

ISLAM Y BUDISMO

Una base común

Reza Shah-Kazemi

oozebap

[1]

Título original: *Common Ground Between Islam and Buddhism*

© The Royal aal-Bayt Institute for Islamic Thought, Amman (Jordania), 2010

© Reza Shah-Kazemi

© De esta edición, oozebap, Barcelona, 2022

Traducción: Bilal Dídac P. Lagarriga

Foto de portada: *Lac d'Eychelle* de Bilal Dídac P. Lagarriga

ISBN: 978-84-09-44309-3

www.oozebap.org

didac@oozebap.org

Índice

Prefacio, Dalái Lama	05
Prefacio, Ghazi bin Muhammad	08
Prólogo, Mohammad Hashim Kamali	21
Introducción, Reza Shah-Kazemi	29
Primera parte. Un horizonte compartido	31
1. Más allá de la letra, el espíritu	31
2. Una mirada a la historia	40
3. Premisas coránicas sobre el diálogo	47
4. El Buddha como mensajero	50
5. ¿La revelación procede de lo más alto o del interior?	59
6. El Dalái Lama y la dinámica del diálogo	66
Segunda parte. La Unidad: el mayor denominador común	73
7. La concepción del Uno	73
8. El no nacido	76
9. La dialéctica budista	80
10. <i>Shūnya</i> y <i>Shahāda</i>	92
11. La luz de la trascendencia	95

12. <i>Samad</i> y <i>Dharma</i>	97
13. El rostro de Dios	102
14. El <i>fanā</i> y la no dualidad	107
15. El <i>baqā</i> de los “iluminados”	110
16. Adoración del Uno	121
17. El Buddha a la luz del <i>Dharma</i>	124
18. El recuerdo de Dios	130
19. <i>Tariki</i> y <i>Tawakkul</i>	136
20. La clave para la salvación	140
21. Imágenes del Buddha, bendiciones al Profeta	146
Tercera parte. Ética del desapego y de la compasión	155
22. Desapego: <i>Anicca</i> y <i>Zuhd</i>	157
- <i>El sufrimiento</i>	157
- <i>Lo mundano</i>	160
- <i>Politeísmo sutil</i>	164
- <i>El “dios” del deseo</i>	169
23. Compasión amorosa: <i>Karunā</i> y <i>Rahma</i>	177
- <i>La fuente de la compasión</i>	182
- <i>Unidad y Compasión</i>	185
- <i>La Rahma como creadora</i>	193
Epílogo. La base común de la sacralidad	204



Prefacio

Dalái Lama¹

Este es un libro importante y pionero que busca una base común entre las enseñanzas del islam y del budismo. Mi esperanza es que en este terreno compartido los seguidores de ambas tradiciones puedan apreciar las verdades espirituales de sus diferentes vías y, a partir de aquí, desarrollar el fundamento de respeto para las respectivas prácticas y creencias. Esto no ha ocurrido con demasiada frecuencia porque se han dado pocas oportunidades de comprensión real entre estas dos grandes tradiciones. La presente obra quiere corregir esta cuestión.

El Buddha enseñó que cada ser sintiente tiene consciencia y su naturaleza es esencialmente pura, impoluta por las distorsiones mentales. Nos referimos a esta naturaleza como la naturaleza del Buddha o la semilla de la iluminación. Desde esta perspectiva, cada ser puede alcanzar la perfección. Y también, debido a que la

¹ Tenzin Gyatso (Taktser, 1935) es el decimocuarto Dalái Lama, líder espiritual del Tíbet y líder religioso de la escuela Gelug del budismo tibetano.

naturaleza de la mente es pura, creemos que todos los aspectos negativos pueden llegar a desaparecer. Cuando nuestra actitud mental es positiva, las acciones negativas del cuerpo y el habla automáticamente cesan. Porque creemos que cada ser sintiente tiene este potencial, todos somos iguales. Cada cual tiene el derecho a ser feliz y superar el sufrimiento. El modo de vida budista se basa en los principios de respeto profundo del bienestar de todos los seres. Es un sistema basado en la práctica de la compasión.

Mis amigos musulmanes me han explicado que como Dios es considerado compasivo y misericordioso, la fe musulmana ofrece realmente una completa entrega al ideal de la compasión universal. Esto significa que la compasión divina emana a través de las acciones de los creyentes. Este tipo de práctica es, claramente, una forma de purificar la mente y me parece similar a lo que el propio Buddha dijo sobre la importancia de llevar una vida compasiva y ética. Por lo tanto, desde una perspectiva budista, la práctica del islam es, evidentemente, una vía espiritual de salvación.

De forma clara, la compasión reside en el corazón de las enseñanzas tanto del islam como del budismo, igual que también la encontramos en las otras grandes tradiciones religiosas. Es mi esperanza que el reconocimiento de este principio fundamental compartido sea la base para que musulmanes y budistas superen cualquier prejuicio sobre las respectivas creencias y, de esta forma, logremos una fructífera y confiada amistad. Ciertamente, ha llegado el momento para los seguidores de las grandes religiones del mundo de trabajar conjuntamente en un mundo más compasivo y pacífico.

Me gustaría manifestar mi profunda gratitud a mi amigo el príncipe Ghazi bin Muhammad, el cual en numerosas ocasiones me ha recibido en Jordania y que, como resultado de nuestras conver-

saciones, ha iniciado este admirable proyecto. El diálogo con él y con otros amigos musulmanes confirma mi convicción del profundo valor de apoyar el diálogo entre las grandes tradiciones espirituales del mundo. Ruego que las consecuencias de este diálogo sean provechosas y no paren de crecer.

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'Hassan', written in a cursive style.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Prefacio

Ghazi bin Muhammad²

Las religiones y la paz mundial

Actualmente al menos el 80% de la población mundial de 6.700 millones de seres humanos pertenece a cuatro de las muchas religiones del mundo. Cuatro de cada cinco personas en la tierra se declaran cristianas (32 %), musulmanas (23 %), hindúes (14 %) o budistas (12 %). Dado que la religión (del latín *re-ligio*, que significa “re-ligar” [al hombre al cielo]) es posiblemente la fuerza más poderosa en la configuración de las actitudes y el comportamiento de las personas, en teoría, si no en la práctica, para que haya paz y armonía en el mundo debe haber paz y armonía entre las religiones como tales, y en particular entre las cuatro religiones más grandes del mundo.

² Ghazi bin Muhammad (Ammán, 1966) es un príncipe jordano y profesor de filosofía islámica en la Universidad de Jordania conocido por sus numerosas iniciativas culturales y de diálogo interreligioso. Las opiniones expresadas aquí representan únicamente sus puntos de vista personales y no los puntos de vista del gobierno y el pueblo de Jordania, ni están destinadas a influir en cuestiones políticas de ningún tipo.

El 13 de octubre de 2007, 138 de los principales eruditos e intelectuales musulmanes del mundo (incluidas figuras como los Grandes Muftis de Egipto, Siria, Jordania, Omán, Bosnia, Rusia y Estambul) enviaron una Carta Abierta a los representantes religiosos del cristianismo, comenzando por Su Santidad el Papa Benedicto XVI. En esencia, la Carta Abierta proponía, basándose en versículos del Sagrado Corán y la Santa Biblia, que el islam y el cristianismo comparten, fundamentalmente, las dos Reglas de Oro: la importancia primordial de amar a Dios y la de amar al prójimo. Sobre la base de esta base común, se hizo una llamada a la paz y la armonía entre cristianos y musulmanes de todo el mundo. Esa Carta Abierta condujo a un histórico movimiento global por la paz entre ambas tradiciones llamado *A Common Word* (como puede verse en www.acommonword.com) y, aunque no ha reducido las guerras ni ha terminado con el odio mutuo y el prejuicio, creo que ha sido muy beneficioso, por la gracia de Dios, y ha cambiado notablemente el tono entre los líderes religiosos musulmanes y cristianos al ir un poco más al fondo en la verdadera comprensión de las dos religiones. Ciertamente, la iniciativa no es un hecho aislado en el escenario mundial para intentar mejorar las cosas entre las personas de fe (pienso en la Alianza de Civilizaciones, la Iniciativa Interreligiosa del Rey Abdullah de Arabia Saudí, así como el discurso del presidente Obama en El Cairo en 2009) y es significativo que, por ejemplo, según el Pew Global Report de octubre de 2009, el porcentaje de estadounidenses con opiniones negativas sobre el islam fue del 53% cuando solo unos años antes era del 59%. Por lo tanto, es posible mejorar las tensiones entre dos comunidades religiosas (a pesar de que los conflictos y las guerras se desatan y, de hecho, han aumentado en número durante el mismo período de tiempo)

cuando los líderes religiosos y los intelectuales se comunican entre sí con un mensaje religioso correcto.

Fue con todo esto en mente que, tras diversas conversaciones con Su Santidad el 14° Dalai Lama, concebimos la presente iniciativa. Le encargamos a uno de los miembros de la Academia Real, el Dr. Reza Shah-Kazemi, respetado especialista en misticismo islámico y autor destacado en religión comparada, que escribiera un ensayo sobre el tema. Esperamos y rezamos para que este libro sea bendecido con el mismo tipo de efecto global entre musulmanes y budistas que *A Common World* tuvo entre musulmanes y cristianos.

¿Por qué necesitamos una “base común”?

La intención específica y el objetivo de la comisión era identificar una “base común” espiritual basada en los textos sagrados religiosos del islam y del budismo para que ambas comunidades se entendieran y respetaran, no solo como seres humanos, sino como musulmanes y budistas en sí. En otras palabras, esperábamos descubrir y comprender qué hay de similar en nuestras dos grandes religiones, a pesar de las muchas diferencias doctrinales, teológicas, jurídicas y de otro tipo irreconciliables e insalvables que no podemos ni debemos negar. Esto nos permitirá practicar una mayor compasión amorosa y un respeto mutuo sincero en tanto que musulmanes y budistas, y no simplemente como seres humanos. Creemos que, a pesar de los peligros del sincretismo, encontrar una base común religiosa es algo fructífero, porque al menos en lo referente a los musulmanes, nunca mostraremos un entusiasmo pleno

sobre cualquier ética que no haga referencia a Dios. Porque Dios dice en el Sagrado Corán:

“Quien se aparte de Mi recuerdo tendrá una vida de estrechas miras; y en el Día de la Resurrección le haremos comparecer ciego.” (20:124)

Y también:

“Y manténte con paciencia al lado de aquellos que invocan a su Sustentador mañana y tarde, buscando Su faz, y no permitas que tus ojos pasen sobre ellos en busca de las galas de este mundo; y no prestes atención a aquel cuyo corazón hemos hecho negligente de Nuestro recuerdo porque ha seguido siempre sus deseos, abandonando todo cuanto es bueno y verdadero.” (18:28)

Esto explica por qué no nos conformamos simplemente con una versión de la segunda Regla de Oro (“Ama a tu prójimo”), cuyas versiones se encuentran de hecho en los mismos textos del islam y del budismo, así como en los textos sagrados del judaísmo, el cristianismo, el hinduismo, el confucianismo y el taoísmo, entre otras religiones. Sin la primera Regla de Oro (“Ama a Dios”), la segunda regla aislada corre el riesgo inherente de quedar espiritualmente desprovista de verdad y desembocar en un sentimentalismo superficial sin virtud ni bondad reales. En definitiva, corre el riesgo de ser una ética laica adaptando su posición en función de los estados de ánimo de cada momento, sin pedir nada al alma, sin arriesgar nada, sin cambiar nada, engañando a todos.

Por otro lado, una de las mayores paradojas de muchos practicantes religiosos es que a pesar de que sus religiones piden misericordia y respeto entre las personas, menosprecian a los demás (y les niegan esta misericordia y respeto) si no van por los mismos caminos de misericordia amorosa que ellos. ¡Así, el amor a sus propias religiones los hace menos amorosamente misericordiosos con los demás! Como musulmán, esto me parece particularmente paradójico, porque en las cuatro Escuelas Jurídicas de Pensamiento (*Madhahib*) sunitas tradicionales, así como en el pensamiento chiíta tradicional y el pensamiento ibadhi, es decir, en todas las escuelas jurídicas tradicionales de pensamiento en el islam, la religión de una persona no es motivo de hostilidad contra ella, al contrario, se exige a los musulmanes que se comporten con misericordia y justicia con todos, creyentes y no creyentes por igual. Dios dice en el Sagrado Corán:

“Di a los que han llegado a creer que deben perdonar a quienes no creen en la llegada de los Días de Dios, [pues sólo] a Él incumbe retribuir a la gente según se merecen.

Quien obra con rectitud, lo hace en beneficio propio; y quien obra mal, lo hace en contra de sí mismo; y al final todos seréis devueltos a vuestro Sustentador.” (45:14-15)

Lo mismo queda claro en el siguiente pasaje del Sagrado Corán que comienza citando una oración de los primeros creyentes [Abraham y sus seguidores]:

““¡Oh Sustentador nuestro! ¡No permitas que seamos objeto de persecución por parte de aquellos que están empeñados en

negar la verdad! ¡Y perdónanos nuestros pecados, Oh Sustentador nuestro: pues sólo Tú eres todopoderoso, realmente sabio!'. .

En ellos tenéis, en verdad, un buen ejemplo para todo aquel que tiene puesta su esperanza en Dios y en el Último Día. Y quien se aparte, [debe saber que] Dios es realmente autosuficiente, Aquel que es digno de toda alabanza. [Pero] puede ser que Dios haga surgir afecto [mutuo] entre vosotros y algunos de los que tenéis por enemigos: pues Dios es infinito en Su poder –y Dios es indulgente, dispensador de gracia. En cuanto a aquellos que no os combaten por causa de [vuestra] religión, ni os expulsan de vuestros hogares, Dios no os prohíbe que seáis amables y equitativos con ellos: pues, realmente, Dios ama a quienes son equitativos.” (60:5-8)

Por lo tanto, los musulmanes deben mostrar compasión amorosa y respeto a todos aquellos que no les atacan ni expulsan de sus hogares (siendo estas las condiciones para una guerra justa y defensiva en el islam). Los musulmanes no deben condicionar su misericordia a la de otras personas, pero, sin embargo, es psicológicamente inevitable que las personas aprecien más a sus semejantes cuando saben que estos también muestran misericordia y respeto. Al menos esta es una de nuestras principales suposiciones al encarar este libro.

La base común

Volviendo al libro en sí, creemos que no está de más decir que ha demostrado ser, por la gracia de Dios, una asombrosa pieza de eru-

dición y una demostración de profundidad de comprensión y grandeza del alma por parte del autor. Eso no quiere decir que todos los musulmanes, o todos los budistas, acepten, o incluso entiendan, todo lo que dice el autor, pero, sin embargo, podemos afirmar con justicia que el libro es en general normativo desde el punto de vista islámico (en especial porque se basa deliberadamente en el Sagrado Corán, los *hadices* [dichos del Profeta] y las ideas del gran erudito y místico Abu Hamid Al-Ghazali) y examina las principales escuelas de pensamiento budista (según yo las entiendo). Además, el libro muestra, más allá de cualquier duda razonable, algunas similitudes y paralelismos muy importantes entre el islam y el budismo, en particular:

(1) La creencia en la Verdad Última (en árabe *Al-Haqq*) que también es Absolutamente Una, Realidad Absoluta, Fuente de Gracia y Guía para los seres humanos.

(2) La creencia de que cada alma es responsable ante un principio de justicia en el Más Allá, y que este principio está enraizado en la naturaleza misma de la Realidad Absoluta.

(3) La creencia en el imperativo moral categórico de ejercer compasión y misericordia hacia todos, así como en las funciones cosmogónicas y escatológicas centrales de la misericordia (con esto nos referimos a la idea de que el mundo fue creado a través de la Misericordia, y que por la Misericordia nos salvamos y liberamos).

(4) La creencia de que los seres humanos somos capaces de un conocimiento superracional, la fuente tanto de la

salvación en el Más Allá como de la iluminación en este bajo mundo.

(5) La creencia en la posibilidad de un estado de santidad para los seres humanos y la convicción de que todos deben aspirar a alcanzarlo.

(6) La creencia en la eficacia y la necesidad de la práctica espiritual, ya sea en forma de oración ferviente, meditación contemplativa o invocación metódica.

(7) La creencia en la necesidad de desapego del bajo mundo, del ego y sus deseos pasionales.

En lo que respecta a que el Buddha no menciona a Dios como Creador, es en efecto una diferencia entre musulmanes y budistas, pero si se entiende que el Uno es Dios, y que el silencio del Buddha sobre el Uno como Creador no es una negación como tal, entonces es posible afirmar que los puntos anteriores ciertamente constituyen una “base común” sustancial entre islam y budismo, a pesar de las muchas diferencias. Podemos considerar estos puntos como constituyentes o que “establecen” el núcleo de la religión —sin que sea un motivo de división—, y esto es precisamente lo que Dios dice en el Sagrado Corán sobre el mensaje esencial de los enviados divinos más importantes:

“En materia de fe, Dios os ha prescrito lo que ya ordenó a Noé —y de lo cual te hemos dado conocimiento por medio de la revelación— y también lo que ordenó a Abraham, a Moisés y a Jesús: estableced firmemente la fe [verdadera], y no rompáis vuestra unidad en ella. [Y aunque] esa [unidad en la fe] a la que llamas les resulte opresiva a los que son dados a atribuir a otros

seres o poderes parte en Su divinidad, Dios atrae hacia Sí a todo aquel que lo desea, y guía a todo aquel que se vuelve a Él.”
(42:13)

También podemos decir que estos puntos constituyen la sustancia de los dos mayores Mandamientos: por un lado, la creencia en la Única Verdad Absoluta y la lucha por el desapego del bajo mundo, el ego y el cuerpo a través de las prácticas espirituales y el esfuerzo por la santidad (y por lo tanto el conocimiento superrracional) podría considerarse una forma inversa de alcanzar el Primer Mandamiento. Por el otro lado, el imperativo categórico de la compasión y la misericordia del segundo Mandamiento formula de manera diferente o incluso bajo otro prisma (la inmortalidad del alma indicada en ambos Mandamientos por la mención de la totalidad del “corazón”) el primer Mandamiento. Y Dios sabe más.

La Gente del Libro (Ahl Al-Kitab)

Todo lo anterior nos lleva a concluir como musulmanes que el Buddha, cuya guía básica una de cada diez personas en la tierra ha estado siguiendo durante los últimos 2.500 años, fue, con toda probabilidad, y Dios lo sabe mejor, uno de los grandes Enviados divinos, incluso si muchos musulmanes no aceptan que todo en el Canon Pali sea auténticamente atribuible al Buddha. Porque si el Buddha no se menciona en el Sagrado Corán por su nombre, sin embargo, está claro que Dios dice que cada pueblo tenía su propio “mensajero” y que muchos de ellos no se mencionan en el Sagrado Corán:

“Ciertamente, te hemos enviado [Oh Muhámmad] con la verdad, como portador de buenas nuevas y como advertidor: pues no ha existido comunidad en el seno de la cual no haya [vivido y] muerto un Mensajero.” (35-24)

“Y, en verdad, [Oh Muhámmad] mandamos enviados antes de ti; de ellos, algunos te los hemos mencionado y otros no. Y no fue dado a ningún enviado hacer un milagro sino con la venia de Dios. Pero cuando la voluntad de Dios se haga manifiesta, se habrá juzgado [ya] con total justicia y, entonces, todos los que trataron de reducir a la nada [lo que no podrían entender] estarán perdidos.” (40:78)

Parece entonces que omeyas y abasíes tenían toda la razón al considerar a los budistas como parte de “la Gente del Libro” (*Ahl Al-Kitab*, comunidad con una Escritura Revelada). De hecho, así es como millones de creyentes musulmanes han considerado tácitamente a sus piadosos vecinos budistas durante siglos, a pesar de lo que sus eruditos les dirán sobre las diferencias doctrinales entre ambas religiones.

En una nota más personal, puedo decir que leí textos budistas zen de joven cuando estudiaba en Occidente (como los escritos de D.T. Suzuki y el *Zen en el arte del tiro con arco* de Eugen Herrigel). Aunque los aprecié mucho, no fui capaz de situar el budismo en el contexto de mi propia fe, el islam. Más recientemente, sentí cierta conmoción al conocer a Su Santidad el Dalái Lama: realicé las cinco oraciones diarias con mayor concentración, y durante el resto del día pude gestionar mejor mis pensamientos y controlar mis impulsos de manera más fácil. No sentí ningún deseo particu-

lar de aprender más sobre el budismo, como cabría esperar, pero sin embargo me di cuenta de que estaba ocurriendo algo positivo en mí. Le pregunté a mi amigo el cheij Hamza Yusuf Hanson (quien sabía que había leído mucho sobre budismo) por qué pensaba él que esto sucedía, y sabiamente me respondió que era porque “los budistas son los herederos de una formación espiritual muy poderosa”. Por lo tanto, personalmente me siento muy complacido de conocer la base común subyacente entre el islam y el budismo de manera explícita. De hecho, como musulmán me siento aliviado y encantado —si se me permite decirlo— de saber que una octava parte del mundo que no es musulmán practica el budismo y hace de la práctica de la compasión y la misericordia el centro de sus vidas (al menos en teoría). Y espero que este libro lleve a musulmanes y budistas a esforzarse en la compasión y la misericordia, que es el núcleo de ambas religiones. Dios dice en el Sagrado Corán:

“Y te hemos revelado a ti [Oh Muhammad] esta escritura divina, que expone la verdad, como confirmación de la verdad de lo que aún queda de revelaciones anteriores y como determinante de lo que de ello es verdadero. Juzga, pues, entre los seguidores de revelaciones anteriores de acuerdo con lo que Dios ha hecho descender, y no sigas sus erróneas opiniones en contra de lo que te ha llegado de la verdad. A cada uno de vosotros le hemos asignado una ley y un modo de vida [distintos]. Y si Dios hubiera querido, ciertamente, os habría hecho una sola comunidad: pero [lo dispuso así] para probaros en lo que os ha dado. ¡Competid, pues, unos con otros en hacer buenas obras! Habréis de volver todos a Dios: y, entonces, Él os hará entender aquello sobre lo que discrepabais.” (5:48)

¿Una primera base común?

Sería un error no mencionar que aunque este libro puede representar uno de los primeros (si no el primero) intentos importantes de una comparación espiritual académica entre el budismo y el islam en nuestra era moderna, ha habido algunos intercambios intelectuales y espirituales brillantes y serios en el pasado entre el islam y las “Tres (Grandes) Enseñanzas” de China (Confucianismo, Taoísmo y Budismo). Esto se evidencia, en particular, en las obras de los musulmanes chinos autóctonos (las llamadas *Han Kitab*) entre los siglos XVI y XVIII, en concreto las de los autores Wang Daiyu (1570-1660) y Liu Zhi (1670-1724). Estos trabajos han sido recientemente sacados a la luz y traducidos al inglés (paradójicamente, son bastante desconocidos en árabe y en chino moderno) por los profesores William Chittick, Sachiko Murata y Tu Weiming. Gracias a este equipo disponemos de dos libros cruciales: *Chinese Gleams of Sufi Light: Wang Tai-yü's 'Great Learning of the Pure and Real' and Liu Chih's 'Displaying the Concealment of the Real Realm'* (State University of New York Press, 2000) y *The Sage Learning of Liu Zhi: Islamic Thought in Confucian Terms* (Cambridge, MA, Harvard University Asia Centre, 2009). También se han encargado de traducir la primera y más influyente obra escrita en chino sobre el Islam, fechada en 1642: *The First Islamic Classic in Chinese: Wang Daiyu's Real Commentary on the True Teaching* (State University of New York Press, 2017). Estos trabajos representan un recurso crítico para el entendimiento mutuo entre China y el islam, y los académicos interesados en profundizar en las

comparaciones espirituales entre el islam y el budismo (así como el confucianismo y el taoísmo) no podrían hacer nada mejor que comenzar por aquí. Esperamos que estos tesoros se traduzcan al árabe y al chino moderno y que estén ampliamente disponibles. Cuando hacemos pleno uso de la sabiduría del pasado y la combinamos con el conocimiento del presente, estamos mejor equipados para enfrentarnos a las incertidumbres del futuro.

“Y toda alabanza sea para Dios, el Señor de los mundos.” (1:2)

Prólogo

Mohammad Hashim Kamali³

La iniciativa *A Common Word* de ciento treinta y ocho líderes religiosos y académicos musulmanes, que impulsó el diálogo islamo-cristiano tanto sobre las bases teológicas como sobre cuestiones de interés común, ha dado sus frutos gracias a los serios esfuerzos posteriores y al apoyo organizativo de muchas personalidades de ambos lados. La Fundación Real Aal Bayt para el Pensamiento Islámico de Jordania tomó la iniciativa en septiembre de 2007 de formular una respuesta musulmana al controvertido Discurso de Ratisbona del Papa Benedicto XVI del año anterior. Mientras tanto, se llevaron a cabo encuentros complementarios entre el Papa y algunos representantes musulmanes. En lugar de responder al Papa desde una postura defensiva, se lanzó la iniciativa *A Common Word* que refleja la invocación del Corán pidiendo a los musulmanes que llamen a los seguidores de las Escrituras “para llegar a una palabra común entre nosotros y vosotros” (3:64) como eje del diálogo. La respuesta positiva del lado cristiano dio lugar a varios encuentros y conferencias internacionales que abrieron nuevas y beneficiosas perspectivas de diálogo.

³ Mohammad Hashim Kamali (Afganistán, 1944) fue profesor de derecho en la Universidad Islámica Internacional de Malasia entre 1985 y 2004. Ha publicado diversas obras sobre cuestiones jurídicas en el islam y ha sido descrito como “el autor vivo más leído sobre jurisprudencia islámica en inglés”.

Surge ahora un segundo eslabón, esta vez entre el islam y el budismo: *Una base común*. El presente libro avanza en un discurso seminal que explora los puntos en común del islam con las enseñanzas del Buddha. Al igual que su iniciativa antecedente, que encontró bases comunes entre la Biblia y el Corán, el presente intento subraya las afinidades espirituales y morales entre el Corán, el Canon Pali, las escrituras Mahayana y otros textos budistas.

Este libro no esconde reconocer las muchas diferencias fundamentales, incluso algunas brechas insalvables, que separan el islam y el budismo, comenzando con la pregunta principal de si el budismo puede denominarse una religión teísta, o incluso una religión como tal. Encontraremos respuestas a tales preguntas en un discurso igualmente persuasivo donde el autor presenta los puntos espirituales y morales significativos que comparten ambas tradiciones. Es un intento de comprender algunos de los principios centrales del budismo a la luz de la espiritualidad islámica para mostrar una notoria base común.

El budismo es más una red de escuelas espirituales de pensamiento que una religión unificada. Sin embargo, todas las escuelas budistas están unidas en las enseñanzas fundamentales del Buddha tal como se expresan en el Canon Pali y se manifiestan especialmente en sus dos escuelas principales, Theravada y Mahayana.

La presente obra comienza haciendo una distinción entre el credo doctrinal (*'aqīda*) del islam y su sabiduría espiritual (*ma'rifa*) relacionada de manera más estrecha con la contemplación, la purificación del corazón y las dimensiones místicas a las que tienden ambas tradiciones religiosas. Incluso en el nivel de *'aqīda*, aunque el budismo no sea teísta, la Realidad última afirmada por el pensamiento budista, y la meta suprema que busca, se corresponde estre-

chamente con la Esencia (*al-Dhāt*) de Dios en el islam. El budismo cultiva la conciencia del Absoluto y la búsqueda de su realización a través de la enseñanza y la praxis éticas. El viaje trascendental y la búsqueda hacia el Absoluto también comparten un terreno común con lo que se conoce en el islam como *dhikr Allāh* (recuerdo de Dios). *Dharma*, un principio fundamental del budismo, comprende varios significados, que incluye enseñanza, norma, ley, verdad y realidad. Es el equivalente más cercano de *al-Haqq* en el islam, que también comprende una serie de significados paralelos. El sufrimiento (*dukkha*), otro tema del budismo, emana de una sed innata (*tanhā*) del ego indómito y desenfrenado por las cosas precederas de este mundo. Uno debe vencer la sed de lo efímero, tanto por el propio alivio del sufrimiento como por el bien de liberar a otros de él. Lo opuesto al sufrimiento no es solo un estado de tranquilidad sino el del bien supremo, o *Nirvāna*, el Absoluto que trasciende el ego en todos sus estados. *Karuna* (compasión amorosa), en el sentido de participación en el sufrimiento de los demás, es un equivalente cercano de *Rahma* en el islam: ambos expresan, en el plano humano, un principio enraizado en la conciencia del Absoluto. El autor también nos señala paralelos entre *shūnya* (el Vacío) y el testimonio de fe islámico, la *shahāda* (“no hay dioses, solo Dios”), especialmente en su negación de las deidades falsas; entre *anicca* (impermanencia) y *zuhd* (desapego del mundo material); entre *tanhā* (deseo, sed) y *hawā* (deseo caprichoso); y entre *anattā* (sin alma) y *fanā’* (extinción del yo). Solo el *Dharma*, *Nirvāna* y *Shūnya*, lo que en términos islámicos llamamos la esencia de Dios, más allá de todas las cualidades concebibles, es absoluto, eterno e infinito; todo lo demás es transitorio, y el apego a lo transitorio es la semilla de todo sufrimiento. El budismo Mahayana, que muchos

consideran cercano en algunos aspectos a la creencia en un “Dios personal” con diversos rasgos, sin cuya gracia y misericordia uno no puede alcanzar la salvación, se acerca en un plano metafísico a la concepción islámica de la divinidad. La práctica del *nembutsu* (veneración del Buddha celestial) se basa en el poder del Otro absoluto, o *tariki* (entrega de la propia voluntad al Eterno otro), que se asemeja sorprendentemente a la doctrina islámica de *tawakkul* (entrega confiada a Dios). No son conceptos idénticos, pero sí análogos que surgen gracias a este esfuerzo por encontrar una base común en la esencia de la espiritualidad y la devoción entre ambas tradiciones, lo que nos lleva a encontrar un terreno fértil, persuasivo y armonioso compartido por budistas y musulmanes.

El libro también desarrolla nuevos conocimientos sobre las enseñanzas del Corán y la Sunna, lo que sugiere que, desde el punto de vista islámico, los budistas pueden ser considerados seguidores de una escritura revelada y, por lo tanto, considerados como *Ahl al-Kitāb* (Gente del Libro). Es probable que un reconocimiento teológico de este tipo permita a los adherentes de ambas religiones apreciar y respetar las enseñanzas religiosas de la otra. Por lo tanto, nos encontramos ante un serio intento para ayudar a los musulmanes a ver el budismo como una verdadera religión o *Dīn*, y a los budistas a considerar el islam como un *Dharma* auténtico.

Las escuelas jurídicas musulmanas han diferido en la comprensión de la designación coránica de *Ahl al-Kitāb*. Mientras que muchos han limitado el término sólo a judíos y cristianos, las escuelas Hanafī y Shāfi‘ī sostienen que incluye a todos los que han seguido a un profeta y una escritura revelada, como aquellos que creyeron en los salmos de David y los rollos (*suhuf*) de Abraham. Muchos han extendido este estatus a los zoroastrianos y sabeos. El imán al-

Shāfi'ī (m. 820 d. C.) critica a quienes niegan el estatus de *Ahl al-Kitāb* a los zoroastrianos y se basa en la orden inequívoca del califa 'Alī b. Abī Tālib (m. 661) a su favor. Los defensores de esta interpretación abierta de la categoría *Ahl al-Kitāb* se basan en el versículo coránico (87:19) que menciona como fuente de referencia a los primeros libros (*al-suhuf al-ūlā*), los Libros de Abraham y Moisés; y luego también el versículo 26:196, donde aparecen los Libros de los pueblos anteriores (*zūbur al-awwālīn*), que coinciden con gran parte de la guía coránica. La palabra *zūbur* (escrituras) también aparece en el versículo 35:25 inmediatamente después de una referencia a los apóstoles de antaño que venían con señales y escrituras claras (*bi'l-bayyināt wa bi'z-zūbur*). Otras tres referencias a *zūbur* en el Corán (3:184; 16:44; 54:52) también sustentan que, si bien se trata de escrituras de menor magnitud en comparación con la Torá, la Biblia y el Corán, son igualmente reveladas y, por consiguiente, se deben aceptarse e incluso venerar, pues es improbable que el Corán haga repetidas referencias a escrituras dudosas y falsas. Por lo tanto, se vuelve obvio tras el escrutinio que *Ahl al-Kitāb* en el Corán no se limita solo a judíos y cristianos.

Por otro lado, aquellos que restringen la categoría de *Ahl al-Kitāb* a judíos y cristianos citan con autoridad el Corán (6:156), que declara que previamente los Libros fueron revelados a dos grupos, pero el contexto en el que se encuentra esta frase vemos que cuestiona, más que refrenda, el espíritu de tal limitación. Examinemos brevemente el contexto: el versículo (6:156) sigue inmediatamente a otros dos versículos, uno de los cuales afirma la veracidad de la Torá que contiene guía y luz. El versículo siguiente se refiere al propio Corán como un “Libro bendito” (*kitābun mubārakun*) y una fuente autorizada. Y luego viene el versículo:

“No fuerais a decir: ‘Sólo para dos grupos de gentes, [ambos] antes a nosotros, se hizo descender la escritura divina; y, en verdad, ignoramos sus enseñanzas.’” (6:156)

El tono del discurso expresa el favor otorgado por Dios a los musulmanes a través de la revelación del Corán, para que no digan que el favor de Dios se limitó a solo dos comunidades. Por lo tanto, dar este versículo como evidencia en apoyo de limitar el *Ahl al-Kitāb* a judíos y cristianos es injustificado y conduce a una conclusión insostenible. Sin embargo, la interpretación restrictiva puede haber sido el resultado, no solo de cómo se entendió la evidencia coránica, sino también de factores históricos, prácticas diferenciales que la historia islámica registra sobre el cobro del impuesto de capitación (*jizya*) a los no musulmanes, y su impacto en la división binaria del mundo en *Dār al-Islam* y *Dār al-Harb*. Sin entrar en más detalles, podemos concluir que el Corán claramente contiene evidencia que apoya la comprensión más inclusiva de *Ahl al-Kitāb*, y el presente esfuerzo por extender su aplicación a los seguidores del budismo es coherente con esta evidencia.

El libro que nos ocupa también repasa otros versículos del Corán, junto con pasajes de las escrituras budistas, en un esfuerzo por proporcionar una justificación teológica para la aceptabilidad y el reconocimiento mutuo. Este esfuerzo es digno de elogio también sobre la base de la racionalidad y el espíritu de renovación de la civilización (*tajdīd*) que puede mejorar las perspectivas de relaciones cordiales entre ambas comunidades religiosas.

La base común entre islam y budismo suscita el reconocimiento y el respeto recíprocos de ambas partes, algo tan necesario en un

momento en que hablar del “choque de civilizaciones” se ha convertido en una distracción no deseada de la visión coránica de reconocimiento y amistad (*ta'āruf* – Corán 49:13) entre los musulmanes y el resto de comunidades y naciones del mundo.



Introducción

Reza Shah-Kazemi

Este libro explora los puntos en común que comparten el islam y el budismo en los ámbitos de la espiritualidad y la moral. Lo que se propone aquí es una serie de reflexiones en las que hemos intentado interpretar algunos principios centrales del budismo a la luz de la espiritualidad islámica, haciéndolo de una manera que, esperamos, alimente el espíritu de comprensión mutua y el diálogo enriquecedor entre los miembros de ambas tradiciones religiosas.

A través de este diálogo, podemos destacar algunas de las afinidades y utilizarlas como sustento para mejorar el respeto mutuo entre musulmanes y budistas. Aunque existan grandes (y de hecho irreductibles) diferencias a nivel de la doctrina formal, la práctica ritual y el “estilo” espiritual, también podemos encontrar una gran afinidad espiritual y ética entre ambas.

Estas afinidades, como sostengo, revelan una base común que permanece oculta si nos limitamos a un análisis comparativo de fundamentos y rituales. De hecho, un enfoque de este tipo sólo alimentará las diferencias. Sin embargo, las afinidades que destacamos no pretenden oscurecer las diferencias; por el contrario, partimos de la premisa de que estas deben afirmarse sin tapujos como expresiones de la singularidad de cada religión y, al mismo tiempo, no tienen por qué negar de forma tácita la búsqueda de puntos en común en el ámbito espiritual. Así pues, debemos respetar la dife-

rencia y el carácter distintivo de las formas religiosas, incluso celebrarlas, en lugar de desear una especie de cortesía ecuménica. En definitiva, no nos preocupan tanto las diferencias entre las dos tradiciones, que son evidentes por sí mismas, sino las afinidades espirituales, las resonancias conceptuales y las aspiraciones comunes.

Agradecimientos

Me gustaría expresar mi profunda gratitud a las dos afables almas detrás de esta iniciativa histórica para acercar a musulmanes y budistas en el respeto, la compasión y el entendimiento mutuo: Su Santidad el Dalái Lama y Su Alteza Real el Príncipe Ghazi bin Muhammad. Que la gracia del Todo Compasivo bendiga su elevada visión y sus nobles intenciones con ricos frutos en el terreno común, apenas cultivado pero inmensamente fértil, sobre el que se encuentran estas dos grandes tradiciones.

También debo reconocer con humildad y gratitud la inestimable ayuda que me brindó Richard Weingarten con respecto a la parte budista del presente libro. Después de haber leído mi primer borrador, no solo aportó varios comentarios y correcciones importantes, sino que también me recomendó una amplia selección de textos budistas clave y muy pertinentes para los argumentos centrales que presento aquí. También me gustaría agradecer a Paul Towsey por sus útiles comentarios del primer borrador.

Un agradecimiento especial es para el magnífico equipo editorial de Fons Vitae: Gray Henry, Neville Blakemore, Eli Brown, Anne Ogden, Valerie Turner y Uzma Husaini, quienes trabajaron en este texto con meticuloso cuidado y una preocupación palpable. Ha sido un placer trabajar con un grupo de personas tan implicado.

Primera parte

Un horizonte compartido

1. Más allá de la letra, el espíritu

Nuestro objetivo en este diálogo es ser lo más inclusivos posible, tanto en lo que respecta al “otro” como a nuestra propia tradición. Esto significa que no solo nos aproximamos a los budistas, invitándolos a considerar la tradición islámica desde las perspectivas que se ofrecen aquí; también significa que deseamos explicar algunos conceptos centrales del budismo a los musulmanes que no estén familiarizados con esta tradición. Dada nuestra intención de ser inclusivos, intentaremos basar la argumentación, tanto como sea posible, en los versículos del Corán y los dichos auténticos del Profeta Muhámmad, incluso si sondeamos algunas de las implicaciones más profundas y no articuladas de las ideas y prácticas sostenidas, porque es en este proceso de exploración de la dinámica espiritual que subyace en los principios fundamentales de la creencia donde se revelan algunas de las analogías y afinidades más sorprendentes entre ambas religiones. Me refiero a los puntos en común a nivel espiritual, pues no pretendo lograr la unidad en los fundamentos formales de manera literal. Sería un error comparar la

doctrina budista con el credo islámico como si ambos estuvieran situados en el mismo plano del pensamiento. No lo están. Los fundamentos en el islam desempeñan un papel muy diferente dentro de la configuración del pensamiento y la praxis del que lo hacen las doctrinas del budismo dentro de sus tradiciones. De hecho, las doctrinas desempeñan papeles diferentes incluso dentro de las diversas tradiciones budistas: el significado de “doctrina” para un budista zen es muy diferente de lo que significa para un budista theravada. Sin embargo, si comenzamos por hacer una distinción entre la doctrina (*'aqīda*) del islam y su sabiduría espiritual (*ma'rifa*) alimentada dentro de este marco, podemos saborear las formas en que ambas tradiciones pueden compararse. La *ma'rifa* pertenece a las sutilezas del corazón, a los estados contemplativos internos, a la experiencia mística; la *'aqīda* pertenece a las creencias que forman las bases de la salvación en el Más Allá y, al mismo tiempo, sirven como fundamento y marco para las experiencias espirituales en este mundo. La mayoría, si no todas, las enseñanzas del Buddha debemos situarlas en el nivel de lo que en el islam se denomina *ma'rifa*, y no en el de la *'aqīda*; si nos centramos en esta dimensión de la sabiduría espiritual, entonces las correspondencias entre sus enseñanzas y el espíritu de la tradición islámica se harán visibles.

Dado que las doctrinas que exponen la dimensión de la *ma'rifa* en el islam están en completa armonía con las fuentes esenciales de la revelación islámica —el Corán y la Sunna profética, sobre las cuales no son sino comentarios y elaboraciones— se deduce que hacer un esfuerzo por entender la doctrina budista a la luz de la espiritualidad islámica nos ayuda a ver la base común subyacente entre ambas tradiciones per se, y no solo entre el budismo y la espi-

ritualidad islámica. Por lo tanto, las afinidades reveladas a nivel del espíritu inevitablemente tendrán algún impacto en nuestra percepción de la brecha que separa las dos religiones a nivel del fundamento formal. La brecha permanecerá, pero será menos inconmensurable, más abierta a las correspondencias y a las resonancias vislumbradas o intuitas en el nivel del espíritu.

En términos estrictamente teológicos queda claro que las dos tradiciones divergen radicalmente, y cualquier intento de forzar alguna convergencia en este plano está condenado al fracaso. Para empezar, es discutible si podemos siquiera hablar de una disciplina formal de “teología” dentro del budismo, mientras que en el islam, por grande que sea la diversidad de las diferentes escuelas y ramas, existe un núcleo de creencias acerca de Dios con las que todas ellas pueden identificarse fácilmente.

Sin embargo, es posible hablar de la Realidad última sin hacerlo desde una perspectiva teológica. Hablar de “teología” en el sentido estricto de “conocimiento de Dios” será inevitable, pero no como teología escolástica, sino mística. Si nos centramos en el ámbito espiritual, es muy posible que descubramos un terreno común, incluso en los planos más elevados, que trate de “Dios”, el Absoluto o la Realidad última. Tal afinidad espiritual, de hecho, será aún más sorprendente en el contexto de la incompatibilidad teológica.

Podríamos preguntarnos desde un punto de vista islámico si tenemos justificación para intentar ir más allá o poner entre paréntesis la teología formal en nombre de la espiritualidad, la metafísica o el misticismo. Responderemos con las palabras de una de las mayores autoridades espirituales del islam, a quien citaremos extensamente en este ensayo, el gran “renovador” (*mujaddid*) de su época, Abū Hāmid al-Ghazālī (m. en 1111): la ciencia de la teolo-

gía (*kalām*) — afirma — queda restringida en su alcance a los aspectos externos del credo formal (*al-'aqīda*); no puede alcanzar el “conocimiento espiritual (*ma'rifa*) de Dios, Sus cualidades y Sus actos”. La teología — sostiene al-Ghazālī — es “un velo” que oscurece este conocimiento. “La única forma de obtener este conocimiento espiritual es a través del esfuerzo interior (*mujāhada*), que Dios ha establecido como el preludio de la guía integral”⁴.

En su famosa obra autobiográfica *Al-Munqidh min al-dalāl* (“El libertador del error”), es aún más explícito sobre el hecho de que el camino más seguro hacia la Verdad es el místico:

“Aprendí con certeza que son sobre todo los místicos quienes transcurren por el camino de Dios: su vida es la mejor vida; su método, el método más sólido; su carácter, el carácter más puro. De hecho, si el intelecto de los intelectuales y el saber y la erudición de los eruditos, que están versados en las profundidades de la verdad revelada, se reunieran en el intento de mejorar la vida y el carácter de los místicos, no encontrarían forma de lograrlo porque, para los místicos, todo movimiento y descanso, sea ex-

⁴ *Ihyā 'ulūm al-dīn* (Beirut: Dār al-Jīl, 1992), pág. 34; véase la traducción al inglés de Nabih Amin Faris, *The Book of Knowledge* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1970), pág. 55. Es cierto que al-Ghazālī escribió resúmenes teológicos, y en su última obra importante, *al-Mustasfā min 'ilm al-'usūl*, se refiere a la teología como la “ciencia más elevada”. Pero esto es así en relación con la ciencia de la jurisprudencia y sus diversas ramas, ya que en *al-Mustasfā* aborda los principios de la jurisprudencia. Eric Ormsby resume bien la actitud fundamental de al-Ghazālī hacia la teología: “Es un arma esencial para defender las verdades de la fe, pero no un instrumento mediante el cual se pueda encontrar la verdad misma. La derriba pero no la construye”. Eric Ormsby, *Ghazali: The Revival of Islam*, Oxford: Oneworld, 2008, pág. 64.

terno o interno, trae una iluminación derivada de la luz de la lámpara de la revelación profética.”⁵

La disciplina mística o espiritual de la *ma'rifa* pertenece al dominio de los principios últimos, un ámbito que va más allá del nivel de la teología dogmática. No contradice los fundamentos formales del islam, sino que constituye su dimensión de profundidad interior y de poder espiritual transformador, trayendo “iluminación de la luz de la revelación profética”.

Como hemos dicho, la espiritualidad islámica no hace más que sacar a la luz la naturaleza esencial y el significado más profundo de la revelación islámica. No lo hace contradiciendo los fundamentos teológicos formales y la facultad de la razón que estos nos dan, sino sondeando las profundidades ocultas de los propios fundamentos por medio de la facultad espiritual del corazón. Como tal, la *ma'rifa* pide intuición espiritual y no, simplemente, cognición racional, de ahí el énfasis de al-Ghazālī en el “esfuerzo interior”. Tal esfuerzo implica una gama de disciplinas espirituales centradas en la oración, el ayuno y la purificación de todos los vicios tanto del corazón como del alma. Desde las perspectivas abiertas por estas disciplinas, veremos la relación crucial entre metafísica y ética. La percepción de este nexo interno entre espiritualidad y moralidad en el islam puede ayudarnos a percibir los puntos en común y las afinidades con la tradición espiritual y ética budista.

Por consiguiente, el objetivo aquí es entablar un diálogo centrado en las afinidades espirituales, sin dejar de ser conscientes de las diferencias fundamentales de acentuación, así como de la brecha

⁵ Traducido al inglés por W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of Al-Ghazali*, Londres: George Allen & Unwin, 1953, p. 60.

infranqueable que separa ambas tradiciones en sus estructuras fundamentales de credo. Este tipo de diálogo puede producir frutos no sólo filosóficos, sino también espirituales: nos permitirá comprender más plenamente las dimensiones de nuestras propias tradiciones intelectuales y espirituales, aquellas dimensiones que permanecen implícitas o menos acentuadas en nuestra tradición, y que se pueden ver más claramente a la luz de los principios que se acentúan en la religión del otro.

Sin diferencias fundamentales entre las dos religiones, en cuanto a economía espiritual y estilo dialéctico, esta función de iluminación recíproca a través del diálogo es difícilmente concebible. No obstante, sin nociones de la base común compartida por ambas religiones a nivel trascendente, es poco probable que el diálogo vaya más allá de la simple afirmación de los valores éticos y sociales compartidos. Porque una afirmación así puede ir fácilmente de la mano de la desconfianza, la sospecha y la condescendencia hacia la religión del otro. Por ejemplo, se podría considerar que la religión del otro genera valores éticos positivos a pesar de la falsedad de la religión, y no debido a su verdad intrínseca. Por tanto, la cuestión de la verdad y la realidad últimas no puede dejarse al margen de cualquier diálogo que desee ir más allá de la superficie del acuerdo ético.

Es por ello que, en lo que sigue, hemos dedicado una atención considerable a la cuestión del supuesto “ateísmo” —o, más exactamente, “no-teísmo”— del budismo, porque es esta aparente negación de Dios la que constituye uno de los mayores obstáculos para el diálogo efectivo entre el budismo y otras tradiciones religiosas. Proponemos que la Realidad última afirmada por el budismo no es otra cosa que aquello que los monoteístas denominan

Dios o, en términos islámicos, la Esencia (*al-Dhāt*) de Dios. En la teología musulmana, Al-lāh comprende diversas cualidades/atributos; muchos de estos “Nombres” evidentemente serán bastante ajenos e incomprensibles para la tradición intelectual budista. Pero cuando la atención se dirige a la Esencia de Al-lāh y a algunos de sus atributos esenciales, como *al-Haqq* (“lo Real” o “lo Verdadero”), entonces es posible discernir un terreno común entre ambas religiones en el plano trascendente. El nombre *al-Haqq*, como analizaremos más adelante, puede traducirse en el budismo como *Dharma*. En árabe, la palabra *haqq* comprende no solo las ideas de verdad y realidad, sino también el derecho, lo que es debido. Por lo tanto, las nociones de deber, ley y propiedad también están implícitas en este concepto polivalente. Tales nociones van al corazón del significado del *Dharma*. En un plano más elevado, el *Dharma* también se identifica con la Verdad o la Realidad absoluta. El reconocimiento de este tipo de afinidad conceptual en lo metafísico ayuda a armonizar las dos tradiciones, por mucho que los marcos ortodoxos o convencionales de ambas se contradigan entre sí.

Hablar de ortodoxia requiere la siguiente observación. La definición de “ortodoxia” en el islam no se deriva de algún magisterio oficial, sino del Corán y la Sunna profética; la cuestión de quién es y quién no es ortodoxo en términos de estas dos fuentes se resuelve mediante el consenso de los eruditos (*‘ulamā*) en un período determinado. En nuestro tiempo, la ortodoxia musulmana ha recibido su definición más amplia gracias a la fatua colectiva de los principales eruditos publicada en Ammán en julio de 2005⁶. Esta fatua reconoce ocho escuelas jurídicas como ortodoxas: las cuatro escue-

⁶ Véase <http://www.ammanmessage.com>.

las sunitas (Hanafí, Shafí, Malík, Hanbalí), las dos principales escuelas chiítas (Ja'fari y Zaydi) y las escuelas Ibadí y Zahiri. Sin embargo, cuando hablamos de budismo, nos vemos obligados a reconocer que no existe una tradición normativa análoga y claramente definible de la ortodoxia. Incluso referirnos al budismo como una “religión” comparable a las monoteístas resulta problemático. El budismo es más una red de escuelas espirituales de pensamiento y praxis que una religión unificada. Sus numerosas ramas no solo difieren ampliamente a nivel de fundamentos y rituales, sino que, en ocasiones, también se ven implicadas en un considerable ostracismo mutuo.

Sin embargo, todas las escuelas budistas están unidas por las enseñanzas fundamentales del Buddha, como se expresa en el Canon Pali. Por esta razón, hemos tratado de implicarnos en este cuerpo de enseñanzas tanto como nos ha sido posible, además de abordar algunas perspectivas expresadas en escuelas posteriores que manifiestan, de manera más evidente, similitudes con los fundamentos islámicos.

Aunque hemos restringido nuestras reflexiones a unos pocos principios dentro de algunas de las tradiciones budistas, dadas nuestras propias limitaciones académicas, abarcamos las principales escuelas de pensamiento e intentamos que todas participen en este diálogo: las dos ramas principales de esta tradición, el Theravada (“Camino de los Ancianos”) y el Mahayana (“Vehículo Mayor”), este último comprende escuelas como la Madhyamaka

“Camino Medio” fundada por Nāgārjūna en torno al siglo II)⁷, Yogacara (fundada por los hermanos Asanga y Vasubandhu, entre los siglos IV y V); la escuela china Chan (fundada por Bodhidharma, que emigró de la India a China a finales del siglo V —esta es la base de la escuela Zen en Japón⁸—); la escuela de la Tierra Pura, también arraigada en los textos Mahayana indios pero articulada en China (la escuela Ching-t’u tsung) y en Japón (la Jodo Shin); y finalmente las tradiciones del Vajrayāna (la “Vía Adamantina” también conocida como Budismo Tántrico, que encontró su principal florecimiento en el Tíbet; conocido también en Japón como “Shingon”). Esta lista no pretende ser exhaustiva, simplemente destaca algunas de las principales escuelas del budismo a las que haremos referencia en el presente libro.

Esperamos que, a la luz de estas afinidades, los miembros de las dos religiones puedan llegar a apreciar más profundamente el valor compartido y situar las profundas diferencias entre sus tradiciones

⁷ Los especialistas están divididos sobre la cuestión de las fechas del nacimiento y muerte de esta figura inmensamente influyente en el budismo, considerada por muchos dentro de la tradición como 'el segundo Buddha' (véase David J. Kalupahana, *Nāgārjūna - The Philosophy of the Middle Way*, State University of New York Press, 1986, pág.2). Lo máximo que se puede decir, según Joseph Walser, es que “no hay evidencia real de que Nāgārjūna viviera antes del año 100 a.C. o después del año 265 de nuestra era”. *Nāgārjūna in Context*, Nueva York: Columbia University Press, 2005, p. 63.

⁸ Zen es una forma abreviada de Zenna, como Ch’an es de Ch’anna, ambas derivadas del sánscrito Dhyāna, que significa meditación. Según Daihetz Suzuki, el Zen es “sin duda el producto nativo de la mente china”; es “la forma china de aplicar la doctrina de la iluminación a nuestra vida práctica”. (D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, Londres: Rider & Company, 1970, vol. 1, págs. 36, 39). Se considera que el Zen tiene su origen en el famoso y mudo “sermón de las flores” del Buddha, en el que el no dijo nada y solo sostuvo una flor. Un discípulo lo comprendió; llamado Mahākasyapa, se le considera como el primer maestro zen, aunque la escuela floreció siglos después. Se dice que el Buddha afirmó: “Tengo el tesoro más precioso, espiritual y trascendental, que en este momento te entrego, oh venerable Mahākasyapa”. (Véase *ibid.*, Vol. 1, págs. 60, 167.)

dentro de un contexto definido por el respeto mutuo: podría ayudar a los musulmanes a ver el budismo como una verdadera religión o *dīn*, y a los budistas considerar al islam como un auténtico *dharmā*. Este reconocimiento mutuo, por sí solo, es de inmenso beneficio y refuerza el tipo de armonía que se alcanza, con mucha más facilidad, en el plano de la ética y la moral.

2. Una mirada a la historia

A lo largo de la historia islámica, los budistas, junto con los hindúes y los zoroastrianos, además de otras comunidades, no fueron considerados por los musulmanes como paganos, politeístas o ateos, sino como seguidores de una religión auténtica y, por lo tanto, debían tener el estatus oficial de *dhimmī*, es decir, recibir la protección oficial por parte de las autoridades estatales: cualquier violación de sus derechos religiosos, sociales o legales estaba sujeta a la “censura” (*dhimma*) de las autoridades musulmanas, a quienes se les encargaba la protección de estos derechos.

Es instructivo repasar las raíces de esta apreciación musulmana del estatus religioso-jurídico del budismo. Uno de los encuentros más tempranos y decisivos entre el islam y el budismo en el suelo de la India tuvo lugar durante la corta pero exitosa campaña del joven general omeya Muhammad b. Qāsim en Sind, en el año 711. Durante la llegada a esta provincia predominantemente budista, recibió peticiones de los budistas e hindúes autóctonos de la importante ciudad de Brahmanabad con respecto a la restauración de sus

templos y la defensa de sus derechos religiosos en general. Consultó a su superior, el gobernador de Kufa, Hajjāj b. Yūsuf, quien a su vez consultó a sus asesores en estas cuestiones. El resultado de estas deliberaciones fue la formulación de una posición oficial que sentaría un precedente decisivo para la tolerancia religiosa durante los siglos subsiguientes de gobierno musulmán en la India. Hajjāj escribió a Muhammad b. Qāsim una carta donde expresa lo que se conoce como “El pacto de Brahmanabad”:

“La solicitud de los dirigentes de Brahmanabad sobre la construcción de Budh y otros templos, y la tolerancia en asuntos religiosos, es justa y razonable. No veo qué otros derechos podemos tener sobre ellos más allá del impuesto habitual. Nos han rendido homenaje y se han comprometido a pagar el tributo fijo [*jizya*] al Califa. Debido a que se han convertido en *dhimmīs*, no tenemos ningún derecho a interferir en sus vidas y propiedades. Permíteles seguir su propia religión. Nadie debe impedirselo.”⁹

El historiador árabe al-Balādhurī cita la célebre declaración de Muhammad b. Qāsim pronunciada en Alor (arabizada como Al-Rūr), una ciudad sitiada durante una semana y luego tomada sin el uso de fuerza siguiendo una norma estricta: no debería haber derramamiento de sangre y nadie se opondría a la fe budista. Consta que Muhammad b. Qāsim dijo:

“Los templos [lit. *al-Budd*, pero refiriéndose a los templos de los budistas e hindúes, así como de los jainistas] deberán ser

⁹ Chachnamah Retold, *An Account of the Arab Conquest of Sindh*, Gobind Khushalani, Nueva Delhi: Promilla, 2006, p. 156.

tratados por nosotros como si fueran las iglesias de los cristianos, las sinagogas de los judíos y los templos de fuego de los magos [con sumo respeto, como pide el Corán]”.¹⁰

Por consiguiente, no sorprende leer, en la misma obra del historiador, que cuando Muhammad b. Qāsim murió, “la gente de la India lloró por la muerte de Muhammad y erigió una estatua de él en Kīraj”.¹¹ Aunque los gobernantes musulmanes posteriores variaron en su grado de fidelidad a este precedente que estableció el principio de tolerancia religiosa en la India¹², el punto planteado aquí es más teológico que político. Lo que debemos enfatizar es que, en principio, los budistas tenían que recibir el mismo reconocimiento religioso y legal que sus compañeros monoteístas, los

¹⁰ Abū al-Hasan al-Balādhurī, *Futūh al-buldān*, Beirut: Maktaba al-Hilāl, 1988, pp. 422-423.

¹¹ *Ibid.*, p. 424. Para profundizar en esta cuestión, véase, S.M. Ikram, *History of Muslim Civilization in India and Pakistan*, Lahore: Institute of Islamic Culture, 1989.

¹² No se pueden pasar por alto actos como la destrucción del monasterio de Valabhī por el ejército abasida en 782. Pero como explica al especialista en budismo Alexander Berzin, esta destrucción “fue una excepción en la tendencia religiosa general y en la política oficial del período abasí temprano. Hay dos explicaciones plausibles para ello. Fue el trabajo de un general fanático que actuó por su cuenta, o bien una operación errónea ordenada debido a que los árabes confundieron a los jainistas locales ‘vestidos de blanco’ con los partidarios de Abu Muslim y luego no diferenciaron a los budistas de los jainistas. Así pues, no fue parte de un ataque generalizado contra el budismo”. Véase ‘The Historical Interaction between the Buddhist and Islamic Cultures before the Mongol Empire’ en su *The Berzin Archives—the Buddhist Archives of Dr Alexander Berzin* (http://www.berzinarchives.com/web/en/archives/e-books/unpublished_manuscripts/historical_interaction/pt2/history_cultures_10.html). Cualquier otro acto de violencia por parte de militares musulmanes deshonestos debe considerarse igualmente contrario a “las tendencias religiosas generales y las políticas oficiales” de las autoridades musulmanas que actuaron de acuerdo con los preceptos islámicos. Estos actos son excepciones políticas que prueban la regla religiosa: los derechos de hindúes y budistas, como *dhimmīs*, son sagrados.

judíos y los cristianos que forman parte de la categoría *Ahl al-Ki-tāb* (la “Gente del Libro”). La implicación de este acto de reconocimiento es clara: la religión que estos budistas seguían no era análoga a las religiones paganas politeístas, a cuyos seguidores no se les concedían tales privilegios. Más bien, como una comunidad similar a la Gente del Libro, se los consideraba de manera implícita, si no explícitamente, receptores de una auténtica revelación divina. Sin embargo, se puede argumentar que otorgar a los budistas el reconocimiento legal fue de hecho más político que teológico; que la respuesta instintiva de Hajjāj y su general provino más de su pragmatismo que de una sutil reflexión teológica. Si bien tal pragmatismo sin duda jugó un papel en esta decisión histórica, debemos retener lo siguiente: que los eruditos no consideraron (y aún no consideran) esta política pragmática como contraria a ningún principio teológico fundamental del islam. El pragmatismo y los principios van de la mano.

La implicación de otorgar a los budistas reconocimiento legal, protección y tolerancia religiosa es que el camino espiritual y el código moral de la fe budista proceden de una auténtica revelación divina. Si cuestionamos esto, entonces la práctica histórica de otorgar a los budistas el estatus de *dhimmī* será tachada de *realpolitik*, en el mejor de los casos o, en el peor, como una traición de ciertos principios teológicos: serían culpables de otorgar legitimidad religiosa a una religión falsa.

Por el contrario, nuestro argumento es que los budistas obtuvieron el reconocimiento —de una manera existencial, intuitiva y en gran parte desarticulada— de los musulmanes como seguidores de una fe auténtica, incluso si esta fe parecía contradecir al islam en ciertos aspectos importantes.

Los primeros musulmanes, en sus encuentros con el budismo, observaron suficientes “semejanzas familiares” entre el budismo y la Gente del Libro para otorgar a los budistas los mismos derechos legales y religiosos concedidos a otras comunidades. La decisión “pragmática” de los políticos y militares estaba realmente en armonía con la revelación islámica, a pesar de las reservas, refutaciones o denuncias derivadas del prejuicio popular musulmán, y a pesar de la escasez de trabajos teóricos de musulmanes que expliciten mediante la doctrina lo que queda implícito en el concesión del estatus de *dhimmī* a los budistas.

Es importante profundizar en las implicaciones de esta temprana respuesta musulmana al budismo para proporcionar una justificación teológica o espiritual más explícita y que formó la base de la política oficial de tolerancia del budismo por parte de los musulmanes en todo el mundo. Las consecuencias del diálogo son evidentes. Si se reconoce a los budistas como parte de la Gente del Libro, implícitamente se les debe incluir en el espectro de comunidades “salvadas”, como se expresa en el siguiente versículo, uno de los más universales del Corán:

“Ciertamente, los que creen, los que profesan el judaísmo, los cristianos y los sabeos, todos los que crean en Dios y en el Último Día y realicen actos virtuosos, tendrán su recompensa junto a su Sustentador; y nada tienen que temer ni se lamentarán” (2:62; repetido casi palabra por palabra en 5:69).

Uno de nuestros objetivos en este libro es hacer explícito lo que en gran parte ha permanecido implícito hasta ahora: si los budistas, como los judíos, los cristianos y los sabeos, deben ser tratados

como Gente del Libro y, por lo tanto, colocados dentro de la esfera de los creyentes mencionados en este versículo, los musulmanes deberían reconocer las doctrinas budistas como una expresión de “la fe en Dios y en el último día”, y admitir los actos prescritos por el budismo como “actos virtuosos”. De hecho, a la luz de estos versículos, es posible demostrar que la esencia del mensaje budista está en armonía con el mensaje único e inmutable de todos los Mensajeros:

“No mandamos a ningún enviado sin haberle revelado que no hay más deidad que Yo, así que adoradme a Mí.” (21:25)

Este versículo confirma la unicidad del mensaje, al igual que cuando el profeta Muhámmad recibe:

“No se te anuncia sino lo que fue anunciado a todos los enviados de Dios anteriores a ti.”(41:43)

Si bien no es posible demostrar que la esencia del mensaje del Buddha es uno con el del mensaje del Corán, al menos sí podemos mostrar que es “similar”:

“Y si ellos creen en algo como lo que tú crees, entonces están correctamente guiados.” (2: 137)

Si ni siquiera esto podemos hacer, entonces nos privamos de gran parte del fundamento religioso y legal, de la lógica espiritual y de la práctica musulmana convencional de otorgar el estatus de *dhimmī* a los budistas.

Porque este estatus implica que, a diferencia del paganismo creado por el hombre, la religión que practican es (o al menos fue) auténtica, revelada por Dios¹³.

Observemos también que en la tradición jurídica existe un intenso debate sobre si las comunidades a las que se les otorgó el estatus de *dhimmī* también deberían ser consideradas *Ahl al-Kitāb* [Gentes del Libro] en el sentido pleno. El gran jurista al-Shafī'i, fundador de una de las cuatro escuelas de derecho en el islam sunnita, afirmó que las referencias coránicas a las escrituras de Abraham y Moisés (*suhufi Ibrāhīm wa Mūsā*; 87:19), y las escrituras de los antiguos (*zūbur al-awwālīn*; 26:196) se pueden usar como base para argumentar que Dios reveló escrituras distintas de las mencionadas específicamente en el Corán. Concluye que los zoroastrianos, por ejemplo, también pueden incluirse en la categoría de *Ahl al-Kitāb* y no ser tratados solo como una “comunidad protegida” (*Ahl al-dhimma*),¹⁴

¹³ Esta reserva es importante porque la abrumadora mayoría de los eruditos musulmanes aceptan que la Gente del Libro son, sin duda, receptores de una auténtica revelación que inaugura sus respectivas tradiciones; pero que no han sido fieles a esa revelación, ya sea mediante la distorsión deliberada de sus escrituras (*tahrīf*) o bien por la degeneración debida el paso del tiempo. El mismo Buddha se refirió a lo inevitable de tal degeneración en numerosas profecías, lo que dio lugar a nuevas profecías cinco siglos después de su fallecimiento. Según Edward Conze, “las profecías que datan del comienzo de la era cristiana estimaron en 2.500 años la duración de la enseñanza del Buddha Śakyamuni”. (E. Conze, *Buddhism. A Short History*, Oxford: Oneworld, 2000, p. 141.) Lo que importa en la exploración de una base común es la concordancia en los principios. Cómo se ponen en práctica estos principios es una cuestión completamente diferente.

¹⁴ Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam—Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 81, donde cita la obra de al-Shafī'i *Kitāb al-umm*, 4/245 et passim.

3. Premisas coránicas sobre el diálogo

Nuestro enfoque del diálogo interreligioso se basa explícitamente en los siguientes versículos coránicos, que consideramos clave para este fin:

“¡Oh gentes! Ciertamente, os hemos creado a todos de varón y hembra, y os hemos hecho naciones y tribus para que os reconozcáis unos a otros.” (49:13)

“Y entre Sus portentos está la creación de los cielos y la tierra, y la diversidad de vuestras lenguas y colores: ciertamente, en esto hay en verdad mensajes para quienes poseen conocimiento.” (30:22)

“Llama al camino de tu Sustentador con sabiduría y hermosa exhortación, y razona con ellos de la forma más amable.” (16:125)

El caleidoscopio de la diversidad y la diferencia humanas es un estímulo para el conocimiento, tanto del otro como de uno mismo. Esta búsqueda de conocimiento será fructífera si el diálogo se basa en lo que resulta “más excelente” de la propia fe y de la fe de aquellos con quienes se dialoga:

“Y no discutáis con los seguidores de revelaciones anteriores sino de la forma más excelente y amable, a no ser que sean de los que están empeñados en hacer el mal. Y decid: ‘Creemos en