

## **BASES PARA UN DIALOGO DEL ISLAM CON LAS OTRAS TRADICIONES ESPIRITUALES**

Abdelmumin Aya

1. El mito del Islam intolerante
  2. Justificación coránica para el diálogo intercofesional
  3. Judaísmo e Islam
  4. Cristianismo e Islam
  5. Las religiones de Oriente y el Islam
    - 5.1. Budismo
    - 5.2. Taoísmo
  6. En resumen
- Cuestiones a la unidad didáctica  
Bibliografía para saber más  
Bibliografía elemental sobre el Islam

### **1. El mito del Islam intolerante**

El Islam tiene como una de sus consignas coránicas básicas *Lâ ikraha fi d-dîn* ["El Islam no puede ser impuesto"] (al-Báqara, 256). ¿Cómo es posible que una espiritualidad estructurada en el respeto a las otras creencias pueda estar pasando en la actualidad por ser una actitud religiosamente intolerante? La contestación nos exigirá bucear en ciertos malos entendidos y tergiversaciones, así como remitirnos ineludiblemente al Corán y a la *sunna* del Profeta.

- [Muhammad, ¿"el Mensajero de Allâh" o "un Mensajero de Allâh"?](#)

Si el testimonio de aceptación del Islam –la *shahâda*– se traduce “No hay más Dios que Allâh y Muhammad es su Mensajero”, estamos diciendo –por una parte– que Allâh es un Dios distinto al Dios cristiano o al de los judíos, y –por otra– que Muhammad es el único mensajero de ese Dios de los árabes que se llama “Allâh”.

Ambas conclusiones quedan desautorizadas por el Corán, en donde vemos cómo Allâh es el Dios de todos los profetas anteriores a Muhammad, los conocidos y los desconocidos.

La condición de musulmán, por tanto, no es algo que comience con Muhammad. Observamos que el Corán habla de “musulmanes” desde mucho antes de Muhammad. El Libro refiere que Noé dijo: “*Se me ha ordenado ser de los musulmanes*” (Yûnus, 72). Abraham e Ismael, según el Corán, dijeron: “*¡Oh, Señor! Haznos ser musulmanes ante tí*” (al-Báqara, 128). Jacob, poco antes de morir, dijo a sus hijos: “*Allâh ha elegido vuestro dîn: no muráis sino siendo musulmanes*” (al-Báqara, 132). Moisés dijo a su pueblo: “*¡Confíad en Él, si realmente sois musulmanes!*” (Yûnus, 84). El Corán dice de la Torá (los primeros libros del Antiguo Testamento): “*Los profetas -que eran musulmanes- juzgaron de acuerdo a ella*” (al-Mâ'ida, 44). José invocó diciendo: “*Hazme morir como musulmán y adhiéreme a los rectos*” (Yûsuf, 101). Los hechiceros que el Faraón había reunido para vencer a Moisés dijeron cuando se sintieron derrotados por el profeta: “*¡Señor, danos paciencia y haznos morir como musulmanes!*” (al-A'râf, 126). Los apóstoles de Jesús (los *hawâriyîn*), según el Corán, dijeron al Mesías, hijo de

María: “*Nos hemos abierto hacia Allâh. ¡Sé testigo de que somos musulmanes!*” (Âl ‘Imrân, 52). Y la reina de Saba dijo: “*Me rindo como musulmana junto a Salomón ante Allâh, el Señor de los Mundos*” (an-Naml, 44). Así, pues, “musulmán” no es en árabe el que se adscribe a una religión concreta que comienza con Muhammad sino el que sinceramente se somete a lo sagrado en cualquiera de sus manifestaciones.

Consiguientemente, Muhammad no queda en la *shahâda* como único mensajero de Allâh. Habría por tanto que retraducir la *shahâda* en un sentido más fiel al Islam y decir “No existen los dioses; existe un solo Dios; y Muhammad es mensajero suyo”.

La segunda parte de la *shahâda* tenía por única finalidad que no se dudase de la veracidad de Muhammad en una Arabia que le acusaba de farsante o de poeta poseído por un genio.

- ¿Por qué no traducir también “Islam” o “musulmán”?

Las discusiones acerca de si el Islam es tolerante o no por naturaleza derivan de la mala interpretación del conocido versículo de la sura *Al Imran*: “*Inna ad-din ‘aind Allâh al-Islam*”. Si este pasaje se interpretase así: “*La única religión verdadera a los ojos de Allâh es el Islam*”, queriéndose indicar con “Islam” la religión y la civilización islámicas tal y como se han desarrollado históricamente, entonces este versículo puede verse como triunfalista, exclusivista y potencialmente como una doctrina peligrosa. Afortunadamente este parecer sólo puede basarse en traducciones de gentes que no entienden que en el Corán Allâh no es –como ya hemos dicho- el Dios de los árabes ni el Islam una religión distinta a todas las otras religiones anteriores.

Hay que informar a los no musulmanes del hecho de que la interpretación actual de la sura 3 aya 19, casi unánimemente entre los eruditos coránicos, es que hay que entenderla como se dijo en tiempos del Profeta, antes del establecimiento del Islam como un específico estilo de vida, es decir, como “sumisión a Dios” o “aceptación de Su Voluntad”, de forma que *Al Imran* 3:19 en realidad dice: “*La única religión [verdadera] ante Dios es la sumisión [del hombre] a Él*”.

El mismo problema surge cuando al-Islam ingenuamente se deja sin traducir en el aya 85 de *Al-Imran* en lugar de interpretarlo como:

“Pues quien busque una religión que no sea la sumisión a Dios, no le será aceptada.” (Corán, 3:85)

- Ejemplo de tolerancia religiosa en Muhammad

Si el Islam es o no una religión tolerante debería ser una cuestión que acabase remitiendo al ejemplo dado por el Profeta Muhammad. Como simple muestra, para no ahondar demasiado en estas cuestiones que son al fin y al cabo preliminares a esta unidad didáctica, recordamos cómo Muhammad permitió a la delegación cristiana proveniente de la región árabe de Nayran, en el Yemen, el que pernoctara en su mezquita de Medina y que fuera su alojamiento durante el tiempo que durara su estancia en la ciudad. Ésta se prolongó durante más de veinte días, de lo que se puede inferir que los miembros de la delegación llevaron a cabo sus oraciones y ruegos en el interior de la mezquita tal como se describe en el *Tafsir al-Corán al-adzim* -Comentario

del Sublime Corán- de Ibn Kazir, Vol. V, pág. 348, inserto en la explicación del versículo 61 de la *sura* de la Familia de `Imrán (Corán, III):

Algunos cristianos árabes de Naýran, sacerdotes y monjes, llegaron hasta el Enviado de Dios, sobre él la Paz, por orden de Heraclio para hacer indagaciones acerca de su misión. Se presentaron ante él en su mezquita cuando éste ya había realizado la oración de la tarde. El momento de su entrada coincidió con el horario de sus rezos. Entonces el Enviado dijo a los musulmanes presentes: 'Dejadlos que cumplan con sus oraciones". Entonces, los integrantes de la delegación se levantaron y ejecutaron sus plegarias en la mezquita en dirección al Oriente

El Islam es una religión de paz (*Islam-salâm*) y son numerosos los pasajes coránicos en que se invita a Muhammad a no entrar en diatriba religiosa con los creyentes de otras religiones, a dejar a cada cual con su forma de entender la religión (22:68, 5:48, 109:6, 22:67, 18:29). El uso de las armas, en el Corán, no tiene que ver con ninguna clase de guerra religiosa, sino con una legítima voluntad de supervivencia de los musulmanes cuando se vean invadidos y se trata de expulsarlos de sus casas y tierras. Más aún, si observamos el versículo en que desciende este permiso coránico a usar la fuerza para defenderse, veremos cómo de lo que se trata es de preservar una pluralidad religiosa que está siendo amenazada:

“Si no fuera porque Allâh empuja a unos hombres contra otros hubieran sido destruidas las ermitas, las sinagogas, las oraciones y las mezquitas en las que se recuerda el nombre de Allâh” (*al-Hayy*,38-39)

## 2. Justificación coránica para el diálogo interconfesional

Aceptar el Islam implica comprometerse a respetar a todas y cada una de las creencias y misiones proféticas anteriores. Porque los ritos por los que se guían los seres humanos provienen del mismo Dios:

“Hemos asignado a cada comunidad formas de adoración [distintas], que deberían observar” (Corán: 22, 67)

En cierta ocasión escuchamos cómo alguien preguntaba a un *sheij* : “Los profetas de otras religiones, ¿son verdaderos profetas para los musulmanes?”. Y el *sheij* contestó: “El Islam es justamente eso, y no es Islam lo contrario”.

Efectivamente, se dice en el Corán que aquellos que no están abiertos a Allâh (los *kuffâr*) hacen distingos entre los profetas: “Aceptamos a éste y no aceptamos a éste otro”. Los musulmanes no hacen distinciones entre los profetas porque todos han venido a decir lo mismo: *lâ ilâha il-lâ il-lâh* [Existe un solo Dios y los ídolos son falsos].

## 3. Judaísmo e Islam

El Islam nace a partir de una tradición concreta, y no nace como un bastardo, sino agradecido a la tradición con la que entronca. El de Muhammad es el Dios de Moisés, de Isaac y de Jacob. El Corán llega incluso a atribuir la institución de la *salat* y del *zakat*

a Isaac y Jacob (Corán, 21:73). No olvidemos tampoco que los musulmanes, hasta un determinado momento de la historia del Islam, hacían la *salat* en dirección a Jerusalem.

Es interesante observar que, incluso hoy día que se generaliza entre muchos musulmanes una equivocada identificación de “judío” con “israelí”, los musulmanes, cada día cinco veces en el *tahîyât* antes de concluir sus oraciones, siguen pidiendo a Allâh “por Ibrahim y sus descendientes” (*âl ibrahîm*). Al prescribir esa forma concreta para las oraciones en el Islam, Allâh deseaba que los musulmanes pidieran por los judíos. Si sólo hubiera querido que pidieran por los descendientes árabes de Ibrahim, se les habría indicado que sustituyeran esas palabras por *âl ismaîl* (“los descendientes de Ismail”).

Lo primero que los musulmanes tienen que saber para tratar de que haya un entendimiento teológico entre Judaísmo e Islam es que el Islam tiene una deuda clara con la comunidad judía que vivía en Arabia, que era la población más culta de la sociedad árabe de su tiempo. Es indudable que en la época de Medina los judíos influyeron mucho sobre el Profeta. Pero también en la etapa mecana los textos judíos fueron determinantes en la formación de Muhammad, si no a través del conocimiento de algunos sabios judíos que se los enseñaran, desde luego a través de Waraqa, que hablaba hebreo.

Es comprendiendo la importancia de “la formación bíblica de Muhammad” como llegaremos a la conclusión de que el Profeta nunca trató de crear una religión nueva, sino predicar en árabe lo que le había aprendido de la Torá y del Midrash “...para que nadie se excusara ante Allâh diciendo: el Libro fue revelado a dos pueblos antes que nosotros, pero nosotros no conocíamos su lectura” (6:156).

Tal vez uno de los acontecimientos más decepcionantes de la vida espiritual de Muhammad fue el incomprensible rechazo que tuvo su profecía por parte de las comunidades judías de Arabia (Corán, 2:101)<sup>1</sup>. No obstante, el Profeta aconsejó a sus compañeros que estudiaran hebreo (El hadiz puede verse en Bujari 93/40). Y en otro hadiz dice el Profeta: “Contad las historias de los hijos de Israel; no hay nada perjudicial en ello”<sup>2</sup>.

El mismo Profeta Muhammad se veía a sí mismo como un eslabón –si bien, el último– de la cadena profética del Pueblo de Israel; y algunas fuentes dicen que por eso se llamó a sí mismo *ummî*, no con el sentido de “inculto”, sino porque los judíos llamaban a los árabes *ummiyyun* (identificando a los “gentiles” de Arabia con “analfabetos”). Muhammad, se instalaba en la tradición judía y desde allí asumía la misión de ser el “Mensajero de los gentiles de Arabia”, de los árabes, el Profeta *ummî*<sup>3</sup>.

El Islam debe al Judaísmo demasiado como para que los musulmanes se resistan a admitir su deuda. Por poner un ejemplo, los transmisores de hadices judíos conversos al Islam fueron célebres ya en su tiempo por su incansable actividad:

- Ka'b al Habar (Abû Ishaq ibn Matî' ibn Haysû): judío yemení convertido al Islam, más conocido por Ka'b al-Ahbâr. Fue famoso por su autoridad en *israiliyat*, habiendo transmitido una ingente cantidad de tradiciones rabínicas al Islam. Parece ser que falleció el año 32.

- ‘Abd Allâh ibn Salâm: judío de Medina, perteneciente a los Banû Qaynuqâ. Destacó por sus conocimientos de ley mosaica. De él, además de sus hijos Muhammad y Yusuf, transmitieron gran número de hadices Abû Hurayra y Anas ibn Mâlik. Falleció en el año 43.
- Wahb ibn Munabbih: judío convertido al Islam y célebre autoridad en *israiliyat*. Destacó por su actividad compiladora, falleciendo entre los años 110 y 114.

Por otra parte, ambos legados, el Judaísmo y el Islam, han recibido tantas influencias exteriores que deben ayudarse mutuamente a volver a la pureza de su origen. Tanto el Judaísmo como el Islam se han “contagiado” de Helenismo y de Cristianismo paulino. Judaísmo e Islam podrán recuperar su cosmovisión específicamente semita (y no griega ni latina) ayudándose mutuamente a través de las raíces semánticas de los términos claves de su espiritualidad. En efecto, el hebreo y el árabe pertenecen a un tronco lingüístico común, y ambos contienen códigos genéticos de un valor incalculable para volver a recrear la primera intuición –la de Moisés y la de Muhammad- de su espiritualidad.

Si, por ejemplo, estamos intentando comprender qué era para Muhammad el *quds*, podríamos apoyarnos en el significado hebreo de *qodesh*. Si trabajamos con la idea de *sakîna*, querremos saber cómo entienden los judíos la *shejiná*. La naturaleza del *malak* árabe deberá ser completada en lo que haya sido alterada con el *melej* judío. Y así con todo. Hebreo y árabe son lenguas hermanas, y -del mismo modo- Judaísmo e Islam apuntan a un modo muy parecido de encarar la realidad. Por supuesto, también quedarán de manifiesto en dicho estudio comparativo ciertos legítimos desacuerdos entre ambas espiritualidades, que no hacen sino enriquecer a la humanidad con su diferencia.

Podrá servir de puente para un entendimiento islamo-judío la experiencia mística del Sufismo en comparación con la [mística judía de los hassidim](#). Los textos hassídicos son parte esencial del material con que yo mismo construí en su día una propuesta de jornadas de reflexión entre sabios judíos y musulmanes, que se estructuraron del siguiente modo:

- [Jornada primera: Dios](#)
- [Jornada segunda: la Realidad](#)
- [Jornada tercera: Angeles y Demonios](#)
- [Jornadas cuarta y quinta: los errores del hombre](#)
- [Jornada sexta: el hombre justo](#)
- [Jornada séptima: la Creación](#)
- [Jornada octava: el Hombre Universal](#)
- [Jornada novena: prácticas de la vía](#)
- [Jornada décima: Revelación](#)
- [Jornadas once y doce: aspectos varios](#)

El éxito de cualquier propuesta de diálogo del Islam con el Judaísmo deberá salvar, sin embargo, dos importantes escollos:

- La desvinculación del Judaísmo (del Judaísmo que entre en diálogo con el Islam) de la política concreta del sionismo israelí. De hecho, Israel es un estado laico, y por tanto no debería representar a los judíos de todo el mundo. Ningún

musulmán que se precie en algo querrá entrar en diálogo con nadie que defienda, por poner un ejemplo, la política genocida de Ariel Sharon.

- La reformulación de la noción de “pueblo escogido” (no planteándose nunca más en términos de superioridad).

#### 4. Cristianismo e Islam

Un verdadero entendimiento –un acercamiento emocional y no meramente teológico– entre Cristianismo e Islam podría comenzar por las figuras de Jesús y María. Para ello deben los creyentes de ambas religiones comparar las figuras de Jesús y María en los evangelios con el [Jesús del Corán](#) y [María tal como aparece en el Corán](#).

No sólo bastará ver qué se dice de Jesús y María en los Evangelios y en el Corán, sino comparar la experiencia mística que a Jesús han tenido tanto los santos cristianos como los íntimos de Allâh. Ya que, contra lo que comúnmente se piensa, muchos son los musulmanes que tienen una personalísima e íntima relación con Jesús y con María. (Vide, por ejemplo, de Francisco García Albadalejo el artículo “Jesucristo en Ibn ‘Arabî” en el libro *Los dos horizontes*, Ed. Regional de Murcia, 1992).

Los musulmanes respetan y veneran a Jesús, y esperan su segundo advenimiento. Le consideran uno de los más grandes mensajeros de Allâh a la humanidad. Un musulmán nunca se refiere a él simplemente como “Jesús” sino que siempre añade la frase “sobre él sea la paz”. No estaría mal que los cristianos mejor intencionados comenzasen a decir lo mismo tras pronunciar el nombre de Muhammad.

Para los musulmanes, Ísa (nombre de Jesús en la tradición árabe) fue la plasmación viviente de uno de los Nombres de Allâh, el *Rahman* (El Misericordioso). El Corán dice que Jesús es *rûh min Allâh* (Espíritu de Allâh). Jesús estaba continuamente “vencido” por Allâh, por eso hablaba desde Él, como tantos íntimos de Allâh que reconoce la tradición islámica. No ocultaremos, sin embargo el hecho de que la naturaleza divina de Jesús será sin duda un punto de frontal desacuerdo entre Cristianismo e Islam.

Es bien sabido, también es verdad, que la “teología frontera” del Cristianismo se está replanteando la naturaleza divina de Jesús, defendiendo que cuando Jesús hablaba de “mi Padre” no lo hacía con un sentido exclusivo. Para Jesús, él no era más hijo de Dios que cualquier otro. Si Jesús no es de naturaleza divina, su muerte en la Cruz no es el sacrificio de Dios por nuestros pecados, y el ser humano se libra de esa culpabilidad enfermiza que el Corán vino a erradicar de la conciencia humana negando la muerte de Jesús en la Cruz. Tal como defiende el teólogo católico que los musulmanes reconocen más cercano al Islam, José Manuel Martín Portales en su libro *La fractura relacionada* (Córdoba, 2001).

Dogmas identitarios como el de la Trinidad-Unidad de Dios, por los que se ha vertido mucha sangre, comienzan a dejar de ser motivo de confrontación religiosa. Por una parte, teólogos cristianos –en este caso, Evangélicos– como Karl Barth han preferido evitar hablar de que en Dios haya tres *personas*, sustituyendo dicho término por el de *modos de ser* (*seinweisen*). El musulmán sabe desde la misma Revelación que Allâh se manifiesta de infinitos modos (*taʿal-li*), y no tendría el menor reparo en aceptar lo que propone Barth. Por otra parte, ha habido ulemas que se han expresado de esta forma:

“El misterio de que Allâh esté sobre nosotros, en nosotros y con nosotros fue formulado sencillamente en el Cristianismo con la imagen de la Trinidad. La Trinidad sirve para desdolarizar a Allâh. El Uno es *Yabarût* (o sea, Padre), *Mulk* (o sea, Hijo) y *Malakût* (o sea, Espíritu Santo). Los tres mundos de la realidad son la Trinidad”

Respecto a la comparación Evangelio-Corán, los musulmanes tienen muy claro que ambas son Revelación de Allâh, aunque de signo diferentes porque van dirigidas a tipos diferentes de personas. El Evangelio es una “buena nueva”, mientras que el Corán es un aviso alarmante. Cristo hablaba en parábolas para proponer un horizonte de lo humano, un ideal; el Corán habla “en árabe claro” para proponer un camino concreto, una *sunna*. Jesús –salvo con los hipócritas– es dulce en su modo de exponer las cosas; dejaba que “el que tuviese oídos para oír, oyese”. El Corán –por el contrario– “impacta” (*daraba*) con imágenes tremendas. El Evangelio te deja el regusto dulce del corazón de Jesús (“Ama a tu enemigo...”, “Al que te robe tu manto...”); el Corán te hace polvo con visualizaciones del Fin del Mundo, te imposibilita que sigas en un atontamiento negligente y cómplice (*gaffa*).

A pesar de la condena vaticana del Libro del jesuita Jacques Dupuis *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso* por, entre otras cosas, reconocer la autenticidad de la Revelación coránica, ya no es insólito en la mejor teología católica aceptar que Muhammad fue un verdadero profeta. Especialmente, R. Caspar, K. Cragg, Cl. Geffré, M. Lelong, M.W. Watt, Gric, etc... Lamentablemente, la jerarquía que dirige la Iglesia católica habla de ecumenismo sin acabar de conceder que la Verdad no sea patrimonio exclusivo suyo, recurriendo una vez más a la doctrina *Extra ecclesia nulla salus* (Fuera de la Iglesia no hay salvación). La prueba está en el reciente documento vaticano *Dominus Iesus*, en el que se declara que todas las religiones –excepto la católica– tienen un mayor o menor grado de error.

A pesar de la confrontación histórica entre estas dos religiones, el Islam y el Cristianismo están abocados a entenderse, y a agradecerse mutuamente sus aportaciones. Por parte del Cristianismo, la Iglesia debería agradecer al Islam –entre otras muchas cosas– la transmisión que éste hizo del legado griego a Occidente, sin el cual Santo Tomás no habría sabido cómo escribir la *Summa Theologica* y el Cristianismo habría carecido su estructura filosófica.

Por parte del Islam, los musulmanes deben saber que el Profeta conoció los Evangelios por la traducción que de ellos le hizo Waraqa ibn Naûfal, tal como quedó reflejado en el hadiz de ‘Â’isha: “...Waraqa tradujo de los Evangelios al árabe lo que Allâh quiso que se tradujera”. Los contactos del Profeta Muhammad con el Cristianismo fueron tantos que sería imposible enumerarlos, como nos cuenta con toda profusión de datos uno de los arabistas más honestos que ha habido, Émile Dermenghen<sup>4</sup>.

El Profeta estaba familiarizado con el Cristianismo. Arabia, cita Dermenghen a partir de uno de los padres de la Iglesia del siglo V, era el punto de cita de todas las herejías cristianas. No era fácil entenderse entre sabelianos, docetas, arrianos, eutiquianos, jacobitas, monofisitas, nestorianos, marianitas, coliridianos, anticomarianitas, judeocristianos, nazarenos, ebionitas, antijudíos marcionitas, gnósticos, valentinianos, basilianos, carpocracianos, racucianos, etc... Tal vez, porque el Profeta Muhammad llegó a contemplar el desastre que eran en el Cristianismo las disputas teológicas, el Islam carece de los mínimos rudimentos que debe tener una teología (es decir, dogmas

y doctrinas). La especulación teológica no puede estar peor vista en el Islam. El Islam que se revela a Muhammad –el único Islam que debe ser tomado en consideración- se parece más a una Ética que a una Dogmática.

Lamentablemente, del mismo modo que observamos un atrincheramiento de la teología vaticana en el Concilio de Trento, lamentamos la creciente tendencia islámica hacia la eclesialización, es decir, la creación de autoridades religiosas y el establecimiento de una “ortodoxia”. Ambas tendencias no pueden sino acusar las diferencias y recrudecer los históricos malentendidos entre Cristianismo e Islam.

El encuentro en la Ética, más allá de los dogmas, es la única posibilidad de que Cristianismo e Islam trabajen juntos. La Ética revolucionaria de ambos mensajes espirituales es el terreno que debería escogerse para construir –como propone Tamayo- una [teología islamocristiana de la liberación](#) [APENDICE TEXTO 1] .

## 5. Las religiones de Oriente y el Islam

### 5.1. Budismo

A pesar de las simpatías que despierta el Budismo entre algunos elementos intelectualmente destacados de la comunidad islámica europea -especialmente el Budismo Doghchen-, Budismo e Islam están más cerca de la indiferencia mutua que de un diálogo.

Es un hecho que el tratamiento privilegiado que tiene el Budismo en los *mass media* del Primer Mundo, contrasta con el ataque diario a que nos vemos sometidos los musulmanes. Parece que en el reparto final a escala planetaria que protagonizarán las religiones, el Budismo va a desplazar al Cristianismo como *la* religión del Primer Mundo, mientras que el Islam sigue siendo la voz de los que quieren cambiar el estado de cosas en y desde el Tercer Mundo.

Debido a que se está efectuando este reparto –Budismo en el Primer Mundo, Islam en el Tercer Mundo-, apenas existen fronteras de contacto entre las dos religiones. Los pocos contactos que existen entre ambas se producen en el ámbito del pensamiento europeo. Por ejemplo, Marco Pallis, conocido especialista de Budismo Tibetano estaba complementamente integrado –aunque no nos consta que fuera musulmán- en la tariqa Mariamîya de Schuon. Formaba parte de ese trabajo que hacía dicha tariqa por salvar “los restos del naufragio” que ha provocado la globalización en las civilizaciones tradicionales.

Por mi parte, hace años escribir, con mayor o menor fortuna, un texto en el que claramente confrontaba una metafísica de corte semita con una metafísica de corte budista. Véase [Budismo versus Islam](#) [APENDICE TEXTO 2]. Creo que el carácter abiertamente polémico de dicho texto no tiene por qué ser necesariamente lamentado, siempre que no se use sino como parte de un material base que ayude a establecer un auténtico diálogo entre creyentes con capacidad de autocrítica.

Elementos para iniciar un diálogo a partir de “puntos de acuerdo”, también los habría:

- La insistencia de Muhammad en el *ádab* y la cortesía de que hace gala la educación budista



- El carácter rahmánico de Allâh y el Buda de la Compasión Universal
- La profunda iconoclastia de Budismo e Islam
- La “visión” espiritual como práctica budista y como horizonte de la mística islámica (*ru-ya*)
- Etc...

## 5.2. Taoísmo

De entre todas las filosofías y religiones, tal vez es el Taoísmo la que con menos dificultad puede entrar en diálogo con el Islam. El problema es que, como religión, el Taoísmo está de hecho extinguido. Tan sólo subsiste una especie de Taoísmo popular, más parecido al chamanismo que a las filosofías de Lao Tsé y Chuang Tzú. El Taoísmo filosófico, por el contrario, influyó profundamente en el Budismo Mahayana –que sigue vivo y activo-, en el zen –que goza de una excelente salud intelectual-, y en el Shinto – que, como religión está muerta, pero no como elemento esencial de conformación de la cultura japonesa-.

Las sintonías de este Taoísmo filosófico –fundamentalmente, la obra de Lao Tsé y Chuang Tzú- con el Sufismo no han escapado a la perspicacia de uno de los mayores especialistas en Ibn ‘Arabî que han existido: Toshihiko Izutsu. *Vide* [Sufismo y Taoismo \(1\)](#), [Sufismo y Taoismo \(2\)](#), [Sufismo y Taoismo \(3\)](#) y [Sufismo y Taoismo \(4\)](#)

La tariqa de Schuon –cuyo objetivo principal ya hemos revelado- ha aportado, además, la obra de [Sachiko Murata](#), esposa del insigne pensador Chittick. Sachiko Murata, de cultura japonesa y religión musulmana, ha establecido un puente entre la espiritualidad oriental y el Islam en su magna obra *El tao del Islam*.

No es posible al musulmán andalusí, cuyo Islam está impregnado de metafísica akbariana (es decir, de Ibn ‘Arabî), leer el *Tao te king* sin que continuamente le esté recordando su modo de entender el *tauhîd* (la Unicidad de Allâh).

## 6. En resumen

El entendimiento del Islam con el Judaísmo es y no es complicado:

- Es complicado por el vivo conflicto Israel-Palestina, al que ni musulmanes ni judíos del resto del Planeta pueden permanecer ajenos.
- No es complicado porque son “religiosidades hermanas”, ambas reveladas en lenguas que comparten una misma cosmovisión

El entendimiento del Islam con el Cristianismo es y no es complicado:

- Es complicado por la tendencia telógica actual de la jerarquía católica, que reafirma su exclusiva posesión de la Verdad frente a las otras religiones
- No es complicado porque el mensaje cristiano se haya, en buena medida, inserto en el Corán y, en otra buena medida, asumido por el Islam histórico

El entendimiento del Islam con el Budismo es y no es complicado:

- Es complicado, por la simple razón de que el Budismo es complicado, al menos en comparación con el Islam. El Budismo es una metafísica compleja a la que el musulmán medio no está acostumbrado.
- No es complicado porque no hay excesiva urgencia para un entendimiento islamo-budista. Hay pocas fronteras y ámbitos de contacto, y esto nos da un amplio margen de tiempo a los creyentes de ambas religiones para trabajar en crear las bases de un entendimiento.

## CUESTIONES A LA UNIDAD DIDÁCTICA

- 1) ¿Hay fundamento en el Corán para el respeto entre las religiones?
  - a. No. El respeto religioso es el resultado de la interpretación posterior del Corán, pero literalmente no aparece en el Libro Revelado.
  - b. Sí. En el Corán se habla de profetas, ritos y libros sagrados anteriores a Muhammad.
  - c. El Corán no habla de esta cuestión.
  
- 2) ¿Cómo traducirías *Lâ ilâha il-lâ lâh, Muhammad rasûl Al-lâh*?
  - a. No hay más Dios que Allâh y Muhammad es su profeta
  - b. No hay otra realidad que Allâh y Muhammad es su Profeta
  - c. No hay dioses, sólo Allâh; y Muhammad es profeta suyo
  
- 3) ¿Cómo actuó Muhammad con la delegación de los cristianos de Naÿran?
  - a. Los dejó hacer sus ritos incluso dentro de la mezquita
  - b. Toleró su presencia con paciencia y les hizo saber que estaban en el error
  - c. Los expulsó cuando comprobó que no estaban dispuestos a convertirse al Islam
  
- 4) ¿Por qué dice el Corán que se permite al ser humano el uso de la violencia?
  - a. Para defender los intereses de Quraysh
  - b. Para defender de los destructores a todas las religiones
  - c. Para que no se menospreciara a los musulmanes
  
- 5) ¿Qué relación tuvo Muhammad con la comunidad judía de Arabia?
  - a. Excelente
  - b. No había judíos en Arabia
  - c. Al principio buena y luego Muhammad se sintió traicionado por ellos
  
- 6) ¿Qué dificultades existen en un diálogo judeo-islámico?
  - a. El Estado de Israel y su política con los palestinos
  - b. La complejidad metafísica de la Kabbala, incomprensible para los musulmanes
  - c. Que son pueblos con una cosmovisión completamente diferente
  
- 7) ¿Qué dificultades existen en un diálogo islamocristiano?
  - a. La teología de la liberación, que dificulta el avance del Islam en Iberoamérica
  - b. La incultura de los musulmanes que no saben cómo tratar a los teólogos católicos
  - c. La idea cristiana de que la Verdad pertenece sólo a ellos
  
- 8) ¿Qué filosofía está más cercana al Sufismo?
  - a. El Taoísmo
  - b. El Estoicismo
  - c. El existencialismo
  
- 9) ¿Qué es la tariqa Mariamîya?
  - a. Una asociación de cristianos de habla árabe que dan culto a Mariam
  - b. Una vía de conocimiento islámico que dirigió Schuon
  - c. No existe dicha tariqa
  
- 10) ¿Cuál de éstas no es una base para comenzar un diálogo de “puntos de acuerdo” entre Budismo e Islam?

- a. Ambas están a favor de ceder la tierra sin luchar ante una invasión extranjera
- b. Ambas dan importancia a la cortesía y las buenas maneras
- c. Ambas hablan de la Compasión de Dios por todo lo creado

11) ¿Hay teólogos católicos que hayan aceptado la verdadera condición de Profeta de Muhammad?

- a. Desde siempre la Iglesia Católica ha reconocido la profecía de Muhammad
- b. No hasta ahora
- c. Sí, pero han recibido una condena por parte del Vaticano

12) ¿Hay musulmanes que hayan dado alguna interpretación aceptable de la Trinidad?

- a. Sí, pero sólo dentro del ámbito del Islam gnóstico
- b. Sí, pero han acabado convirtiéndose al Cristianismo
- c. No

13) ¿A qué puede compararse en el Islam el Hassidismo judaico?

- a. A ismailíes
- b. A los mutazilíes
- c. A los sufíes

14) ¿Qué puede significar que Muhammad era un profeta *ummi*?

- a. Que era un buen hijo de su madre (*umm*)
- b. Que era analfabeto, o bien que era el profeta de aquellos a los que los judíos llamaban analfabetos (*ummiyyun*)
- c. Que su objetivo siempre fue crear una *umma*

## BIBLIOGRAFÍA PARA SABER MÁS

Además de los artículos recomendados (e hipervinculados) en el texto, pueden leerse en [www.webislam.com](http://www.webislam.com) los siguientes artículos:

[El Oriente del Islam](#), Abdennur Prado [APENDICE TEXTO 3]

[Breviario de religiones comparadas](#), Abdelmumin Aya

Y los libros:

PIKAZA, X. *El fenómeno religioso*. Trotta.

SCHOLEM, G. *Tendencias fundamentales de la mística judía*. Siruela.

SATZ, M. *Umbría lumbre (San Juan de la Cruz y la sabiduría secreta en la Kabala y el Sufismo)*. Hiperion.

LAO TSÉ. *Tao-te-king*. Siruela

CARUS, P. *Evangelio del Budismo*. Visión Libros.

MARTÍN PORTALES, J.M. *La fractura relacionada*. Litopress.

TAMAYO, J.J. *Fundamentalismos y diálogos entre religiones*. Trotta.

GONZÁLEZ, A. & HAYA, V. *Islam para ateos*. Palmart.

Asimismo, es imprescindible que el alumno consulte en el glosario del frame derecho de la página [www.webislam.com](http://www.webislam.com) los términos islámicos que ignore.

## BIBLIOGRAFÍA ELEMENTAL SOBRE EL ISLAM

No se puede establecer un auténtico diálogo con el Islam si no se conoce lo más elemental del Islam. Para ello, es importante aconsejar una serie de lecturas mínimas:

- Para un acercamiento al texto coránico en castellano, lo mejor que existe con mucho es el comentario de las suras 73 a la 114 de Abderrahmán Muhammed Maanán, actualmente inédito. Puede encontrarse en las páginas web [www.musulmanesandaluces.org](http://www.musulmanesandaluces.org) y [www.Islamyal-andalus.org](http://www.Islamyal-andalus.org)
- Las traducciones existentes del Corán completo en castellano no son de nuestro agrado. Existía una excelente edición ahmadí del Corán distribuida por la Mezquita Basharat de Pedro Abad (Córdoba), pero en la reedición actual se ha suprimido el aparato crítico que hacía de ella una joya inestimable.
- Respecto a los hadices del Profeta Muhammad, contamos en España con las traducciones de *Los jardines de los justos* y *Al Muwatta* editados por el Centro de Publicaciones de Junta Islámica (Almodóvar del Río, Córdoba), accesible en [www.webislam.com](http://www.webislam.com).
- De las biografías de Muhammad en castellano que hemos consultado, la más completa, amena y respetuosa –a nuestro juicio– es la de Karen Armstrong recientemente editada en Tusquets (Barcelona, 2005).

## **APENDICE TEXTO 1**

### **TEOLOGÍA ISLAMOCRISTIANA DE LA LIBERACIÓN**

La idea de que el islam es "la civilización menos tolerante de las religiones monoteístas" (Huntington) está muy extendida en Occidente, donde se opera con estereotipos sobre el cristianismo y el islam, que se convierten en uno de los obstáculos más serios para el diálogo interreligioso, junto con el desconocimiento que una religión tiene de la otra, incluso entre sectores considerados cultos. Las descalificaciones son tanto más gruesas y viscerales cuanto mayor es el desconocimiento mutuo. Las certezas se refuerzan cuanto más crasa es la ignorancia. A la hora de juzgar y valorar a las otras religiones, no se suele partir de una información objetiva al respecto, sino de estereotipos o versiones interesadas que terminan por deformar el sentido profundo de la religión. La desconfianza y el recelo han caracterizado históricamente las relaciones entre cristianismo e islam. El resultado ha sido el enfrentamiento, cuando no la guerra abierta entre ambas. Pero también ha habido momentos de pacífica convivencia, de diálogo interreligioso, de fecunda interculturalidad, de convergencias ideológicas, de trabajo científico común y de debate filosófico creativo.

Ése es, creo yo, el camino a seguir en el futuro y el espíritu que debe presidir las relaciones entre cristianismo e islam. Lo que implica huir de los estereotipos y de las generalizaciones, y evitar los términos de amenaza de una religión a otra, aunque sin renunciar a la crítica y a la autocrítica. En cuanto religiones nacidas de un tronco común, el abrahámico, caracterizadas por el monoteísmo y comprometidas en la vivencia de unos valores religiosos emanados de una revelación que pretende liberar al ser humano de sus esclavitudes y opresiones, el cristianismo y el islam no pueden constituir una amenaza entre sí. Sobre todo cuando sus textos sagrados y sus fundadores hacen llamadas constantes a respetar las otras creencias y afirman expresamente que hay no coacción en la religión.

Hay que empeñarse en la construcción de una teología cristiana y musulmana de la liberación. Quizá la teología cristiana de la liberación sea más conocida y esté más desarrollada que la teología islámica de la liberación, pero eso no significa que ésta no exista. Hay importantes trabajos en esa dirección. Voy a centrarme en tres campos en los que es posible dicha teología de la liberación: la imagen de *Dios*, la *ética* y la *perspectiva de género*.

#### **1. Del Dios de la guerra al Dios de la paz**

La imagen de Dios que ha predominado en el cristianismo y en el islam ha sido la de un Dios violento, vengativo, al que ambas religiones han apelado con frecuencia para justificar los choques y los enfrentamientos, las agresiones y las guerras entre sí y contra otros pueblos y religiones considerados enemigos. También para justificar las acciones terroristas, las invasiones y las agresiones bélicas se apela a Dios, como ha sucedido en los atentados terroristas del 11 de septiembre contra las Torres Gemelas y en los atentados del 11 de marzo en Madrid, así como en los ataques de Estados Unidos y de la coalición internacional contra Afganistán e Iraq. Resulta revelador al respecto el siguiente texto de Martin Buber:

"Dios es la palabra más vilipendiada de todas las palabras humanas. Ninguna ha sido tan mancillada, tan mutilada. Las generaciones humanas han echado sobre esa palabra el peso de todas ellas, Las generaciones humanas, con sus patriotismos religiosos, han desgarrado esta palabra. Han matado con sus partidismos religiosos, han desgarrado

esta palabra. Han matado y se han dejado matar por ella. Esta palabra lleva sus huellas dactilares y su sangre. Los seres humanos dibujan un monigote y escriben debajo la palabra 'Dios'. Se asesinan unos a otros y dicen 'lo hacemos en nombre de Dios'. Debemos respetar a los que prohíben esta palabra, porque se rebelan contra la injusticia y los excesos que con tanta facilidad se cometen con una supuesta autorización de 'Dios'".

Y así es de hecho. En no pocos textos fundantes del judaísmo, del cristianismo y del islam, la imagen de Dios es violenta y va asociada a la sangre, hasta conformar lo que René Girard llama sacralización de la violencia o violencia de lo sagrado.

Pues bien, a pesar del uso y abuso del nombre de Dios en vano y con intenciones destructivas, coincido con Martin Buber en que "sí podemos, mancillada y mutilada como está la palabra 'Dios', levantarla del suelo y erigirla en un momento histórico trascendental". Porque si en las tres religiones monoteístas existen numerosas e importantes tradiciones que apelan al "Dios de los Ejércitos" para declarar la guerra a los descreídos y a los idólatras, también las hay que presentan a Dios con un lenguaje pacifista y le atribuyen actitudes pacificadoras y tolerantes.

La Biblia describe a Dios como "lento a la ira y rico en clemencia", al Mesías futuro como "príncipe de paz" y árbitro de pueblos numerosos", Entre las más bellas imágenes bíblicas del Dios de la paz cabe citar tres: el arco iris como símbolo de la alianza duradera que Dios establece con la humanidad y la naturaleza, tras el diluvio universal (Gn 8,8-9); la convivencia ecológico-fraterna del ser humano -violento él- con los animales más violentos (Is 11,6-8); la ideal de la paz perpetua (Is 2, 4). En las Bienaventuranzas Jesús declara felices a los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios (Mt 5,9).

Allah es invocado en el Corán como el Muy Misericordioso, el más Generoso, Compasivo, Clemente, Perdonador, Prudente, Indulgente, Comprensivo, Sabio, Protector de los Pobres, etc. A Allah se le define como "la Paz, Quien da Seguridad, el Custodio". (*Corán*, 69,22). Todas las suras del Corán, excepto una, comienzan con la invocación "En el nombre de Dios, el Clemente, el Compasivo...". El respeto a la vida de los vecinos, a su reputación y a sus propiedades es el que mejor define al verdadero creyente, según uno de los *hadizes* (*dichos*) del Profeta Muhammad.

Hay un imperativo coránico que manda hacer el bien y no sembrar el mal: "Haz el bien a los demás como Dios ha hecho el bien contigo; y no quieras sembrar el mal en la tierra, pues, ciertamente, Dios no ama a los que siembran el mal" (28,77). El Corán deja claro que no es igual obrar bien que obrar mal, pide tener paciencia y responder al mal con el bien, más aún, con algo que sea mejor (13,22; 23,96; 28,54), hasta el punto de que la persona enemiga se convierta en "verdadero amigo" (41,34). Hay una sintonía con las recomendaciones de Jesús y de Pablo. El primero invita a no resistir al mal, a amar a los enemigos y orar por los perseguidores (Mt 5, 38ss). Pablo pide a los cristianos de Roma que no devuelvan a nadie mal por mal, que no se dejen vencer por el mal, sino que venzan al mal con el bien (Rom 12,21).

También está presente en el Corán el perdón a los enemigos y la renuncia a la venganza: "Recordad que un intento de resarcirse de un mal puede convertirse, a su vez, en un mal. Así, pues, quien perdona a su enemigo y haga las paces con él, recibirá su recompensa de Dios, pues ciertamente él no ama a los malhechores" (42,40).

Los creyentes de las distintas religiones hemos condenado los atentados terroristas del 11 de septiembre contra las Torres Gemelas y del 11 de marzo contra los ciudadanos madrileños, hemos celebrado actos interreligioso por la paz y contra la violencia, y nos hemos opuesto a las últimas agresiones contra los pueblos de Afganistán y de Irak apelando al precepto divino "no matarás", que constituye el imperativo categórico por excelencia y afirma la vida como el principio de todos los valores. La apelación al Dios

de la paz y la negativa a las guerras en su nombre pueden ser un importante punto de partida para pasar definitivamente del anatema religioso y del choque civilizatorio al diálogo entre religiones, culturas y civilizaciones. Las diferencias religiosas no deberían ser motivo de división, sino la mejor garantía para el respeto a todas las creencias e increencias y el trabajo común en la construcción de alternativas comunitarias de vida.

## **2. Ética liberadora en el cristianismo y en el islam**

El cristianismo y el islam son dos religiones monoteístas, pero no de un monoteísmo dogmático, sino ético, con un horizonte moral. Así fue vivido por los propios fundadores y por los profetas de Dios de ambas religiones.

### **2.1. En el cristianismo**

Jesús fue una persona de gran talla moral, que ha sido comparada con Sócrates, Buda, Confucio, etc. En su persona se armonizan mística y liberación, experiencia religiosa y horizonte ético en una unidad diferenciada. Lo captó muy bien el Mahatma Gandhi, quien mostró una gran admiración por Jesús, persona moral que le sirvió de ejemplo en su vida personal y en su acción política desde la no-violencia activa. La enseñanza moral del evangelio fue para él fuente de inspiración permanente en su actividad política y en su programa económico. Gandhi invitaba a estudiar la vida de Jesús y a poner en práctica su mensaje igualitario y pacificador. Cuenta el líder religioso hindú que durante el segundo año de su estancia en Inglaterra conoció, en una pensión vegetariana, a un buen cristiano de Manchester, que le habló del cristianismo y le invitó a leer la Biblia. Empezó a leerla y no consiguió llegar al final del Antiguo Testamento. Diferente fue la impresión que le produjo el Nuevo Testamento, especialmente el Sermón de la Montaña, que le llegó al corazón. "Lo comparé –relata- con el *Bhagavad Gita*. Los versículos donde dice: 'pero yo os digo: no resistáis (con violencia) al mal; a quien te golpee en la mejilla derecha, preséntale la otra. Y si alguien se lleva tu manto, dale también la túnica' me deleitaron sobremanera... Mi joven mente trataba de armonizar la enseñanza del *Gita* con la del Sermón de la Montaña".

Mensaje ético y praxis de liberación guían la vida de Jesús de Nazaret y han de guiar también la vida de la comunidad cristiana en cada contexto histórico, si quieren ser fieles a la ética del iniciador del cristianismo. Entre las características de la ética de Jesús cabe citar las siguientes: liberación, justicia, gratuidad, alteridad, solidaridad, fraternidad-sororidad, paz inseparable de la justicia, defensa de la vida, de toda vida, tanto de la naturaleza como del ser humano, de la vida en plenitud aquí en la tierra, y no sólo de la vida espiritual y de la vida eterna, conflicto, debilidad, compasión con las víctimas, reconciliación y perdón. La gran revolución del Nazareno consistió en haber eliminado la idea tan excluyente del pueblo elegido y en la propuesta de una comunidad hermanada, sin fronteras ni discriminaciones.

Una de las expresiones mejor guiadas de esta ética es el cristianismo liberador vivido en el Tercer Mundo y en los ámbitos de marginación del Primer Mundo, y la teología de la liberación, nacida en América Latina a finales de la década de los sesenta del siglo XX y extendida hoy por todo el Sur del planeta. Es una teología que, con distintos acentos en función de los contextos en que se desarrolla, intenta dar respuesta a los desafíos que proceden de las alteridades negadas: culturas, mujeres, razas, etnias, etc., y del mundo de la pobreza estructural, es decir, del "otro pobre", así como de la pluralidad de religiones, es decir del "otro religioso".

### **2.2. En el islam**

El islam comparte con el cristianismo el mismo horizonte moral, que brota del monoteísmo ético en que ambos se ubican y al que no pueden renunciar. Su ética



muestra profundas afinidades con la del cristianismo, hasta el punto de que no resulta difícil establecer un consenso en torno a unos mínimos morales entre las dos religiones y el judaísmo.

Los preceptos morales del Corán se concretan en ser buenos con los padres, no matar a los hijos por miedo al empobrecimiento, evitar las deshonestidades, públicas o secretas, no tocar la hacienda de los huérfanos, sino de manera conveniente, hasta que sea mayor, dar con equidad la medida y el peso justo, no pedir a nadie sino según sus posibilidades, ser justos cuando haya que declarar, aun cuando se trate de un pariente, ser fieles a la alianza con Allah (6,151-153). La piedad, para El Corán, no estriba en volver el rostro a Oriente u Occidente, sino en creer en Dios, en la Escritura y en los profetas, "en dar de la hacienda... a los parientes, huérfanos, necesitados, viajero (seguidor de la causa de Dios), mendigos y esclavos, en hacer la azalá (oración institucional obligatoria) y dar el azaque (impuesto-limosna legal), en cumplir con los compromisos..." (2,177).

La opción por los pobres constituye el principio vertebrador del discurso del ayatollah Jomeini (1902-1989) en sintonía con el discurso de la teología cristiana de la liberación elaborada en América Latina: "El islam ha resuelto el problema de la pobreza y ha hecho de ella el principio de su programa: *sadaqat* (la caridad) es para los pobres. El islam es consciente de que lo primero que se debe remediar es la situación de los pobres"

Lo mismo que el cristianismo y otras religiones, el islam ha inspirado a muchos dirigentes políticos y sociales en su lucha por la liberación de palabra y de obra. En su interior se ha llevado a cabo una teología de la liberación.

El punto de partida de los movimientos de liberación nacidos en el islam es la experiencia de opresión vivida por los pueblos musulmanes y la pérdida de su identidad cultural y de su poder social durante las etapas colonial y poscolonial. Destacados creyentes musulmanes ven en el Corán y la Sunna proyectos originales para activar una forma de vida integradora y liberadora. Podemos citar a cuatro: Sayyid Abu'l-A'la Mawdudi (1903-1979), dirigente moral y político musulmán nacido en Aurangabad (India), que se mostró crítico por igual de la sociedad moderna conforme al modelo occidental y del islam tradicional, que consideraba osificado, y defendió el retorno a un islam auténtico; el doctor iraní Ali Shari'ati (1933-1977), a quien John L. Esposito considera teólogo de la liberación por su intento de combinar el credo islámico liberador con el pensamiento sociopolítico moderno emancipador; el indio Asghar Ali Engineer, comprometido en la defensa de los derechos humanos y a favor de la armonía entre las religiones, hace remontar los elementos liberadores del islam al Profeta, quien, con su vida y su mensaje, pretende responder a las situaciones de opresión e injusticia, de ignorancia y superstición, de esclavitud y discriminación de la mujer, imperantes en La Meca.

### **3. Hermenéutica feminista de la liberación**

#### **3.1. *El Corán, instrumento a favor de la liberación de las mujeres***

Desde hace varias décadas se desarrollan en el islam importantes corrientes reformistas y feministas que denuncian el monopolio tradicional de los varones, y más en concreto de los "clérigos", en la exégesis de *El Corán*, así como su interpretación patriarcal, contraria al espíritu originario y a su defensa de la igualdad entre hombres y mujeres. Estas corrientes pretenden liberarse de la casta de los intermediarios y de la burocracia de los ulemas, pues creen que el islam se basa en la relación directa de los creyentes con Dios y no necesita clérigos. Reclaman el derecho de las mujeres a acceder directamente a dichos textos y a interpretarlos desde la perspectiva de género.

Perspectiva que las lleva a considerar *El Corán* como un importante instrumento en favor de la liberación de la mujer. ¿Son así las cosas o dicho planteamiento es fruto de una lectura demasiado interesada?

Ciertamente, el islam constituye un avance significativo en el reconocimiento de la dignidad de las mujeres. Más aún, como observa certeramente Jadicha Candela, sustituye el sistema sociocultural sexista vigente en la Arabia preislámica por un sistema humanitario capaz de integrar a las distintas minorías discriminadas: a las mujeres, a las niñas huérfanas, a los esclavos, etc. Numerosos son los textos de *El Corán*, sobre todo los de la época de La Meca, que reconocen igualdad de derechos y deberes a los hombres y a las mujeres.

De entrada cabe constatar que no existe relato alguno de creación de la mujer a partir de una costilla del varón, como lo hay en la Biblia judía (Génesis 2,21-22). Relato éste que es asumido por el cristianismo y está muy presente en el imaginario de los cristianos y de las instituciones eclesiásticas para justificar la superioridad del hombre sobre la mujer y las relaciones de dependencia y sumisión de ésta al varón. Según el texto coránico, hombre y mujer son creados iguales sin subordinación ni dependencia de uno a otro. La relación entre los creyentes y las creyentes es de amistad y protección mutua. En *El Corán* aparece 25 veces el nombre de Adán, que no es árabe sino hebreo, y en 21 de ellas tiene el significado de humanidad, no de hombre-varón. Tampoco se encuentra en el libro sagrado del islam un relato que responsabilice a la mujer del pecado y de la expulsión del paraíso, como aparece al comienzo de la Biblia judía (Génesis 3, 6).

En la situación de discriminación, e incluso de desprecio hacia su vida, en que se encontraban las mujeres en la sociedad árabe preislámica, *El Corán* supone un avance importante. Era tal la ofensa que suponía el nacimiento de una niña en aquella sociedad, que algunos padres llegaban incluso a matarla al nacer, como constata *El Corán*, que condena rotundamente esa práctica: "Cuando se le anuncia a uno de ellos una niña, se queda hosco y se angustia. Esquiva a la gente por vergüenza de lo que se le ha anunciado, preguntándose si lo conservará, para deshonra suya, o lo esconderá bajo tierra... ¡Qué mal juzgan" (16,58-59).

*El Corán* reconoce igualdad de derechos y de deberes con respecto a la religión a hombres y mujeres, como demuestra el siguiente texto que utiliza un lenguaje claramente inclusivo de hombres y mujeres: "Dios ha preparado perdón y magnífica recompensa para los musulmanes y las musulmanas, los creyentes y las creyentes, los devotos y las devotas, los sinceros y las sinceras, los pacientes y las pacientes, los humildes y las humildes, los que y las dan limosna, los que y las que ayunan, los casados y las castas, los que y las que recuerdan mucho a Dios" (33,35). La recompensa y la buena vida por las buenas obras alcanzan a los hombres y a las mujeres creyentes por igual (16,97).

### **3.2. Tradiciones patriarcales en el Corán y hermenéutica de género**

Hay, con todo, textos claramente patriarcales que defienden la superioridad del varón, su función protectora de la mujer y la dependencia de ésta. En ellos la virtud de las mujeres se vincula esencialmente a la devoción, a la obediencia y a la actitud sumisa hacia los maridos. La rebeldía se considera una falta de respeto para con ellos que debe ser castigada. Leemos en *El Corán*: "Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de las preferencias que Dios ha dado a unos más que a otros y de los bienes que gastan. Las mujeres virtuosas son devotas. Y cuidan, en ausencia de sus maridos, de lo que Dios manda que cuiden. ¡Amonestad a aquéllas que temáis que se rebelen, dejadles solas en el lecho, pegadles! Si os obedecen, no os metáis con ellas" (4,34).

¿Cómo interpretan las teólogas feministas y los teólogos reformistas dentro del islam este texto y otros similares? Todos coinciden en que reflejan la mentalidad de la época, en la que estaba muy arraigada la inferioridad de la mujer. Hay quienes creen que los textos que justifican el sometimiento de la mujer al varón deben entenderse en sentido metafórico. En general se tiende a afirmar que la traducción es incorrecta. *Dáraba* es una palabra polisémica. A raíz del juicio contra el imam de Fuengirola, los filólogos árabes creen que el imperativo de *dáraba* de 4,34 no puede traducirse por "pegadlas" o "dadles una paliza". La traducción correcta sería "dadles un toque de atención". Hay incluso quienes creen que puede traducirse por "haced el amor".

Algunas tendencias feministas islámicas tienden a explicar la misoginia y la estructura patriarcal de muchas de las sociedades musulmanas apelando a la influencia que en el islam ejerció la misoginia del mundo mediterráneo, cuando esa religión entró en contacto con la cultura mediterránea. La propia evolución de la tradición del *Hadiz* parece confirmar dicha tendencia, ya que las primeras compilaciones, basadas en las informaciones de A'isha, la viuda del Profeta, defienden, generalmente, la igualdad entre hombres y mujeres, mientras que las compilaciones posteriores no reconocen tanta importancia a A'isha e introducen una serie de reglas que restringen la libertad de las mujeres.

Las tendencias islámicas reformistas y feministas suelen convenir en que *El Corán* debe interpretarse a la luz de los derechos humanos y no viceversa. Eso es aplicable a los textos sagrados de todas las religiones. En esa línea va la Declaración Islámica Universal de los Derechos Humanos proclamada el 19 de septiembre de 1981 en la sede la UNESCO por el Secretario general del *Consejo Islámico para Europa*, que defiende "un orden islámico en el que todos los seres humanos sean iguales y nadie goce de ningún privilegio ni sufra una desventaja o una discriminación, por el mero hecho de su raza, de su color, de su sexo, de su origen o de su lengua".

Pero esta interpretación no se queda en el terreno de los principios. Hay personas musulmanas que la llevan a la práctica, como Shirin Ebadí, abogada iraní y profesora de Derecho en la Universidad de Teherán, que recibió el Premio Nóbel de la Paz el año pasado por su lucha a favor de los derechos humanos. Ella es una practicante musulmana que ha levantado la voz en las aulas y en su despacho contra la discriminación de las mujeres en un país musulmán como Irán donde sigue aplicándose la *Shari'a*. Su actitud viene a mostrar y a demostrar no sólo la compatibilidad entre la creencia en Allah y la defensa de los derechos humanos, sino la relación intrínseca entra ambos. Shirin Ebadí defiende la igualdad de los hombres y de las mujeres y la consiguiente emancipación de éstas, al tiempo que considera el machismo una enfermedad como la hemofilia, que es transmitida por las madres a sus hijos:

"Algunas madres tienen en su cuerpo los elementos ocultos de la enfermedad, y aunque ellas no la padecen, se la transmiten a sus hijos y los enferman. Considero este mal similar a la cultura patriarcal en el mundo. En el sistema patriarcal, son las víctimas, pero, al mismo tiempo, son las que transmiten esa cultura a sus hijos varones. No se puede olvidar que cada hombre represor ha sido criado por una madre. Las mismas madres forman parte del ciclo de expansión del machismo".

### **3.3. Desde la perspectiva de los derechos humanos y la hermenéutica de la sospecha**

Sin interpretación las religiones desembocan derechamente en el fundamentalismo. Sin el horizonte de los derechos humanos las religiones terminan por justificar prácticas contrarias a la dignidad, la libertad, la igualdad y la inviolabilidad de la persona, como torturas, malos tratos, violencia de género, ejecuciones, etc. Y lo hacen apelando a Dios para dar legitimación religiosa y validez normativa a esas prácticas, lo que implica una

contradicción, ya que se invoca al Dios de la Vida y de la Paz, al Dios del Perdón y de la Reconciliación para practicar la venganza y la violencia -en el caso que nos ocupa, contra las mujeres-.

El cristianismo y algunas tradiciones islámicas tienden a defender la superioridad del varón sobre la mujer, apoyándose en tres presupuestos: a) la creación del varón antes que la mujer, surgida de una costilla del hombre, lo que le hace ontológicamente inferior; b) la responsabilidad de la mujer en el primer pecado, que provoca la expulsión del paraíso; c) la tarea auxiliar de servir al varón que se le asigna a la mujer y, en consecuencia, el carácter instrumental de su existencia.

El recurso a la hermenéutica crítica, de la sospecha, desde la perspectiva de género, vacía de contenido esos tres mitos o principios fundamentales, que están grabados en el imaginario religioso de los creyentes, en sus predicadores y sus teólogos, en sus instituciones, y les niega toda legitimidad.

En su libro pionero *La Biblia de las mujeres*, la teóloga católica norteamericana Elisabeth Cady Stanton establecía ya en 1895-1898 los principios de una nueva hermenéutica de los textos fundantes del cristianismo y del judaísmo, válidas también para el islam: es la hermenéutica de la sospecha, que cuestiona el contexto patriarcal, el lenguaje patriarcal, el contenido patriarcal, las traducciones patriarcales y las interpretaciones patriarcales de la Biblia. La Biblia, aseveraba Cady Stanton, es libro escrito por varones que ni han visto a Dios ni han hablado con él. La hermenéutica de la sospecha de Cady Stanton ha sido retomada por las teólogas feministas del siglo XX con la lectura de los textos bíblicos desde la perspectiva de género, que contempla dos momentos metodológicos: el de la deconstrucción y el de la reconstrucción.

La lectura de los textos fundantes del cristianismo y del islam desde la perspectiva de género lleva derechamente a superar el patriarcalismo en la organización de ambas religiones y el androcentrismo en su pensamiento teológico. Creo llegado el momento de establecer una alianza, tanto en el campo de la investigación como en el de la estrategia, para poner las bases de una teología islamo-cristiana feminista que recupere las tradiciones bíblicas y coránicas emancipatorias de las mujeres y de los sectores excluidos, les devuelva su dignidad humana y les reconozca como sujetos políticos en la sociedad y sujetos religiosos en sus respectivas comunidades de fe, con plenitud de derechos, sin discriminaciones por razones de género, etnia, clase o cultural.

<sup>1</sup> Cf. R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983; L. Maldonado, *La violencia de lo sagrado. Crueldad "versus" oblatividad o el ritual del sacrificio*, Sígueme, Salamanca, 1974.

<sup>2</sup> Cf. M. Gandhi, *The Message of Jesús Christ*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay, 1963; J. Jesudasan, *A Gandhian Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1984.

<sup>3</sup> M. Gandhi, *Mi vida es mi mensaje. Escritos sobre Dios, la verdad y la no violencia*. Introducción y edición de John Dear, Sal Terrae, Santander, 2003, p. 63.

<sup>4</sup> Jomeini, *Islam and Revolution: Writing and Declarations of Imam Khomeini*, Mizan Press, Berkeley, 1981, p. 120.

<sup>5</sup> Cf. R. Hassan, "Las mujeres en el islam y en el cristianismo": *Concilium* 253 (junio 1994), pp. 39-44.

<sup>6</sup> Ediciones Cátedra, Universitat Valencia, Instituto de la Mujer, Madrid, 2000.

<sup>7</sup> Un ejemplo de esta hermenéutica son los libros de Fátima Mernisi, escritora marroquí y profesora en el Institut Universitaire de Recherche Scientifique de la Universidad Mohamed V de Marruecos, especializada en el estudio de la condición femenina en las sociedades musulmanas; entre sus obras, cf. *Marruecos a través de sus mujeres*, Ediciones del oriente y del mediterráneo, Madrid, 1998; id., *El harén político. El profeta y*

*las mujeres*, Ediciones del oriente y del mediterráneo, Madrid, 2002, 2ª ed., obra en la que investiga los orígenes del islam en busca de las causas de la actual misoginia en las sociedades musulmanas.

**Juan José Tamayo es Director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones "Ignacio Ellacuría", de la Universidad Carlos III de Madrid.  
Texto al seminario "An Ecumenical and Interfaith Perspective for the European Union :a challenge to create new north-south relations and alternatives to violence and war", promoted by Pax Christi UK, Pax Christi Italy, "Noi Siamo Chiesa" Italy, European Network on the move, Iglesia de base de Madrid, CIMI (Conferenza degli Istituti missionari in Italia). European Social Forum, London 16 October 2004.**

## APENDICE TEXTO 2

### BUDISMO VERSUS ISLAM

El Budismo no es un hecho remoto. Ha acabado de afincarse en Occidente gracias al Dr. Suzuki y al Dalai Lama. Uno ha dicho lo que Occidente necesitaba oír y el otro lo que quería oír, y entre ambos han seducido a unos cristianos que se debatían entre la ausencia de mística y el tedio del rito. El Budismo ha entrado de lleno en la sociedad anglosajona y ha tomado las casas de ejercicios espirituales de las órdenes religiosas católicas sin que Roma haya podido evitarlo. El Budismo, que ya devoró al Shinto en Japón, al Taoísmo en China y al antiguo animismo tibetano, ya está dentro de la Iglesia y de la sociedad evangélica. Ya es sólo cuestión de tiempo. Porque una pobreza metafísica y una inexistente mística como hay en el Cristianismo no pueden combatir con lo que nos traen los heraldos del Buda.

Desde el punto de vista islámico, que tradicionalmente ha combatido la racionalidad occidental en el método ascético sufi, se ve con asombro cómo un público occidental familiarizado con la crítica actual a la razón ilustrada nos trata de presentar el zen cual héroe tras la batalla, como si el método pedagógico de la cesación del discurso lógico fuese un hallazgo del zen. Hay diálogos de maestros sufis con sus discípulos absolutamente idénticos a los que nos plantean los *mondó*. Véase, por tomar un ejemplo, esta breve narración:

“En cierta ocasión, alguien preguntó a un sufi ‘¿Qué significa que Allah pueda causar daño?’. El *shajj* cogió un palo y le dió en la cabeza, diciendo: ‘Esto significa’ ”.

Y hay preguntas de maestros que son en sí un *koan* cuya resolución por parte del discípulo les hubieran podido granjear la sucesión en la *sílsila* en caso de estar el maestro agonizante:

“*Sheyj al-`Alawi* puso a un discípulo a meditar sobre Allah y, pasado algún tiempo, fue a preguntarle: “¿has llegado al fondo de Allah?”. A lo que el discípulo contestó ‘Ni Allah es capaz de llegar a su propio fondo’ ”.

Incluso si reconociéramos al zen una mayor insistencia en el método que trata de destruir la lógica para acceder al Misterio, nosotros consideramos que el precio que el método zen nos quiere hacer pagar para conseguirlo es muy alto: por una parte, dejar atrás la palabra, abortar el lenguaje, ya que el zen es cultura de silencio; por otra parte, que, cuando no hay lenguaje, el ejercicio de la autoridad es aún más contundente, así que estamos de nuevo en el tema del poder de los que monopolizan el conocimiento espiritual. Nosotros reivindicamos el diálogo humano que no se base en la afirmación de poder alguno y afirmamos que, donde hay un ejercicio de autoridad, no hay experiencia de Allah, no hay experiencia de *rahma*. Para nosotros, la expresión humana, el diálogo, es tan esencial como la búsqueda del sentido, y la lógica griega tan perversa como el poder de las castas sacerdotales.

En el presente ensayo trataremos de exponer con cierto método *-insha Allah-* las razones por las que consideramos que nuestro modo de concebir la espiritualidad es más acertado, más humano y más dulce que el que propugna el Budismo:

Ante todo, el sentido de la vida humana en el Budismo está fuertemente teñido de pesimismo por la caducidad de las cosas porque no se comprende el sentido del tiempo tal como lo hace el pueblo semita. Sólo el pueblo semita intuye que el tiempo del que hacemos cómputo no es el tiempo real. Tiempo real es sentir el paso del tiempo, sin duda, pero no sentirlo desde el hombre (a lo budista) como deterioro, finitud, transitoriedad, muerte, sino sentirlo desde Allah, como realización, posibilitamiento, emergencia al ser, cumplimiento. El tiempo desde la divinidad es el que va posibilitando cosas; el tiempo desde nosotros es el que deteriora las cosas. Cualquier pretensión de aislar el tiempo de la divinidad es hacer del tiempo la cárcel de la vida humana. Tratar el tiempo como realidad que te circunda y dentro de la cual tú tienes lugar es encarcelarte en él, someterte a la tristeza de que lo real sea la muerte constante de todo a tu alrededor. Dicha visión -típica del Budismo- de la caducidad de las cosas, que impregna de tristeza la vida del hombre, se supera comprendiéndote fuera del tiempo-cómputo y esto se hace siempre que te abandones a tu sensación de las cosas. ¡Déjate sentir y te liberarás de juzgarlas como efímeras y descubrirás en tu placer la eternidad que vas buscando! Porque la eternidad propia del hombre es el amor a lo efímero.

El sentimiento angustiado de lo efímero del mundo, de lo caduco de todo, es una experiencia cobarde de la vida porque se niega a vivirla desde Allah, es decir, vivirla con plenitud, vivirla hasta el límite. Esto es lo que lleva a quienes viven así a la melancolía del sinsentido del paso del tiempo; si comprendieran que el tiempo realiza a Allah, vivirían cada acción como un milagro y no como una pérdida de lo anterior. El Budismo es el existencialismo oriental: no quiere las respuestas del sentido propias de lo humano, aunque su percepción de lo caduco es incuestionablemente humana; "el tiempo es fugaz" se siente desde la mera materialidad pero no desde la comprensión del sentido de lo material; el budista organiza su quehacer en el mundo ateniéndose a lo que tiene, y lo que tiene es una conciencia de lo efímero que trata de superar desapegándose de las cosas, cuando lo que debería de hacer es entregarse hasta la muerte en el amor a las cosas. *A aquel que no le importe perder su vida, la encontrará; el que quiera conservarla, la perderá*, dijo Isa (a.s.). Si amas lo efímero, vives, doliéndote si quieres, pero vives, y contigo vive Allah que es pura pasión; si te desapegas de tus afectos, mueres, mueres sin dolor si quieres, pero mueres, y contigo no se realiza Allah. Porque Allah sólo sucede en el amor por la existencia.

El budista se queda en el horror de tener conciencia; en el vértigo de verse separado del Todo. El semita le da su cumplimiento a esa conciencia, conociendo que para Allah es esencial el sentimiento del hombre de separación de la Naturaleza que le rodea.

En efecto, el hombre *sufre* -como sospecha el Budismo- *porque espera*, y espera porque se considera un 'yo' distinto de lo exterior. Así que el Budismo arremete contra el 'yo' declarándolo completamente ilusorio. El 'yo' no es -según él- una fantasmagoría, una ilusión, como no es un teatro sin sentido la aparición de la vida del hombre en el escenario de la Creación. La Creación es esencial a Allah y el hombre es esencial a la Creación. La idea del hombre de *sentirse algo diferente del resto* es tan real como la mera materialidad del mundo o la ley interna de todos los seres. El 'yo' no es ni la monolítica realidad con que trabaja el capitalismo occidental ni la ilusoria realidad de las religiones nacidas en la India. El 'yo' es un marco de transformación donde es posible la realización de Allah. Allah no es al margen del mundo y al margen de nuestra libertad. Allah no es un ser impuesto; ni siquiera es un ser. Hasta ahí podría haber acuerdo con el Budismo. Pero el Budismo no comprende el sentido del miedo del hombre a la libertad cuando se ve separado del Todo

y, asimismo, comparte el sentimiento de las religiones de que toda individualidad es el efecto de una culpa. Es por eso que el budista pretende deshacer el motivo del sentimiento de la culpa: la individualidad. Con carácter previo a la conciencia no había conciencia de dolor (aunque sí había dolor), de modo que la emergencia de la conciencia es constatada como una memoria de dolor: El sufrimiento propio de lo humano es la memoria de lo sufrido y el temor de lo que podemos sufrir, y este sufrimiento surge de *saberse algo*. El Budismo se equivoca entendiendo que hay que ir en la dirección contraria a la vida - retrotraernos al estado preconsciente (útero/Paraíso)- para evitar el dolor. Lo que hay es que cumplir el sentido del sufrimiento amándolo todo a nuestro alrededor. El sufrimiento de la conciencia tenía sólo un sentido: la existencia del amor. El budista amortigua el dolor de la conciencia y niega la individualidad; el musulmán acepta feliz el placer, desde luego, pero para él el placer no es la medicina de la individualidad, sino el privilegio dado al hombre para que éste cumpla con los fines de la Creación: realizar a Allah, hacer *tawhid*.

El Budismo parte de la base de que el hombre es una realidad ya; constata que en su vida hay sufrimiento y placer, y trata de eliminar su sufrimiento amortiguando su esperanza de placer. Nosotros hemos descubierto la experiencia de placer y dolor como el espacio de encuentro con nuestro Señor, quien despierta nuestras ansias y nuestros miedos, y no renunciamos al dolor y al placer a cambio de *nirvana*, ya que para nosotros la paz pertenece a Allah y la hacemos posible nosotros con nuestras emociones. La naturaleza humana no es en presente, nunca ha sido presente (como tampoco ha sido en pasado). Es un logro futuro. El Budismo, inhibiendo la necesidad del hombre de romperse contra los acontecimientos, deja al hombre en sus límites actuales: un preso narcotizado que no acusa el dolor de su encierro. Pero nosotros intuimos con fuerza que el hombre es una naturaleza futura. No somos hombres, no somos nada más que un proyecto, una posibilidad de ser hombres que no tiene el resto de lo creado.

El Budismo opera sobre el hombre evitándole el dolor, aunque sea restándole del placer, y la apuesta puede resultar tentadora. Para nosotros, sin dolor no hay realización y sin placer no hay vida. El Budismo no mira el hombre como parte de un proceso cuyo final es el futuro, sino como el fruto de una evolución que tiene su culmen en eso que somos. El sentido del paso de la materia a la vida y de la vida a la conciencia no es que el hombre se evite el dolor y niegue su placer; el sentido del hombre es sufrir la metamorfosis que sufrió la materia cuando pasó a ser vida, y la metamorfosis que sufrió la vida cuando pasó a ser conciencia. El hombre no es todavía. Es loable la intención del Buda de evitar el dolor del hombre pero carece de sentido como carecería de sentido tratar de que una serpiente no sufriera la muda de piel, que un niño no sufriera la salida de los dientes, o una semilla no sufriera el pudrimiento en la tierra que genera el futuro árbol. El hombre debe gozar siempre que pueda, y debe sufrir cuando le sea inevitable porque *realizarse* -cualquier sentido que pueda tener esta palabra- tendrá que ver con *sentir*, con sentirlo todo, sentirlo todo en cada instante.

Asimismo es un valor positivo del pensamiento islámico sobre el Budismo nuestro compromiso radical con la pobreza material. No obstante, sabemos que es sólo cuestión de tiempo que el Budismo prepare el asalto al Tercer Mundo, y sabe que para ello debe expresar en términos metafísicos un compromiso claro por solucionar la situación de miseria material. Tras el *Hinayana* hindú ('Pequeño Vehículo') y el *Mahayana* ('Gran Vehículo') -cuya expansión fue de China a Occidente-, el Budismo prepara su 'Vehículo Universal' invitando para ello a territorios que viven en condiciones infrahumanas y que no pueden contentarse con la doctrina cristiana de la resignación ni con la doctrina del



Budismo clásico del adiestramiento en la superación del dolor. El Budismo sabe que debe mutar para hacerse con el Tercer Mundo y esta mutación es una metafísica del compromiso con las situaciones de injusticia social que, por cierto, se ensaya actualmente en Corea.

El por qué de la buena acogida del Budismo en las naciones capitalistas es claro. El Budismo es la otra cara de la misma moneda. El Capitalismo cloroformiza al hombre rodeándole de un confort del que no explica su procedencia; el Budismo actúa sobre esos integrantes del Sistema a los que no se les ha acabado de narcotizar y siguen buscando inquietos el sentido de la existencia. A éstos el Budismo les calma convenciéndoles de que no tienen que hacer nada especial, que deben seguir en su sitio y buscar la paz frente a las circunstancias adversas. Para un Islam que exige la desestabilización de 'las estructuras de lo injusto', el Budismo es algo más que un cómplice del Sistema. El Capitalismo te susurra: "No importa a dónde vas... ¿No te das cuenta de que eres el que va más rápido?"; el Budismo te insinúa: "No tengas miedo al futuro; sólo hay presente". Ciertamente la trascendencia es pura cuestión de presente, pero nuestra acción presente se proyecta y transforma el futuro. Queremos aclarar una cuestión: que el Budismo ubicado en una sociedad tradicional sea una bendición para el género humano, no quiere decir que el Budismo ubicado en una sociedad capitalista no sea utilizado como un instrumento más de los opresores: como una segunda anestesia para aquellos elementos más fuertes que se hayan resistido al *soma* del Sistema, a la droga de la vida sin conciencia. "¿No te vale con disfrutar del confort para olvidarte del sentido de las cosas? - parece decirnos el Sistema-. Pues ponte en manos del Budismo que te sosegará y te hará sentirte en una vía de trascendencia sin desubicarte de tu sitio de consumidor-productor y sin que la emprendas contra el Capital".

De hecho, el Budismo limpia la basura del Capitalismo; reubica las piezas que están a punto de saltar. La denuncia desde la revelación semita es tajante: el hombre debe realizarse porque el mismo Allah se realiza; el hombre debe *hacerse* liberándose de toda estructura de poder, porque el mismo Allah se te da entero a cambio de nada y –como dicen los sufis- *"gobierna el mundo sin rozarlo"*.

### **APENDICE TEXTO 3**

#### **AL ORIENTE DEL ISLAM**

Houri preguntó a Mansur Escudero por qué prácticamente todos los musulmanes españoles tenían de libro de cabecera el Tao-te-king, y Mansur le contestó: "Islam es el Oriente que puede vivir un occidental". (Los maestros desconcertantes 21)

Muhámmad —que la paz de Al-lâh sea sobre él, y Su salat— no se presentó como el portador de la única religión verdadera, excluyendo a todas las demás, sino como un Mensajero más entre los muchos enviados por Al-lâh a la humanidad. La universalidad del fenómeno profético es central a la concepción de la historia de la humanidad tal y como se desprende del texto qur'ánico. Los musulmanes sabemos que "todos los pueblos han tenido sus profetas" y no podemos limitar el fenómeno universal de la profecía a una tradición determinada, y menos a eso que los orientalistas han clasificado como "tradición monoteísta".

Al romper con los parámetros de la linealidad —a favor de una concepción orgánica de la historia—, se nos descubre un mundo de relaciones entre el Islam y las religiones orientales mucho más sutiles que no las que podríamos establecer entre el Islam y el cristianismo, por ejemplo. Es curioso que el hecho de compartir a figuras como Cristo —*'alâihi s-salâm*— pueda ser más un motivo de distancia que no de acercamiento. Al intercambiar opiniones sobre la "naturaleza de Cristo" nos situamos en el terreno de la discusión doctrinal y teológica, del cual poco podemos esperar. Las distintas concepciones formales sobre algo común nos separan, cosa que no sucede cuando consideramos el encuentro entre tradiciones aparentemente dispares desde el punto de vista de aquello que la experiencia nos ofrece.

La larga historia del Islam en su encuentro con otras tradiciones no puede ser reducida a un artículo sin hacer el más absoluto ridículo. La infinitud de contactos no se ha producido en el orden de las ideas sino en el del contacto humano, refractario en muchos casos a una explicación concreta. Hay que decir, como es costumbre, que la intención de quien escribe es tan solo abrir puertas, esbozar un tema inabarcable, etc., pero también afirmar que hablar del Islam, del sometimiento a la Realidad Única, es situarse en la perspectiva del encuentro.

Actualmente se están realizando diferentes acercamientos entre el Islam y otras tradiciones como el Zen y el Budismo, como también hacia la mística judía y la cristiana, el las cuales se ha rebasado el marco doctrinal hacia la fuente de todo lo creado. Dirigiendo nuestra mirada a Oriente, sentimos que el *Tawhîd* tiene que ver con el *Tao*, y no con el monoteísmo. El sentido de Unicidad está en el centro de todas las cosmologías tradicionales, la interrelación de todos los seres en el vértice absoluto, la Unicidad sin fin de lo existente.

Algunos comentaristas indios musulmanes —como Abu'l Kalam Azad en el siglo XX— han considerado que el profeta Dhu'l Kifl, mencionado en Qur'án 21;85 y 38;48, era el Buda de Kifl —¿contracción arabizada de Kapilavasta?—, y el árbol de la sura 95; 1-5 ha sido asimilado al árbol bajo el cual Buda recibió su iluminación. Recuérdese que el denominado "Loto del Límite" fue visto por el Profeta Muhámmad —paz y bendiciones— durante el Viaje Nocturno (*Mi'râj*), y señala la cima del universo creado, lo cual da una idea del respeto que algunos musulmanes han mostrado por Buda, *'alâihi s-salâm*.

En 663, los musulmanes llegaron a Bactria, donde estaba situado el gran monasterio budista de *Nava Vihara*, en Balkh. Se permitió a los seguidores de todas las religiones seguir con sus prácticas. Aunque muchos budistas se reconocieron musulmanes, otros aceptaron el estatuto de *dzimmies* (minoría religiosa). Nava Vihara —que significa "nuevo monasterio" en sánscrito— permaneció abierto como centro de estudios y lugar de peregrinación, tal y como nos relata Kermani en una descripción conservada en el Kitab al-Budan de al-Hamadhani, escrita entrado el siglo décimo d.C. Kermani describe el templo y sus actividades mediante analogías con las prácticas islámicas, comparando Nava Vihara con la Ka'aba, como lugar de peregrinación. Explica que en el centro del templo existe una piedra cúbica cubierta con telas, y como los devotos budistas la circundan y se postran. Alexander Berzin resume así las descripciones de Kermani:

La piedra negra a la que se refiere es la plataforma que sostiene al Buda sentado, como es corriente en los templos bactrianos. Los vestidos que la cubren están en concordancia con la costumbre irania de mostrar veneración... La descripción de Kermani es una muestra de la actitud abierta y respetuosa de los árabes omeyas en su intento de comprensión de las religiones no-musulmanas, como el budismo, que fueron encontrando en los territorios conquistados.

En Balkh los musulmanes crearon un nuevo centro de estudios: matemáticas, medicina, astronomía, astrología y alquimia: todas las ciencias del momento. Tal y como relata Henry Corbin:

Todo lo que Balkh había recibido en el transcurso de los tiempos de la cultura griega, budista, zoroastriana, maniquea, cristiana, nestoriana, sobrevivía allí... Desde la mitad del siglo VIII, astrónomos y astrólogos, médicos y alquimistas, se pusieron en marcha, desde numerosas ciudades, hacia el nuevo hogar de vida espiritual creado por el Islam.

(Historia de la filosofía islámica, ed. Trotta, p. 35.)

Llegando a la India, sentimos de inmediato que el *Tawhîd* está mucho más cerca la escuela *vishnuísta* que del Cristianismo trinitario. Como nos recuerda Seyyed Hosein Nasr, "*cuando los musulmanes llegaron a la India llamaron al hinduismo la religión de Adán y, un Shayj tan respetado como Mirzâ Mazhar Jân Jânân consideró a los Vedas como libros inspirados divinamente*" (S.H. Nasr, *El Islam y el encuentro de las religiones*). Otros autores identificaron las palabras Brahmân con Ibrahim de un modo espontáneo, llegando a pensar el hinduismo como una tradición primordial, y la India el lugar del cual el propio Ibrahim era originario. Eso está contemplado en el *Tahqiq mâ li'l-hind*, la obra sobre la India de Bîrûnî, entre otros.

Claro que las relaciones entre musulmanes e hindúes no fueron siempre buenas. Bîrûnî llegó a la India y escribió sobre ella, pero lo hizo como miembro del séquito de Mahmûd de Ghazna en su invasión salvaje. Tras la realidad de dos ejércitos en la batalla existe un motivo de encuentro que a veces se mantiene *oculto*, pues ha sido deliberadamente no escuchado. Hoy en día, como antaño, aquellos que representan a unos poderes que anhelan el enfrentamiento ponen sus medios en resaltar los aspectos más sangrantes de la historia, olvidando las más de las veces que la historia es la propia expansión del desencuentro.

Citamos a Helmuth von Glasenapp:

Característico de este periodo [siglos XIV-XVI] es el hecho de que... la relación entre los hindúes y los musulmanes había mejorado tanto que entre los fieles de una y otra religión no solo se formó un soportable "modus vivendi" sino que surgió la necesidad de

comparar entre sí ambas formas de creencia y comprenderlas como formas diversas de monoteísmo místico.

*La filosofía de los hindúes*, ed. Barral, pág. 102.

Uno de los representantes memorables de este periodo es el gran poeta Kabir (1440-1518), el cual en sus poemas escritos en hindi popular unió las concepciones de la metafísica popular *vbishnuita* con doctrinas sufíes. Se dice que fue discípulo de un sufí, Shaikh Taqqi, y después de un místico hindú, Râmânanda, lo cual puede servirnos de muestra de lo que puede suceder en un mundo abierto como es el de la India:

Los dioses están hechos de piedra;  
el Ganges y el Jumna son agua;  
Râma y Krisna están muertos;  
no existe clan ni casta en el vientre materno...  
Si vuestro dios hubiera deseado la circuncisión,  
os hubiera enviado circuncidados al mundo...  
Oh Maulvi, ¿qué libros estás explicando?  
Charlas y parloteas día y noche,  
pero no has encontrado la religión verdadera.  
Mirad en vuestro corazón;  
ahí encontraréis a Allâh y a Râma.

Otra cita, de Ainslie T. Embree y Friedrich Wilhelm:

La importancia de la influencia islámica en la vida devocional hindú no se encontrará en la creación de nuevos movimientos, sino en la respuesta que engendró. Este fenómeno está claro en las enseñanzas de los tres poetas santos que vivieron al final del siglo XV, Kabîr, Guru Nânak y Chaitanya. Sus enseñanzas nos indican que la presencia islámica había impuesto en la India una conciencia de las diferencias religiosas que dio a su historia religiosa una nueva dimensión. Kabîr y Nânak intentaron incorporar algunas concepciones islámicas dentro de una estructura metafísica que era esencialmente hindú; Chaitanya reafirmó los valores más peculiares del hinduismo, deseando proteger la herencia religiosa hindú de la amenaza que para ella representaba el Islam.

(*India. Historia del subcontinente*, Historia Universal Siglo XXI, 17, Madrid, 1987)

Uno de los signos culturales de la interacción entre el hinduismo y el Islam nos la da la palabra árabe *faqir* —literalmente "pobre"—, tan usada por los sufíes, y que ha pasado a designar en el subcontinente indio a todos aquellos que han renunciado al mundo de las apariencias. Los ulemas musulmanes durante el periodo mogol calificaron a los hindúes como *ahl al-kítâb*, gentes del Libro, pertenecientes a la cadena de profetas que se inició con Adán.

La palabra *yoga* significa unidad, y proviene de la misma raíz que la palabra cónyuge, esposo. Se trata de un método para lograr el reposo total en lo Absoluto, la pacificación del hombre en la Unidad sin fin de la conciencia. Dicho reposo se consigue, según el *Yogasutra de Patanjali*, "parando la actividad de la mente". Actualmente se están realizando diferentes acercamientos entre el Islam y tradiciones como el Zen o prácticas milenarias como el Chi Qong o el Tai Chi, caminos hacia la unicidad que ponen énfasis en la práctica física para lograr el desapego. Entre los sufíes, prácticas relacionadas con el recuerdo (*dikra*) y la respiración consciente (*hosh dar dam*) son habituales. Uno de los grandes *Shayjs* de la *tarîqa* Naqshbandi, dul Khaliq al-Ghujdawani ha dicho:

El seguidor sabio debe estar atento a su respiración, que entra y sale, con lo cual mantiene siempre su corazón en la Presencia Divina. Cada respiración que es inhalada y exhalada con Presencia esta viva y conectada con la Presencia Divina. Cada respiración inhalada y exhalada con desatención está muerta, desconectada con la Presencia Divina.

El control de la respiración, de la repetición de "mantras", del samâ' —audición o armonía en árabe—, de la embriaguez mística... son practicadas por musulmanes desde hace ya más de un milenio, y a través de ellas el Islam se relaciona más con las "religiones orientales", —que ponen su énfasis en la corporalidad y no separación entre espíritu y materia— que con el "monoteísmo", pues éste es una doctrina que poco tiene que ver con el sentido de Unicidad central a todas las cosmologías tradicionales.

Los primeros musulmanes llegaron a China en tiempos de la Dinastía de Tang en 651, diecinueve años después de la muerte del Profeta Muhámmad, paz y bendiciones. Aunque el Islam se introdujo en el extremo oriente principalmente a través del comercio, hay que notar las alianzas entre los emperadores chinos con el califato abbasí. En el 758 d. C., el emperador chino solicitó al califa de Bagdad su ayuda, por lo que recibió un ejército de 20.000 hombres para combatir una rebelión en Lushan. Estos musulmanes se quedaron en la región del noroeste, dando lugar a diversos asentamientos. Desde entonces puede hablarse de un flujo migratorio constante. La historia del Islam en China en esta época, y su convivencia con el budismo chino y tibetano, guarda numerosos tesoros que nos son desconocidos.

Según el historiador del budismo Alexander Berzin, la propia dinastía Yuan, que derrotó a los mongoles en el siglo XIV, desciende de los musulmanes Hui. Decretó la libertad religiosa para los musulmanes, aunque con la obligación de hablar la lengua del imperio y vestir según las costumbres chinas. Eso —sumado a la doble destrucción operada por las cruzadas y por los mongoles, y el consiguiente desmembramiento general del mundo islámico—, condujo a una pérdida de las raíces. Sin embargo, y debido a que los gobernadores Yuan de Yunan eran generalmente musulmanes, el islam se asentó plenamente. La dinastía Manchú Qing (1644-1922), por oposición a sus predecesores, realizó una encarnizada persecución del islam. Entre 1648 y 1878, más de doce millones de Hui y musulmanes de Uighur fueron martirizados en diez levantamientos infructuosos contra la opresión de Qing. La historia del Islam en la China a partir del siglo XVII está teñida de sangre: "*Centenares de miles de personas han dividido su propia historia según las generaciones de murshid [mártires]*" (Zhang Chengzhi, *Historia del alma*, en Verde Islam nº 13).

Según Françoise Aubin, en *Las sendas de Al-lâh*, los creadores del Islam literario en la China de los siglos XVII y XVIII fueron productos típicos del final de los Ming y el comienzo de los Qing: eruditos de cultura neoconfuciana, un confucianismo orientado a la introspección y caracterizado por una renovada reflexión metafísica. Como devotos musulmanes, en virtud de una ascendencia de Asia central y Oriente Próximo que pretendían remontar hasta el Profeta, añadieron a su bagaje cultural, además de la lectura del Qur'án y los *hadices* en lengua original, varias obras fundamentales de sufismo en lengua persa, sobre todo las del poeta Yami (1414-1492). La destrucción de las grandes bibliotecas de Irán, de Iraq y de Siria y de los grandes centros culturales del mundo tradicional islámico cortó el flujo intelectual hacia la China. La formación de los eruditos musulmanes se completaba con las lecturas asequibles de la época: los clásicos del confucianismo que propugnaban la rectitud moral, los comentarios neoconfucianos que glosaban sobre el perfeccionamiento, los *sutra* búdicos dirigidos a la salvación del alma y las meditaciones taoístas sobre la ilusión del mundo material.

El lenguaje neoconfuciano no era más que un instrumento al servicio del mensaje místico. La unión final del individuo con el Uno-Único, verdadera «vuelta al origen», requiere el paso por tres sendas: *tao* —la misma palabra con la que los occidentales han acuñado la denominación de «taoísmo»—, también llamadas «vehículos» —al igual que el budismo, propagado por el Gran Vehículo, el *Mahayana*, y el Pequeño Vehículo, el *Hinayana*. Es decir, que el aspirante al éxtasis, partiendo de la Senda de la *sharī'a*, enseñada en las mezquitas de barrio y de pueblo, por aquilatamientos y profundizaciones sucesivas, pasa por la «Senda media», la de la *tariqa* o cofradía, profesada por un maestro, para llegar a la «Senda última» o *haqiqa*, la Verdad trascendental, reservada a unos pocos elegidos. Para llegar hasta allí se recomienda el ascetismo y la recitación del *dhikr*, con una disciplina física rigurosa y, a medida que nos adentramos en el siglo XIX, se propugna la a un director espiritual.

Podríamos extendernos sobre los contactos entre los musulmanes y las tradiciones de la antigua Persia: Zoroastrismo, Mazdeísmo, incluso con el Maniqueísmo. Ibn Sab'īn de Murcia hizo remontar los *isnād* (cadenas proféticas) hasta Hermes, identificado con Idrīs, *'aleihi sallem*. Hermes era uno de los cinco grandes profetas de la tradición maniquea, y de ahí pasó a la profetología islámica, una consideración que entronca con la tradición gnóstica cristiana, y con la de los llamados sabeos de Harran, que también son considerados como gentes del Libro (Qur'án 2;62, 5;69 y 22;17). El gran filósofo al-Kindī se refiere al *Poimandres* —en el cual Hermes enseña a su hijo los misterios de la trascendencia divina—, para afirmar que él, como filósofo musulmán, no lo hubiese podido expresar mejor (Henry Corbin, *Historia de la filosofía islámica*, ed. Trotta, p. 124).

Con todo esto quedará claro el por que nos negamos a clasificar el Islam como una de las "tres religiones monoteístas": por considerar que dicha clasificación atenta contra el sentido de la universalidad contenidos en el Qur'án y la Sunna de Sidna Muhámmad, que la paz de Al-lâh sea con él, y Su salat. La tradición del Islam es universal, y vemos como hoy en día se establecen nuevos lazos con las religiones de la América pre-colombina, con las de Malasia, del África negra, etc. eso depende de cada lugar, de cada situación, de cada recepción de la Palabra, sin un control central sino de un modo espontáneo e imprevisible.

### **Interacción**

Ese espíritu universalista se manifiesta en la constante interacción al cual el Islam se ve abocado. La historia del Islam es una prueba contundente de que esto es así. Históricamente cada pueblo ha hecho suyo el Mensaje según sus condiciones. Mientras los musulmanes han sido conscientes del Tawhīd (es decir: mientras han sido musulmanes), no han tenido necesidad aculturizar, colonizar ni destruir otras culturas, porque cada una de ellas encuentra un nexo común en la universalidad esencial de la Palabra revelada. Eso nos permite hablar de un Islam Tamazight, de un Islam wahhabi, de un Islam africano, de un Islam modernista... sin dejar de considerar que el Islam sigue siendo uno en sus prácticas formales y en su médula profunda.

Incluso estas clasificaciones son más amplias de lo que deberían. Hablar de un "Islam africano" es hablar de los mil modos en que el Islam es adoptado por diferentes pueblos, creando una variedad embriagadora, uno de los más bellos reflejos de la actividad de Al-lâh en el mundo, de la abundancia de una Creación que se desborda minuto a minuto en nuevas creaciones, con el permiso de Al-lâh, garantizando una existencia libre de todo dogmatismo, de toda religiosidad preconcebida.

Hoy en día, en países como Senegal o Ghana, algunos *Shayjs* ejercen como curanderos: son los mismos curanderos de la tribu que han adoptado el Islam como una

profundización en su creencia, sin sustitución ni usurpación cultural alguna. Los ritmos tradicionales se Islamizan, dando lugar a nuevos modos de recitación, a nuevos colores y tonalidades. Hemos visto fotografías de mujeres africanas realizando la *salat* comunitaria con los pechos descubiertos. En un país tan tradicionalmente islámico como Marruecos existe una *taríqa* en la cual sus miembros escogen un animal totémico al que imitan en ciertas ceremonias. También en Asia existen este tipo de prácticas sincréticas, aunque a algunos ulemas *salafis* les escandalice. Los *fuqara* de la *Taríqa rifaiya*, presente desde Indonesia hasta el Magreb y conocidos como "derviches aulladores", realizan prácticas de origen dudoso —¿hindú, mongol o chamánico?—, tales como masticar vidrios y atravesarse el cuerpo con hierros. Nosotros no juzgamos ni para bien ni para mal muchas de estas prácticas, simplemente damos constancia de una multiplicidad de formas que emanan de la misma Palabra creadora. Hoy en día los indios sudamericanos se acercan al Islam con otro talante, como una vía de preservar sus respectivos modos de vida, dotándoles de una fuerte estructura protectora frente al avance de la maquinización y el desarraigo. Precisamente el Islam es lo que posibilita mantenerse a los pueblos fieles a sus tradiciones en un mundo en el cual la aculturación es una constante amenaza.

Lo mismo nos sucede a muchos occidentales, que descubrimos a través del Islam lo más valioso de nuestra cultura, recuperando la historia borrada a sangre y fuego de la disidencia y la herejía. Muchos musulmanes occidentales se consideran herederos del espíritu científico y abierto del humanismo ateo en su lucha contra la tiranía. A través del Islam hemos recuperado —*jal-hamdulil-lâh!*— la figura profética de Ísa, '*alâihi s-salâm*, para descubrir el Islam como la "*superación del nihilismo platónico-cristiano*" anunciada por pensadores como Martín Heidegger. Toda la historia de la iglesia católica se nos presenta como un inmenso velo tendido para extirpar de nuestras vidas el espíritu de Cristo, el Ungido, signo de una Palabra siempre renovada, refractaria a todo dogmatismo. Muchos afirmamos "la muerte de dios" como liberación de esa mentira. ¿Es el Islam que vivimos una religión semita? En absoluto. Que utilicemos el árabe para la *salat* o como nexo de unión con el conjunto de la *ummah* no nos convierte en semitas. Para nosotros la expresión "revelación semita" da un carácter racial a la revelación. No existe semejante categoría, sino incontables revelaciones en incontables lenguas no clasificables por categorías humanas, que se proyectan en cada situación determinada de un modo irrepetible.

El *Qur'án* es la revelación del *Dîn* de Al-lâh, de un modo de vincularse rectamente al Absoluto. El mensaje del Islam es universal y va destinado a toda la humanidad, no a los pueblos semitas o a los árabes en exclusiva, siendo en este caso la lengua árabe el vehículo para la revelación, un nexo de unión, un instrumento. Es evidente que Al-lâh, para comunicar Su Palabra a los hombres, debía usar una lengua determinada, pero eso no quiere decir que Al-lâh hable árabe o una lengua semita, o que Su mensaje se haya revelado en un solo punto geográfico. Al revés: todos los pueblos de la tierra han recibido el *Qur'án*, la llamada a retornar al *Dîn* primigenio. Todos los hombres tienen la memoria de ese origen increado, para el cual el *Qur'án* sirve de recordatorio. Por su carácter universal el Islam tradicional no tiene la tentación de imponer unas estructuras de poder o de sustituir las creencias de las sociedades a las que va llegando, sino que se imbrica con ellas de un modo casi promiscuo, dotándoles de una base más amplia a través de la cual la conciencia puede desarrollarse libremente.

La revelación es inclasificable, lo cual puede desesperar a ciertas mentalidades, del mismo modo que hoy en día algunos se quejen de que no encuentran fácilmente un "interlocutor válido" para el diálogo islamo-cristiano y similares. Eso es así porque el

Islam no tienen representantes, pues no es una institución sino una vivencia. ¿Hay alguien que represente esa vivencia? Sin duda puede haber gentes "representativas" de cómo se vive el Islam plenamente, pero suelen ser los más alejados del tipo de diálogo al que suelen referirse las instituciones. Nadie puede representar a un hombre cuyo *Dîn* o camino es el sometimiento a Al-lâh, el Uno-Único, porque ese camino implica también la unificación del individuo. No hay representantes definitivos del Islam porque hay tantos modos de sometimiento como musulmanes, pues el sometimiento se realiza con el corazón, con el intelecto y con el cuerpo, y lo de menos es elaborar una doctrina.

Todo esto no quiere decir que neguemos el sentido a la afirmación de una raíz común para el Islam, el Judaísmo y el Cristianismo, sino que el sentido universalista del Islam supera con creces el marco de la "tradicción monoteísta", una expresión creada por los hombres. No queremos negar un cierto aire de familia, sino el hecho de ser clasificados en unas categorías religiosas etnocéntricas que nos son ajenas.

Contra lo que es habitual escuchar entre los orientalistas y los nuevos paladines del "ecumenismo de la iglesia", nosotros sentimos que el Islam no es "una de las tres religiones monoteístas" por el simple hecho de que, como dice Abderrahmân Muhámmad Maanán, "ni es religión, ni es monoteísta". Con esta afirmación no pretendemos negar los lazos que nos unen a los judíos y cristianos que han roto con doctrinas historicistas que niegan la revelación —como los mitos de un dios único encarnado en un pueblo o en un ser humano—, sino ensanchar esos lazos a todas las tradiciones primigenias, a todos los pueblos en su lucha por mantener su integridad en un mundo abocado a la disgregación de las identidades y costumbres a causa de la uniformidad cultural impuesta por el monoteísmo del mercado.

Alabado sea Al-lâh que ha movido las lenguas de los sabios y las manos del hombre, que ha trazado un trayecto donde el encuentro permanece, donde no se disipan las formas y la luz es accesible a la rectitud del hombre, un camino donde la escucha y la Palabra se hacen uno. Alabado sea Al-lâh que ha puesto en el corazón del hombre la semilla del encuentro.







## SOLUCIONES A LAS CUESTIONES

- 1) ¿Hay fundamento en el Corán para el respeto entre las religiones?
  - a. No. El respeto religioso es el resultado de la interpretación posterior del Corán, pero literalmente no aparece en el Libro Revelado.
  - b. Sí. En el Corán se habla de profetas, ritos y libros sagrados anteriores a Muhammad.**
  - c. El Corán no habla de esta cuestión.
  
- 2) ¿Cómo traducirías *Lâ ilâha il-lâ lâh, Muhammad rasûl Al-lâh*?
  - a. No hay más Dios que Allâh y Muhammad es su profeta
  - b. No hay otra realidad que Allâh y Muhammad es su Profeta
  - c. No hay dioses, sólo Allâh; y Muhammad es profeta suyo**
  
- 3) ¿Cómo actuó Muhammad con la delegación de los cristianos de Naÿran?
  - a. Los dejó hacer sus ritos incluso dentro de la mezquita**
  - b. Toleró su presencia con paciencia y les hizo saber que estaban en el error
  - c. Los expulsó cuando comprobó que no estaban dispuestos a convertirse al Islam
  
- 4) ¿Por qué dice el Corán que se permite al ser humano el uso de la violencia?
  - a. Para defender los intereses de Quraysh
  - b. Para defender de los destructores a todas las religiones**
  - c. Para que no se menospreciara a los musulmanes
  
- 5) ¿Qué relación tuvo Muhammad con la comunidad judía de Arabia?
  - a. Excelente
  - b. No había judíos en Arabia
  - c. Al principio buena y luego Muhammad se sintió traicionado por ellos**
  
- 6) ¿Qué dificultades existen en un diálogo judeo-islámico?
  - a. El Estado de Israel y su política con los palestinos**
  - b. La complejidad metafísica de la Kabbala, incomprensible para los musulmanes
  - c. Que son pueblos con una cosmovisión completamente diferente
  
- 7) ¿Qué dificultades existen en un diálogo islamocristiano?
  - a. La teología de la liberación, que dificulta el avance del Islam en Iberoamérica
  - b. La incultura de los musulmanes que no saben cómo tratar a los teólogos católicos
  - c. La idea cristiana de que la Verdad pertenece sólo a ellos**
  
- 8) ¿Qué filosofía está más cercana al Sufismo?
  - a. El Taoísmo**
  - b. El Estoicismo
  - c. El existencialismo
  
- 9) ¿Qué es la tariqa Mariamîya?
  - a. Una asociación de cristianos de habla árabe que dan culto a Mariam
  - b. Una vía de conocimiento islámico que dirigió F. Schuon**
  - c. No existe dicha tariqa
  
- 10) ¿Cuál de éstas NO es una base para comenzar un diálogo de “puntos de acuerdo” entre Budismo e Islam?

**a. Ambas están a favor de ceder la tierra sin luchar ante una invasión extranjera**

- b. Ambas dan importancia a la cortesía y las buenas maneras
- c. Ambas hablan de la Compasión de Dios por todo lo creado

11) ¿Hay teólogos católicos que hayan aceptado la verdadera condición de Profeta de Muhammad?

- a. Desde siempre la Iglesia Católica ha reconocido la profecía de Muhammad
- b. No hasta ahora
- c. Sí, pero generalmente han recibido una fuerte condena por parte del Vaticano**

12) ¿Hay musulmanes que hayan dado alguna interpretación aceptable de la Trinidad?

- a. Sí, pero sólo dentro del ámbito del Islam gnóstico**
- b. Sí, pero han acabado convirtiéndose al Cristianismo
- c. No

13) ¿A qué puede compararse en el Islam el Hassidismo judaico?

- a. A ismailíes
- b. A los mutazilíes
- c. A los sufíes**

14) ¿Qué puede significar que Muhammad era un profeta *ummî*?

- a. Que era un buen hijo de su madre (*umm*)
- b. Que era analfabeto, o bien que era el profeta de aquellos a los que los judíos llamaban analfabetos (*ummiyyun*)**
- c. Que su objetivo siempre fue crear una *umma*

---

<sup>1</sup> “Y ahora que les ha llegado un mensajero de Allâh confirmando lo que ya tenían, hay algunos de los que recibieron el Libro que se desentienden del libro de Allâh, dándole la espalda como si no supieran”. Karen Armstrong, en su libro *Mahoma*, radicaliza más aún el juicio: “El rechazo de Mahoma por parte de los judíos fue probablemente la principal decepción de su vida” (Tusquets, Barcelona, 2005. pág. 205).

<sup>2</sup> Cfr. AL ASHQÂR, O.S. *El mundo de los genios y los demonios*. Traducción Muhammad ‘Isa García. I.P.H. Riyadh, 2003. pág. 140.

<sup>3</sup> Coinciden con nuestra tesis Émile Dermenghen y Karen Armstrong en sus respectivos libros sobre la vida de Muhammad [Cfr. DERMENGHEN, E. *Vida de Mahoma*. Lauro. Barcelona, 1942. pág. 209. Y ARMSTRONG, K. *Mahoma*. Tusquets. Barcelona, 2005. pág. 112]. El lector interesado en la cuestión puede profundizar en el interesante estudio sobre la incultura de Muhammad escrito por el sabio iraní Ayatul-lâh Mutahhari: [El Profeta ummî: ¿Sabía Muhammad leer y escribir?](#)

<sup>4</sup> DERMENGHEN, E. *Vida de Mahoma*. Lauro. Barcelona, 1942. págs. 96-98. La cita que sigue es de la página 106: Que (Muhammad) haya recibido influencias cristianas está fuera de duda. Fueron los hanifs árabes, cual Zeid, los monjes nestorianos, cual Bahira (por legendaria que sea la historia de este último según la tradición musulmana no por ello deja de representar algo real), los cristianos de la Meca, cual Waraqa, los que despertaron su conciencia religiosa antes de su misión, y en los que, a continuación, intentó documentarse, aunque sin gran resultado.

---

Los cristianos, cuyas diversas iglesias rodeaban la Arabia, habían incluso penetrado, aunque en masas menos compactas, en el corazón de la península. Varias tribus eran más o menos cristianas (...) Muhammad había tenido ocasión de conocer gran número de cristianos en su propia ciudad natal. Primero, los esclavos, abisinios en su mayor parte. Después, bizantinos, coptos y árabes de las tribus cristianas. En Merwa, sentábase a menudo cerca del taller de un fabricante de sables, el griego Ẓabr, esclavo de 'Amir Ibn al-Hadzrami, por cuya cuenta trabajaba junto con su compañero Yasâr, otro cristiano del país de los rums (Bizancio).

Los coraishitas decían que era este joven quien inspiraba al Profeta. El lenguaje que indican es una lengua forastera, replicaba el Corán, mientras el Corán está en árabe puro. Pero Muhammad no negaba que, para el fondo de los relatos bíblicos, se documentara entre cristianos.

Los cristianos, de orígenes diversos, eran bastante numerosos en Meca, pues incluso tenían su cementerio. Eran negros que integraban la milicia mercenaria de los ahabish. La peinadora de Jadīya, esposa del Profeta, era una abisinia cristiana. Zeid, hijo adoptivo de Muhammad, descendía de la tribu cristiana de los Banu Kalb. Un grupo de cristianos abisinios, de paso por Meca, vino un día a saludar al nuevo profeta que hacía alarde de simpatía por su religión y que esgrimía frente a los idólatras, como uno de sus mejores argumentos, que la Gente del Libro confirmaba sus decires. En 'Ukadz y otras ferias, podía encontrar árabes cristianos del Neÿran y de Hira, y un día oyó predicar al célebre obispo de Quss. En los bazares que frecuentaba, según lo atestigua el Corán, veía a otros cristianos, especialmente sirios, que tenían el monopolio de la exportación del trigo.

Cristianos eran también la mayoría de los médicos, dentistas, maestros de escuela que se reclutaban hasta entre los laÿmidas de Hira. Cristianos el suegro y el yerno de Abu Sufyan, esposo de Umm Habiba, una de las mujeres más bellas de Arabia, que más tarde se casó con Muhammad, al igual que Sawda cuyo primer marido habíase hecho asimismo cristiano en Abisinia.

Los clientes gasánidas de los Banu Asad habitaban en el centro de Meca, junto a la Ka'ba, pero la mayor parte de los cristianos vivían en las afueras.

Los ricos majzumitas tenían en sus talleres centenares de esclavos cristianos extranjeros, de entre los cuales Muhammad frecuentaba particularmente a uno. Su tío 'Abbas, que tenía también una esclava griega, le cedió un esclavo copto, Abû Rafi'. Pocas familias de Meca había que no contaran entre sus miembros y principalmente entre sus esclavos, libertos o clientes, algunos cristianos, conocemos el nombre de varios de ellos. Otros no estaban más que de paso, como el monje oculista que curó a Muhammad, cuando niño con polvo del Sinaí (...)