teólogo místico oratoriano, e que tanto marcou a espiritualidade cristã na modernidade a partir do séc. XVII:

“...Ce secret... cette invention divine, est le dénuement que l’humanité de Jésus a [1^a vers.: *a fait* – perigo da acusação de nestorianismo e da falta da *communicatio idiomatum*...] de sa subsistence propre et ordinaire, pour être revêtue d’une subsistence étrangère et extraordinaire à cette nature, divisée et séparée d’avec sa propre subsistence qu’elle avait droit et don’t elle se trouve heureusement privée au moment de sa production. (...) Ainsi le Père éternel, comme le divin agriculteur de l’Évangile, a choisi, en la terre, une plante sauvage (...) qui est l’humanité portant la ressemblance de la chair du péché, et en elle *a séparé la nature d’avec la personne qui lui eût été propre et connaturelle et qui devait naturellement fluer de son essence existante et actée*. Et il a substitué la greffe céleste, la subsistence divine, la personne propre de son Fils, au lieu de la subsistence humaine qui a été interdite en elle. Tellement que cette plante, ainsi divisée et comme intéressée en ce qui est si intime, si propre, si connaturel à son être, porte des fruits différents et qui appartiennent, non pas à elle, mais à la greffe qui est entée en elle. Et cette nature, ainsi dénuée et ainsi revêtue, a désormais un être et un être différent non en son essence, mais en son existence et en sa subsistence.” (sublinhados nossos).

(Pierre de BÉRULLE, *Discours de l’état et des Grandeurs de Jésus*, II, x, “Oeuvres complètes” ed. de l’Oratoire de France, t. 7, pp. 108-109)

CARLOS H. DO C. SILVA

É que, ao abaixamento de Deus até nós, se complementa esta *elevação* da Humanidade n'Ele até ao *estado* e às *Grandeurs de Jésus*, como salienta aquele Autor. Aqui o desnudamento não é do *divino*, mas da habitual condição humana, na *Santa Humanidade* de Jesus Cristo. E, no entanto, se ambas as leituras podem convergir para aspectos complementares desta "lógica" cristã de que só o abaixamento pode elevar – "os que se humilham serão exaltados, os que se elevam serão abatidos" (cf. Mt 23, 12)... – o que sempre aqui fica indicado é o próprio mistério da desproporção infinita, da Transcendência ignota de Deus, do *Deus desconhecido*, assim *mediado* não pela Palavra (ao modo revelacional vetero-testamentário como *Dabar...* e na Torah), mas *feito carne* (Jo 1, 14), como Humanidade chave para esse *a mais* ou *a menos* que homem...

E, afinal o caminho cristão não é tanto o do *desejo* de Deus, o do *éros* dum "ver a Deus", sequer duma *felicidade* a ser obtida, mas daquela *união* com Deus, que se dá mais pelo *consentimento na Vontade divina*, no Seu seguimento humilde ou obediencial, ou como fica dito nas palavras evangélicas: "*deixa tudo, denega-te a ti mesmo, toma a tua cruz e segue-Me*" (Mc 8, 34)...

É este o caminho do Amor, da descoberta de que só por esta atitude activamente passiva, por este mariano modelo de postura de consentimento no Dom de Deus, se realiza a espiritual transformação da finitude humana na participação do próprio Amor da união com Deus. A consciência de que o despojamento dos próprios desejos e intenções (mundanas), supõe um acordar para a *denegação de si mesmo*, a prática lúcida da *morte da falsa identificação*, dos agarramentos "egoístas" e da personalidade ou "alma" humana que tanto obstrui à vinda dum *outro nascimento* do Alto. Donde ainda a tal *mortificatio* o dinamismo espiritual duma purificação passiva, duma denegação transcendente que é obra desse mesmo Espírito e a que se segue por *imitação essencial* do mistério de Cristo, e dessa eclesial união com Ele – ainda o antecipado "reino dos Céus" –, a *ressurreição* para a condição do Homem Novo, *pneumático* (e não já adâmico ou *psykhikós*, ainda segundo estes contrapontos paulinos), o Homem espiritual (cristificado, o Novo Adão...) (cf. 1Cor 15, 45...)

Ora, perante este *caminho de perfeição* e, independentemente dos paralelos morais que se podem estabelecer entre as condições ascéticas, a prática das virtudes, etc. na via de santidade cristã e análogas preparações no *marga* budista, – sobretudo no âmbito do Budismo do Sul, de Ceilão, etc., do *Hinayana* e do *Dhammapada*, quando se recomendam os preceitos morais (*sila*: cf. os cinco preceitos *Panca sila*: abster-se de matar, de roubar, de errada conduta sexual, de mentir, de tomar bebidas inebriantes... Cf. SADDHATISSA, *Buddhist Ethics*, pp. 87 e segs.), – o ponto da iluminação e mormente da tal "morte" e *transformação espiritual* também pode ser equacionado com aquela tradição do *nirvana* e do estado de *buddhi*. (cf. Enomiya LASSALLE, *Méditation zen et prière chrétienne*, pp. 103 e segs.;

De facto, a Criação por Deus, a individuação do humano e demais criaturas, ainda a redenção pessoal tipificada no Acontecimento único de Jesus Cristo... – tudo isto se poderia considerar formas de pensamento (*samskara*), de espera ou de desejo (*kama*), ainda condicionadas pela ignorância (*avidya*) – ou seja, pelo suposto de que há realidades, de que há uma Salvação (que mais não é do que uma projecção de desejos próprios), de que seja necessário o sofrimento (ao menos o esforço, a tensão do desejo de Deus), quando afinal a fonte de toda a dor é essa mesma falsa visão dual do agora e do antes ou do depois, do humano e do divino, do desejo e da satisfação ou não depois, etc. E, se esta crítica ao ilusionismo mental do realismo hebraico-cristão e do seu

humanismo encontra na psicologia budista um diagnóstico implacavelmente objectivo, – aliás em paralelo com o que os novos paradigmas do saber científico (não-centrado, do aproximativo, da relatividade universal, até do “caos”; cf. Jean-François REVEL e Mathieu RICARD, *Le moine et le philosophe*, pp. 169 e segs.) vêm hoje colocar ao humanismo da Razão moderna e a um certo Cristianismo moral –, por outro lado, encontra-se no Budismo uma outra possível atenção ao mistério cristão do Amor.

Nas formas rituais simbólicas e mágicas, sobretudo da tradição tibetana, acha-se um notável paralelo no tema do *Bodhisattva*, retomando Avalokitesvara, ou seja o Senhor da Compaixão, cujo olhar assim inclinado de cima para baixo, cheio de amor – dito em sânscrito como *karuna* no correspondente exacto da *charitas* ou da Graça –, prescinde da plena iluminação de *buddhi* por todas os seres, ou, melhor dizendo, pela consciencialização universal de que tudo é Buddha. O adormecimento, o tempo (aqui métrico da própria ilusão do ciclo dos nascimentos e morte) terá de ser evacuado nessa mesma *iluminativa ajuda*, plena consciência do *Bodhisattva*, que neste mundo antecipa a *bodheidade* ou *prajñāparamitta* máximo.

Neste sentido, várias passos do *Lankavatara sutra*, exactamente sobre este tema da *compaixão universal*, poderiam ser quase postos em estrito paralelo com o salvífico mistério da paixão de Cristo e, por conseguinte, com uma leitura daquela *kénosis* ou supremo *despojamento*. (Cf. *Lankavatara Sutra*, c. II, 1, 6; 2, 14 e segs.; D. T. SUZUKI, *Studies in the Lankavatara Sutra*, London/ N.Y., Kegan Paul Intern., 1930, reed. 2000, pp. 221 e segs.)

Porém, importa não esquecer que também noutras formas do Budismo menos ligadas com a “igreja” lamaísta (a importância dos instrutores, a veneração do Dalai-Lama, etc.; cf. Jean HERBERT (ed.), *L'enseignement du Dalai-Lama*, Paris, Albin Michel, 1976...), quer nas formas do *Theravada*, quer mesmo em desenvolvimentos mais consentâneos com o praticismo da civilização do Extremo-Oriente, o que se encontra é ainda uma forma predominantemente *mental* do budismo e, portanto, bastante indiferente ao *amor cristão*.

De facto, quer na complexa elaboração filosófica do *Abhidhamma* ou doutros tratados psicológicos o que se apresenta é um analítico diagnóstico das ilusões da mente, do engano e da fonte de toda a dor, até pelo célebre inventário das *doze causas encadeadas*:

(*Paticcasamuppada* – “origem dependente”: 12. a velhice e a morte (*jaramarana*) e todas as dores resultam do nascimento; 11. o nascimento (*jati*), da existência; 10. a existência (*bhava*), da apropriação; 9. a apropriação (*upadana*) da sede; 8. a sede (*tanha*), da sensação; 7. a sensação (*vedana*), do contacto; 6. o contacto (*phassa*), dos seis domínios sensoriais; 5. os seis domínios sensoriais, do nome e forma; 4 e 3. o nome e forma (*namarupa*) (que é a personalidade) do pensamento (*vinnana*); 2. o pensamento, da construção psíquica (*samskara*); 1. a configuração psíquica, da ignorância (*avijja*, *avidya*...)

(Seg. o *Vinaya* pali; cf. L. RENOUE e J. FILLIOZAT, *L'Inde classique*, t. II, p. 540, §§ 2283 e 2284)

que permitem *mentalmente* atingir a denegação ou, melhor dizendo, a supressão da própria mente (na sua discursividade) para se atingir a visão intuitiva, indiferente, serena em que nada há a desejar, a gostar, a discernir... Mas, mesmo no Zen, entre outras notáveis Escolas do Extremo-Oriente, também o que se encontra na base da aparente e radical recusa da razão, até pelo “elogio da loucura” nos *koans*, na acção abrupta, etc.,

CARLOS H. DO C. SILVA

é ainda um extremado racionalismo, só assim levado à exaustão e à superação no puro *estar*, *Ch'an* sem pensar nisso, sem porquê... (Cf. Ab. ZENKEI SHIBAYAMA, *A flower does not talk – Zen Essays*, Kyoto/ Rutland, Ch. Tuttle & Co., 1975...)

E é por isso que se pode aqui repetir esta libertação da mente na fórmula de que “se vires um Buddha, mata-o”, que não se poderá transpor para o caminho cordial do Amor cristão, pois ‘se vires a Cristo...’, não se trata de O eliminar, mas outrossim ‘de O seguir’, fazer comunhão n’Ele com a Caridade universal. Quer isto dizer que, mesmo quando o Budismo fala de *compaixão*, a nota mais presente é *intelectiva* (se fosse caso disso, lembrar-se-ia um *amor intellectualis Dei* ao modo espinoziano) e não *cordial*, isto é, dum Amor volitivo, cuja inteligência supõe ainda o realismo individual.

Como se se dissesse que enquanto no Budismo se pratica uma compreensão cujo afecto transcende qualquer centro, qualquer “ego” (por isso segundo a evidência de *anatta*), numa inteligência pura que assim se emociona em puro sentimento de *paz universal*, *Shanti*, no Cristianismo a emoção cordial ascende à inteligência ainda “egoica” duma auto-realização (por essa *metánoia* do amor em *ser amado*), em prototípica ou crística consciência de si (tal em S. Paulo: “já não eu, mas Cristo em mim” (*Gál 2, 20*)), apontando para a comunhão gloriosa desta inteligência da Fé antecipada como “diálogo com Deus” e igreja espiritual...

E, se assim fosse nesta hierarquia que interpele as funções e níveis das faculdades e consciência humana, dir-se-ia que só faria sentido ser budista além da condição cristã, ou outra que equivalente ainda marcasse um acesso último à realidade por via emocional e intelectual, melhor pelo amor e pela discursividade da razão (como também acontecia com certas formas do Brahmanismo, do *bhakti-Yoga*, etc. na Índia); como se no Budismo se encontrasse um estado *sobrehumano*, quase “angelical”, ou cujo apelo ao puro *espírito*, analogamente a algumas interpelações islâmicas, conduzissem ao que Rudolf Steiner designava como o perigo *luciferino* por excelência face ao *mistério do Golgotha*. De facto, o nirvana lido nesta perspectiva de abandono do sentido do *samsara* e como total desencarnação estará nos antípodas da tradição cristã com a sua valorização não tanto do Céu, mas que “venha a nós o Vosso Reino, seja feita a Vossa Vontade assim na terra como no Céu...” (*Mt 6, 10*).

Porém, à margem desta visão hipertrofiada e estática do Budismo, talvez se possa equacionar o que, até segundo vários experimentadores cristãos, se poderia encarar como um método de meditação, um caminho mais de ordem ascética e de despojamento preliminar ao que ulteriormente pudesse ser a *sruti* hindú ou, no caso, a Revelação cristã. De facto, se não se estiver despojado, purificado de coração, o acolhimento à mensagem cristã terá a consequência farisaica já denunciada desde os Evangelhos e, por outro lado, faria da fé uma leitura naturalista em termos de mera projecção de desejos humanos, dum “cristismo social” (como diria Pessoa), duma idolatria adentro dos condicionamentos até inconscientes. Por isso, quando na admonição evangélica ao *vigiai e orai* se clama por essa atenção para uma outra escuta libertadora, parece consentâneo esse exercício, ulteriormente monástico da *népsis*, da *hesykhía*..., com a meditação budista que detecta os resíduos *kârmicos* dos feixes de causalidade determinante, dos nexos e inércias mesmo dos “infernos” desconhecidos no mais profundo da consciência, qual *alaya-vijñana*, que importa purificar por essa *extinção nirvânica*.

Note-se que não se trata de “recalçar”, nem de negar por “fuga”, mas de conscienciar até ao âmago da sua pura nulidade, da sua radical aparência. (cf. D. T. SUZUKI, Erich FROMM e Richard de MARTINO, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, N.Y., Harper

& Row, 1968; Tomio HIRAI, *Zen Meditation Therapy*, Tokyo, Japan Publ., 1975...). Donde não um uso positivo e transformador do sofrimento, ainda que da *felix culpa* ou do enigma da iniquidade, ao modo cristão da *via crucis*, mas duma infecundidade de tal caminho. Uma solução parecida com a da *ataraxia* estoica – da *apatheia* –, por via embora não duma pura inteligência lógicoica, outrossim duma *visão imediata*, que anula a ilusão quer da dor, quer da felicidade prazenteira. Mais próxima até da economia mística expressa no célebre autógrafo do «Monte Carmelo» de S. João da Cruz (cf. também Robert KFOURI, *Saint Jean de la Croix et la mystique hindoue*, Paris, Les Deux Océans, 1996), quando se denegam quer os caminhos dos prazeres do mundo, quer dos consolos (ou penitências) da religião, e se indica que *o caminho é por onde não há caminho*, ou seja, de *nada, nada, nada...* – no que se pode perceber a *teologia negativa* aqui convertida em *pedagogia espiritual* do *despojamento absoluto*, total *kénosis*...

Agora, no vazio do *empty mirror* (como diz o título dum estudo sobre esta experiência no Budismo: Janwillem van de WETERING, *The Empty Mirror – Experiences in a Japanese Zen Monastery*, London, Routledge, 1972) não há mais nada a discernir, sendo mesmo posto em causa que nesse estado de *enstasis* (não de *êxtase* místico, como discerne M. ÉLIADÉ, *Le yoga...*) de iluminação imanente haja alguma *consciência*. (cf. Paul WILLIAMS, *The Reflexive Nature of Awareness – A Tibetan Madhyamaka Defence*, Richmond, Curzon Pr., 1998.)

Enquanto na “noite escura” sanjuanina se abre a *porta angosta* do “madeiro da Cruz” (Cf. S. JOÃO DA CRUZ, *Sub. II, 7, 2*; cf. *Mt 7, 14...*) e se sabe em *Fé desnuda* que a única salvação vem por Aquele que disse: “*«Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida.»*” (*Jo 14, 6*), na *experiência* budista (que não pela *fê*) o despojamento não orienta nem implica mesmo *consciência* no sentido de capacidade de escolha. (como salienta J. Krishnamurti...)

[Há, porém, exceções em certas formas mais devocionais do Budismo do Sul, bem assim na Escola japonesa de Jodo Shin Shu, ou budismo da “Terra Pura” (ensinado por Shinran SHONIN (séc. XII-XIII) e em que se afirma o valor da *confiança* (“*fé*”) em Amitabha Buddha, como modo de salvação e “renascimento” na *Terra Pura*, por mérito do Outro Poder...]

(Cf. Tanni SHO, *Notes déplorant les différences*, Gstaad, Éd. de la Voie facile, 1980, pp. 14 e segs.)]

O estado contemplativo búdico é como que ‘estético’ puro e sem *consciência ética* ou ‘discernimento’ (*vijñana*...); outrossim de pura *visão* e consentimento a partir da harmonia última de tudo, ou seja, do seu mesmo vazio, da sua evanescência na *luz*, *buddhi*, universal. (Vide Herbert GUENTHER, *Ecstatic Spontaneity, Saraha’s Three Cycles of Doha*, Berkeley, Asian Humanities Pr., 1993, pp. 1 e segs.) E, sem dúvida, que esta ascese de emoções, desejos e pensamentos conduz a uma outra *consciência* como um *acordar*, uma *mudança atencional*, ou “*awareness*”, que dá conta de tudo, nunca de um *modo geral ou constante* (segundo o modelo do *lógos* grego e científico), nem de *maneira única e carismática* (segundo a economia profética do *kerigma* salvífico na singularidade de Jesus Cristo, Mediador único...), mas *segundo o ‘aqui e agora’ de cada circunstância*.

É para esta humílima atenção ao que passa (é *anicca* ou impermanente (cf. Joan STAMBAUGH, *Impermanence Is Buddha-nature, Dogen’s Understanding of Temporality*, Honolulu, Univ. of Hawaii Pr., 1990) que, tanto este *nirvana* búdico, a título de meditação do vazio, como a *mortificatio* cristã, tal a *kénosis* imitada do modelo de Cristo, – no

CARLOS H. DO C. SILVA

despojamento radical, na meditação da *hora presente* (cf. P. de Caussade, Fr. Lourenço da Ressurreição... o “abandono” à Divina Providência...) –, apontam, chamando à plena *liberdade* como experiência espiritual, além de todos os *porquês* ou *paraquês*: pois o dom da Vida é assim a ser vivido sem mais... (cf. LONGCHENPA (séc. XIV), *La liberté naturelle de l'esprit*, Paris, Seuil, 1994)

Conclusão:
Linguagem do religioso e consciência trans-linguística

A espontaneidade da Vida e o seu nunca sabido *dom* – “*se conhecesses o Dom de Deus...!*” (Jo 4, 10) – deparam-se, entretanto, com as mediações político-religiosas, institucionais, de toda a simbólica e liturgia, duma necessidade comunicativa a esse nível. É aí que o contraste entre a *intelectualidade comunicante* do Cristianismo institucional, sobretudo a partir do seu modelo helenizado, medieval e ocidental, com a sua crença num acesso racional à vida, a Deus e ao sentido ético da acção, etc., e, por outro lado, esta *visão meditativa* (não-pensante), despojada de reduções mentais, do Budismo, se agrava. Mas também se poderia dizer que este contraste existe no próprio Budismo entre esta tendência *mahayana* para uma visão nirvânica, assim iluminativa, e toda a *parafernalia* simbólica e das linguagens do culto dos *bikhus* da tradição monástica e religiosa budista (cf. também Tenzin GYATSO, *The Buddhism of Tibet and The Key to the Middle Way*, London, G. Allen & Unwin, 1975), do mesmo modo como, inversamente, tal se aludiu, na mística cristã existem formas bem menos institucionais da fé e da civilização racional do Ocidente cristão.

Ou seja, que a grande questão é a da *linguagem*, também na sua condição ainda social e simbólica: *que o que se vive não se possa dizer, ou que o que se pode dizer não toca a experiência vivida...* em atitude próxima à das aporias do *Tractatus Logico-Philosophicus* (Props.: 7; 6.52; 6.522...) de Ludwig Wittgenstein, (Autor a propósito do qual, aliás, se estudou o seu possível relacionamento com o Budismo: cf. Chris GUDMUNSEN, *Wittgenstein and Buddhism*, London, MacMillan, 1977). Será ainda a complementar meditação heideggeriana em diálogo com o Budismo chinês e japonês (cf. M. HEIDEGGER, *Zur Erörterung der Gelassenheit – aus einem Feldweggespräch über das Denken*, in: *Gelassenheit*, pp. 56 e segs.; *vide* outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Heidegger e o Oriente, ou da extrema in-diferença ocidental”, in: *Rev. Port. de Filosofia*, XLV (1989), pp. 301-348) no gesto puro da linguagem como *haiku*, ou puro *signos* (sem terem de ter hermenêutica); antes o jeito de ‘apontar com o dedo a lua’ (célebre *koân* do Zen), pura semiótica além do “sentido”... Ou, de preferência, esse *místico silêncio* do indizível dessa última experiência do *Sein*, como *nicht Seiende*: ainda o “sem-porquê” do célebre verso do místico Angelus Silesius no “*Peregrino Querubínico*” a propósito da “*rosa ohne Warum...*” (*Cherubinischer Wandersmann*, § 289: “*Die Ros'ist ohne Warumb, sie blühet weil sie blühet...*”; ainda M. HEIDEGGER, in: *Der Satz vom Grund...*).

É que, como muito bem ponderou Thomas Merton, em *Zen and the Birds of Appetite*, o Cristianismo ainda que tocado na sua fonte por tal indizível, como o incomunicável dessa experiência de fé, logo a torna dizível pela universalidade da mensagem de Cristo:

“But Christian experience always has a special modality, due to the fact that it is inseparable from the mystery of Christ and the collective life of the Church, the Body of Christ. To experience the mystery of Christ mystically or otherwise is always to *transcend the merely individual psychological level* and to «experience theologically with the Church» (*sentire cum Ecclesia*). In other words, *this experience must always be in some way reducible to a theological form that can be shared by the rest of the Church* (...). There is therefore in the recording of Christian experiences a natural tendency to set down in language and symbols that are easily accessible to other Christians. This may perhaps sometimes mean *an unconscious translation of the inexpressible into familiar symbols* that are always at hand ready for immediate use.”

(Thomas MERTON, “A Christian looks at Zen”, in: *Zen and the Birds of Appetite*, Abbey of Gethsemani, New Directions B., 1968, p. 46; sublinhados nossos.)

E acrescenta o monge trapista no mesmo passo:

“Zen on the other hand resolutely *resists any temptation to be easily communicable*, and a great deal of the paradox and violence of Zen teaching and practice is aimed at *blasting the foundation of ready explanation and comforting symbol out from under the disciple’s supposed “experience”*. (...) *The Zen experience is only acceptable on the basis of its absolute singularity*, and yet it must be in some way communicable. How?”

(*Ibid.*, pp. 46-47; sublinhámos.)

O caminho de tal singularidade não exclui, pois, um encontro, ainda que nem pela via afectiva, nem pelo consenso mental, outrossim por uma imediata *visão*, sem sequer centro de referência. (Cf. R. PANNIKAR, *El silencio del Buddha*, Madrid, Siruela, 1996) E, se se quisesse aproximar esta iluminação do *entender não entendendo* a que também se refere S. João da Cruz (cf. *Cant.* B, canc. 7, 9), – numa expressão de paradoxal *visão tenebrosa* ainda ao modo da *Theologia Mystica* do Pseudo-Dionísio, o Areopagita –, teria de se chamar a atenção para essa faculdade superior, desconhecida no normal do humano, que é *prajña* ou a plena visão búdica. (cf. Guy BUGAULT, *La notion de «prajña» ou de sapience selon les perspectives du «Mahayana», part de la connaissance et de l’inconnaissance dans l’anagogie bouddhique*, Paris, Éd. de Boccard, 1968)

Ora, enquanto Jesus fala com indispensável rudeza aos judeus e homens de *coração endurecido* (Mc 7, 6: cf. Is 29, 13), – “*Ai de vós, os ricos, porque recebestes a vossa consolação; Ai de vós, os que estais agora fartos...; Ai de vós...!*” (Lc 6, 24 e segs. – as “maldições”) – quebrando afinal o “egoísmo”, e Siddharta Gautama se dirigirá com contrastante doçura (*metta*, amor carinho, “mansidão”...) aos *ascetas* (*sramanas* e *samnyasis*...) e outros *heróicos renunciantes* (os Jainas, *Tirtankaras*...), permitindo-lhes essa distensa e *pacífica libertação*, a linguagem que transcende esta imediata experiência vem tocada pela dificuldade de *ensinar tal kénosis*, tal *nirvana*. É que o acontecimento iluminativo, quando dito, tem de exercitar, nesta sua mística compreensão, a *iluminação* justamente desse *nada mais do que isso*. Ou seja, não é o Budismo entendível como uma visão panteística, como a intuição dum Absoluto sem objecto, etc., mas como uma *recusa de tudo isso*, outrossim *um puro ver*.

Como lembra ainda Thomas Merton, a propósito do que chegou a dizer Suzuki sobre um texto de Mestre Eckhart:

“«In giving us His love God has given us the Holy Ghost so that we can love Him with the love wherewith He loves Himself.» The Son Who, in us,

CARLOS H. DO C. SILVA

loves the Father, in the Spirit, is translated thus by Suzuki into Zen terms: «one mirror reflecting another with no shadow between them.»”

(SUZUKI, *Mysticism: East and West*, p. 41; cit. *apud* Th. MERTON, *ibid.*, p. 57; sublinhámos.)

Esta é, pois, a experiência numa outra linguagem, videncial e imediata, não-explicativa, que, como dizíamos no início desta reflexão, não suporta a *comparação*, nem o procedimento *discursivo*...

Então, o despojamento não será ainda *relativo*, nem sequer a *concreta pobreza* (que Eckhart já caracterizava “em espírito”, como «o não ter nada, nada desejar, nada saber...»), mas o *despojamento do próprio despojamento* (um “terceiro grau”, dir-se-ia!) que faz do Budismo o equivalente do *abismo insondável* da infinitude divina, já menos de Gott do que da *Gottheit*, como *bodheidade pura*.

Longe da comunicação aparente e da afinidade extrínseca do Budismo e do Cristianismo no plano do diálogo inter-religioso, pela valorização da tolerância e não-violência, do amor e da paz, da moralidade e da harmonia, etc. (cf. A. BAREAU, “A propos du bouddhisme du Sud” in: *Rythmes du monde*, t. 16, ns. 2-3, p. 117), esta compreensão da *in-comunicabilidade* que, de outro modo, pode fazer comunhão em *trans-formação espiritual* – eis o que aqui nos importava salientar. Quiçá a hora presente faça sentir a oportunidade desta outra conjugação numa *mutação de consciência* inclusive da experiência cristã...

Notícia bibliográfica sobre Budismo e Cristianismo

Nota prévia: Informação apenas *exemplificativa* e sobretudo atinente aos vários domínios deste relacionamento temático – de acordo com a organização proposta –, longe de ser bibliografia exaustiva, salienta *principais obras, colectâneas* e alguns artigos, tendo-se excluído quase na totalidade outras publicações em Revistas e também o actual já vasto arquivo em formato digitalico e de *sites* da Internet sobre este assunto.

1. Perspectiva histórica e geral

- ABEE, Thomas, *Le bouddhisme dans ses rapports avec le christianisme – ascétisme oriental et ascétisme chrétien*, Paris, Libr. Bloud et Barral, 1898.
- APPLETON, George, *The Christian approach to the Buddhist*, London, Lutterworth Pr., 1972.
- ARRAJ, James, *Christianity in the Crucible of East-West Dialogue / God, Zen and the Intuition of Being*, 2 vols. in 1, N.Y., Inner Growth B., 2001.
- BATCHELOR, Stephen, *The Awakening of the West: The Encounter of Buddhism and Western Culture*, London/ Berkeley, Thorsons/ Parallax Pr., 1994.
- BERRY, Thomas Sterling, *Christianity And Buddhism: A Comparison And A Contrast*, 18911, Whitefish, Mont., Kessinger Pub., 2006.
- BRÜCK, Michael von e LAI, Whalen, *Buddhismus und Christentum*, München, C. H. Beck, 1997; trad. ingl., *Christianity and Buddhism: A Multi-Cultural History of Their Dialogue*, N.Y., Orbis B., 2001; trad. franc., Paris, ed. Salvator, 2001.
- CALLAWAY, Tucker N., *Japanese Buddhism and Christianity: A comparison of the Christian doctrine of salvation with that of some major sects of Japanese Buddhism*, Shinkyō Shuppansha Protestant Pub. Co., 1957.

- CARPENTER, J. Estlin, *Buddhism and Christianity: A contrast and parallel* (Jowett Lectures), London/ Toronto, G. H. Doran/ Hodder & Stoughton, 1923.
- CARUS, Paul, *Buddhism and Its Christian Critics*, (Chicago, Open court Pub., 1897), reed. Whitefish, Mont., Kessinger Pub., 2005.
- CORNÉLIS, Étienne, *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes – Histoire du salut et des religions – Christianisme et Bouddhisme*, Paris, Cerf, 1965.
- DORÉ, Joseph, (dir.), *À la rencontre du bouddhisme*, Namur/ Artel, Publ. De l'Académie intern. des sciences relig., 2000.
- DROIT, Roger-Pol, *Le Culte du néant : les philosophes et le Bouddha*, Paris, Seuil, 1997.
- DUBUISSON, Daniel, *Les sagesse de l'homme: Bouddhisme, paganisme, spiritualité chrétienne*, Paris, Pres. Univ. du Septentrion, 2004.
- DUMOULIN, Heinrich, *Begegnung mit dem Buddhismus*, Freiburg, Herder, 1978.
- FERNANDO, Anthony, *Buddhism and Christianity: Their Inner Affinity*, Indian Book Centre, 1983; trad. franc., Paris, Éd. In Press, 2002.
- GEFFRÉ, Claude e DHAVAMONY, Mariasusai, *Buddhism and Christianity*, N.Y., Seabury Pr., 1979.
- GNERRE, Corrado, *La religiosità orientale. Induismo e buddismo a confronto con il cristianesimo*, Roma, ed. Minotauro, 2003.
- HARDY, R. Spence, *Christianity and Buddhism Compared*, reed. Whitefish, Mont., Kessinger Pub., 2007.
- INGRAM, Paul O., *The Modern Buddhist-Christian Dialogue – Two Universalistic Religions in Transformation*, Lewinston/ Queenston/ Lampeter, The Edwin Mellen Pr., 1988.
- KING, W., *Buddhism and Christianity*, London, Allen & Unwin, 1963.
- LANEAU, Louis, *Rencontre avec un sage bouddhiste*, trad. do siamês, Paris, Ad Solem/ Cerf, 1998.
- LENOIR, Frédéric, *La Rencontre du bouddhisme et de l'occident*, Paris, Poche, 2001.
- LILLIE, Arthur, *The Influence of Buddhism on Primitive Christianity*, London/ N.Y., S. Sonnenschein/ C. Scribner, 1893; reed. Whitefish, Mont, Kessinger Pub., 2003.
- LUBAC, Henri de, *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Aubier, reed. 2000 ; trad. ital., Milano, Vita e Pensiero, 1958.
- Id., «Amida. (Aspects du bouddhisme, t. II)», Paris, Seuil, 1955 ; trad. ital. *Aspetti del Buddhismo*, Milano, Jaca B., 1980.
- MacDONALD, Kenneth Somerled e MORRISON, John, *The Story of Barlaam and Joasaph: Buddhism and Christianity*, Thacker, Spink, 18951.
- MAHÉ, Jean-Pierre e MAHÉ, Annie, (eds.), *La Sagesse de Balahvar. Une vie christianisée du Bouddha*, Paris, Poche, 1993.
- MAMMINI, Renzo, *Conoscere il buddismo: cristianesimo e spiritualità orientale a confronto*, Roma, Libr. Croce, 2002.
- MARTIN, Jacques, *Introduction au bouddhisme*, Paris, Cerf, 1989.
- MASUTANI, F., *A Comparative Study of Buddhism and Christianity*, Tôkyô, Bukkyô Dendô Kyôkai, 1957.
- Id., *Le bouddhisme est il père du christianisme ?*, Paris, Ramuel, 1999.
- OSBORNE, Arthur, *Buddhism and Christianity in the Light of Hinduism*, Sri Ramansramam, 1996.
- PANNIKAR, R., *The Silence of God. The Answer of the Buddha*, N.Y./ Maryknoll, Orbis B., 1989.
- PELLIOT, Paul, *Recherches sur les chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient*, Paris, Fondation Singer-Polignac, 1976.
- SCHEUER, Jacques, S.J., *Budismo*, México, Univ. Iberoamericana, 1994 (7.1).
- SMART, Ninian, *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies*, Honolulu, Univ. of Hawaii Pr., 1993.
- THOMAS, W.M., *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*, London, SCM Press, 1969.
- TOYNBEE, Arnold, *Christianity Among the Religions of the World*, N.Y., Charles Scribner's Sons, 1957.

CARLOS H. DO C. SILVA

- YOUNG, R.F. e SOMARATNA, G.P.V., *Vain Debates: The Buddhist-Christian Controversies of Nineteenth-Century Ceylon*, Wien, De Nobili Res. Libr., 1996.
 YU, Chai-Shin, *Early Buddhism and Christianity: A Comparative Study of the Founders' Authority, The Community and the Discipline*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1981 e 1999 reed.

2. Buddha e Cristo – paralelos e divergências

- BURY, Fritz, *The Buddha-Christ As the Lord of the True Self: The Religious Philosophy of the Kyoto School and Christianity*, trad. do alem., Macon (Georgia), Mercer Univ. Pr., 1997.
 CALLAWAY, Tucker N., *Zen Way – Jesus Way*, Rutland/ Vermont, Tokyo, 1985.
 COVELL, R.R., *Confucius, the Buddha, and the Christ*, Maryknoll/ N.Y., Orbis B., 1985.
 DUNNE, C., *Buddha and Jesus, Conversations*, Springfield (Ill.), Templegate, 1975.
 DUPUIS, J., *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris, Desclée.
 DALAI-LAMA, *Le Dalai-Lama parle de Jésus*, Paris, Brepos, 1996.
 FÉDOU, Michel, *Regards asiatiques sur le Christ*, Paris, Desclée, 1998.
 GIRA, Dennis, *Le Lotus ou la Croix : Les Raisons d'un Choix*, Paris, Bayard Centurion, 2003.
 GIRA, Dennis, MIDAL, Fabrice e AVELINE, Jean-Marie, *Jésus, Bouddha : Quelle rencontre possible ?*, Paris, Bayard Centurion, 2006.
 HANH, Thich Naht, *Living Buddha, Living Christ*, London, Riverhead Trade, 1997; trad. franc., Paris, Jean-Claude Lattès, 1996.
 Id., *Jésus et Bouddha sont des frères*, Paris, Éd. du Relié, 2001.
 KOSAK, Olga, *Bouddha, le Christ : Quelle voie ?*, Paris, Beaux-Arts, 1996.
 LIOGIER, Raphaël, *Jésus Bouddha d'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1999.
 LOPEZ, D.S. e ROCKFELLER, S., *The Christ and the Bodhisattva*, Albany, Suny Pr., 1987.
 NGUYEN, Van Tot Pierre, *Le bouddha et le Christ. Parallèles et ressemblances dans la littérature canonique et apocryphe chrétienne*, Urbaniana Univ. Pr., 1987.
 PIERIS, A., «The Buddha and the Christ : Mediators of Liberation», in: HICK, J. e KNITTER, P. F., (ed.), Maryknoll/ N.Y., Orbis B., 1987;
 Id., *Fire and Water. Basic Issues in Asian Buddhism and Christianity*, Maryknoll/ N.Y., Orbis B., 1996.
 SENÉCAL, Bernard, *Jésus le Christ à la rencontre de Gautama le Bouddha – Identité chrétienne et bouddhisme*, Paris, Cerf, 1998.
 Id., «Entre le Christ et le Bouddha», in : GIRA, D. e SCHEUER, J., *Vivre de plusieurs religions – Promesse ou illusion ?*, Paris, Éd de l'Atelier, 2000, pp. 76 e segs.
 VALLET, Odon, *Jésus et Bouddha, Destins croisés du christianisme et du bouddhisme*, Paris, Albin Michel, 1999.

3. Meditação budista (sobretudo Zen) e oração cristã

- BOURGEOIS, Henri e SCHNETZLER, Jean-Pierre, *Prière et méditation dans le christianisme et le bouddhisme*, Paris, Desclée, 1998.
 BRETON, Jacques, *Vers la lumière : Expérience chrétienne et bouddhisme zen*, Paris, Bayard/ Centurion, 1997.
 CHENIQUE, François, *sagesse chrétienne et mystique orientale*, Paris, Dervy, 1996.
 CHETWYND, Tom, *Zen and the Kingdom of Heaven : Reflections on the Tradition of Meditation in Christianity and Zen Buddhism*, Cambridge (Mass.), Wisdom Pr., 2001.
 CUTTAT, Jacques-Albert, *Expérience chrétienne et spiritualité orientale*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967.
 DALAI LAMA, His Holiness The, KIELY, Robert, FREEMAN, Laurence, *The Good Heart, A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus*, Boston, Wisdom Publ., 1996.
 DE SMEDT, Evelyn, *Zen et christianisme et l'enseignement de Maître Deshimaru*, Paris, Albin Michel, 1990.

- EUSDEN, John Dykstra, *Zen and Christianity*, N.Y., The Crossroad Publ. Co., 1981.
- FENTON, John Y., "Mystical Experience as a Bridge for Cross Cultural Philosophy of Religion", in: *Journal of the American Academy of Religion*, , 49 March (1981), pp. 50-75.
- GRAHAM, Aelred, *Zen Catholicism: A Suggestion*, London, Collins, 1969.
- GUELLY, Robert et alii, *La Prière du chrétien*, Bruxelles, Publ. Facultés universit. de Saint-Louis, 1981.
- JOHNSTON, William, *Zen et connaissance de Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer, 1973.
- KADOWAKI, J.K., S.J., *Le Zen et la Bible*, trad. do ingl., Paris, Albin Michel, 1992.
- KING, U., *Towards a New Mysticism. Teilhard de Chardin and Eastern Religions*, N.Y., Seabury Pr., 1980.
- LASSALLE, Enomiya, S.J., *Zen-Meditation für Christen*, Weilheim/ Oberbayern, Otto Wilhelm Barth v., 1968 ; trad. franc., *Méditation zen et prière chrétienne*, Paris, Albin Michel, 1973.
- LINSSEN, Robert, *L'éveil suprême : bases pratiques du Ch'an, du Zen et de la pensée de Krishnamurti*, Paris, Courrier du Livre, 1993.
- MERTON, Thomas, *Zen and the Birds of Appetite*, Abbey of Gethsemani, 1968, reed. N.Y., New Direction B., 1970.
- Id., *Zen, Tao et Nirvâna*, Paris, Fayard, 1970.
- Id., *On Zen*, London, Sheldon Pr., 1980.
- RATZINGER, Joseph, «Quelques aspects de la méditation chrétienne », in : *La Documentation catholique*, 1997 e 1990.
- SUZUKI, Daisetsu (D.T.), *Mysticism : Christian and Buddhist*, N.Y., MacMillan, 1957; reed. 1969.

4. Diálogo inter-religioso...

- BARNES, M., *Christian Identity and Religious Pluralism. Religions in Conversation*, Nashville, Abingdon Pr., 1989.
- Id., *God East and West*, London, SPCK, 1991.
- BASSET, Jean-Claude, *Le Dialogue interreligieux*, Paris, éd. du Cerf, 1996.
- BATCHELOR, Stephen, *The Awakening of the West : The Encounter of Buddhism and Western Culture*, London/ Thorsons/ Berkeley, Parallax Pr., 1994.
- BUDDHADASA, *Un bouddhiste dit le christianisme aux bouddhistes*, Paris, Desclée, 1987.
- CLARKE, John James, *Oriental Enlightenment: The encounter between Asian and Western Thought*, London, Routledge, 1997.
- COBB, John B., *Christ in a Pluralistic Age*, Philadelphia, Westminster Pr., 1975.
- Id., *Bouddhisme - christianisme*, Genève, Labor & Fides, 1988.
- Id., *Beyond Dialogue - Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, N.Y., Wipf & Stock Publ., 1998.
- COLLANGE, Jean-François et all., *Spiritualités en regard. Valeurs bouddhistes/ Valeurs chrétiennes*, Strasbourg, Pr. Univ. de Strasbourg, 2003.
- COX, Harvey, *L'appel de l'Orient*, Paris, Seuil, 1979.
- DALAI LAMA XIV Tenzin GYATSO, *Conseils spirituels pour bouddhistes et chrétiens*, Paris, L'Archipel, 1999.
- DUMOULIN, Heinrich e MARALDO, John C., (eds.), *Buddhism in the Modern World*, N.Y., MacMillan, 1976.
- DUPUIS, Jacques, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1999.
- GEFFRÉ, Claude, «Le dialogue entre les religions - Bouddhisme et christianisme», in : LENOIR, Frédéric e TARDAN-MASQUELIER, Ysé, (dirs.), *Encycl. des religions*, Paris, Bayard, 1997, t. II, pp. 2391-2397.
- GIRA, Dennis, *Le Lotus ou la Croix : les raisons d'un choix*, Paris, Bayard, 2003.
- GIRA, D. e SCHEUER, Jacques, *Vivre de plusieurs religions - Promesse ou illusion ?*, Paris, éd. de l'Atelier, 2000.

CARLOS H. DO C. SILVA

- GUENTHER, H.V., *Tibetan Buddhism in Western Perspective*, Emeryville(Calif.),Dharma Publ., 1977.
- HICK, John, e HEBBLETHWAITE, Brian, (eds.), *Christianity and Other Religions*, Philadelphia, Fortress Pr., 1980.
- JOÃO PAULO II, Encíclica *Redemptoris hominis*; Constit. Apostól. *Pastor bonus...*;
- Id., «Message à la treizième rencontre internationale «Hommes et religions» (21 sept. 2000), in: *La Documentation catholique*, 97 (2000), pp. 957-958.
- KÜNG, Hans, *Le Christianisme et les religions du monde*, Paris, Seuil, 1986.
- Id., *Une théologie pour le troisième millénaire*, Paris, Seuil, 1989.
- LACOMBE, Olivier, *Orient et Occident – Ultima Verba*, Paris, Parole et silence, 2001.
- LEFEBURE, L.D., *The Buddha and the Christ. Explorations in Buddhist and Christian Dialogue*, Maryknoll/ N. Y., Orbis B., 1993.
- LENOIR, Frédéric, *Le Bouddhisme en France*, Paris, Fayard, 1999.
- MAGNIN, Paul, « Bouddhisme et christianisme – Une mise en perspective de deux voies de libération», in : *Études*, t. 393, n° 3, sept. (2000) ;
- Id., «Moralité bouddhique et éthique chrétienne», in : *Dialogue interreligieux – une provocation à la réflexion éthique et théologique ?*, *Rev. d'éthique et de théologie morale, (Supplément)*, 217, juin-juillet (2001), [Paris, Cerf] ;
- Id., (dir.), *L'intelligence de la rencontre du bouddhisme*, (Actes du colloque du 11 octobre 2000 «La rencontre du bouddhisme et de l'Occident depuis Henri de Lubac» – *Études lubaciennes*, Paris, Cerf, 2001.
- Id., *Bouddhisme unité et diversité, Expériences de libération*, Paris, Cerf, 2003.
- MIDAL, Fabrice, *Quel Bouddhisme pour l'Occident*, Paris, Seuil, 2006.
- RATZINGER, Joseph, [Congr. Doctr. Fidei], «*Orationis formas (Epistula ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos de quibusdam rationibus christianae meditationis)*» de 15.Outº. 1989.
- RIES, Julien, *Les chrétiens parmi les religions – Des Actes des Apôtres à Vatican II*, t. 5, Paris, Desclée, 1987.
- SANKARANANDA, Swami, *The Western Buddhism, or Christianity*, Calcutta, Nilmony Maharaj, 1956.
- SPAE, J.J., *Buddhist-Christian Empathy*, Chicago, Chicago Institute of Theology and Culture, 1980.
- VÁRS. AUTS., «*Traditions bouddhistes et Occident*», – *Chemins de dialogue*, n° 16, déc. (2000).
- YAGI, Seiichi, e SWIDLER, Leonard J., *A bridge to Buddhist-Christian dialogue*, N.Y., Paulist Pr., 1990.
- ZAGGO, Marcello, *Buddhismo e Cristianesimo in dialogo. Situazione – Rapporti – Convergenze*, Roma, Città Nuova, 1985.

5. Outros estudos específicos ou de referência

- BAREAU, André, *L'absolu en philosophie bouddhique; évolution de la notion d' asanskrita* (thèse), Paris, Centre de Doc. Univ., 1951.
- BERNARD, Charles André, *Traité de théologie spirituelle*, Paris, Cerf, 1986.
- BRETON, Stanislas, *La Pensée du Rien*, Kampen, Kok Pharos Publ., 1992.
- CARMODY, Denise Lardner e CARMODY, John, *Serene compassion: a Christian appreciation of Buddhist holiness*, N.Y., Oxford Univ. Pr., 1996.
- CHESTERTON, Gilbert Keith, *Orthodoxy*, London, Collins, 1963; reed. Regent College Publ., 2004
- COCAGNAC, Maurice, *L'Expérience du «mantra» dans la tradition chrétienne et les autres religions*, Paris, Albin Michel, 1997.
- CORLESS, R. e KNITTER, P. F., (ed.), *Buddhist Emptiness and Christian Trinity*, N.Y./ Mahwah, Pauliste Pr., 1990.

- CORNELIS, Étienne, *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes*, Paris, Cerf, 1965.
- DORÉ, Joseph, «Salvifique dans le Christianisme», in : POUPARD, Paul, (dir.), *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1993.
- GIVE, Bernard de, «Philosophie de la personne et non-moi du christianisme», in : *Convergence du christianisme et du bouddhisme*, Arvillard, Prajña, 1993.
- HEISIG, James W., *Christianity and Buddhism: An entry from MacMillan reference: Encyclopedia of Buddhism*, HTML (Digital).
- HENRY, Patrick, (ed.), *Le Dharma de Saint Benoît. Bouddhisme, christianisme et la quête spirituelle*, Paris, Kunchab, 2002.
- LELOUP, Jean-Yves, *La Montagne dans l'océan : Méditation et compassion dans le bouddhisme et le christianisme*, Paris, Albin Michel, 2000.
- LUBAC, Henri de, *Aspects du bouddhisme*, Paris, Seuil, 1951.
- MASSET, P., *Le Bouddhisme et la foi des chrétiens*, Paris, De Guibert/ O.E.I.L., 2004.
- MITCHELL, Donald W., *Spirituality and Emptiness: The Dynamics of Spiritual Life in Buddhism and Christianity*, London, Paulist Pr., 1991.
- PIERIS, Aloysius, *Love Meets Wisdom*, N.Y., Orbis B., 1988.
- ID., *Fire and Water: Basic Issues in Asian Buddhism and Christianity*, Maryknoll/ N. Y., Orbis Books, 1997.
- RAGLAND, Thomas, *The Noble Eightfold Path of Christ: Jesus Teaches the Dharma of Buddhism*, Victoria, B.C., Trafford, 2003.
- RAGUIN, Yves, *Bouddhisme – Christianisme*, Paris, Épi, 1973.
- RÉROLLE, Bernard, *Le Japon du silence et la contemplation du Christ*, Paris, Bayard/ Centurion, 1991.
- SALZBERG, Sharon, (ed.), *Voices of Insight*, Boston/ London, Shambhala, 1999.
- SCHMIDT-LEUKEL, Perry, *Buddhism, Christianity, and the Question of Creation: Karmic or Divine?*, (Gerald Weisfeld Lectures – 2004), London, Ashgate Publ., 2006.
- SHARPE, Eric J., *Comparative Religion: A History*, N.Y., Charles Scribner's Sons, 1975.
- SILVA, Lynn A. de, *The Problem of the Self in Buddhism and Christianity*, Colombo, Study Center for Religion and Society, 1975.
- TITSCHACK, H., *Christentum – Buddhismus. Ein Gegensatz*, Wien, Octopus, 1980.
- WAI, Maurice Nyunt, *Pancasila and Catholic Moral Teaching: Moral Principles as Expressions of Spiritual Experience in Theravada Buddhism and Christianity*, Rome, Gregorian Univ. Pr., 2002.
- WALDENFELDS, Hans, *Absolute Nothingness: Foundations for a Buddhist-Christian Dialogue*, N.Y./ Ramsey, Paulist Pr., 1980.
- WELBON, Guy R., *The Buddhist Nirvana and Its Western Interpreters*, Chicago, Univ. Pr., 1968.
- WIJAYARATNA, Môhan, *Le Renoncement au monde dans le bouddhisme et le christianisme*, Paris/ Sri Lanka, éd. Lis, 2002.

