

ACTAS DEL III CONGRESO  
DE LA  
ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE LITERATURA MEDIEVAL  
(Salamanca, 3 al 6 de octubre de 1989)

---

Edición al cuidado de  
María Isabel Toro Pascua

Tomo I



SALAMANCA

BIBLIOTECA ESPAÑOLA DEL SIGLO XV  
DEPARTAMENTO DE LITERATURA ESPAÑOLA E HISPANOAMERICANA

1994

ISBN: 84-920305-0-X (Obra completa)

ISBN: 84-920305-1-8 (Tomo I)

Depósito Legal: S. 1014-1994

Imprime: Gráficas VARONA

Rúa Mayor, 44. Teléf. 923-263388. Fax 271512  
37008 Salamanca

## ¿Barlaam y Josafat entre el budismo y el cristianismo?

Antonio LINAGE CONDE

A partir del siglo IX circuló en Occidente la que se ha venido llamando una versión cristiana de la leyenda de Buda. Se trata de la Vida de Barlaam y Josafat<sup>1</sup>.

En castellano<sup>2</sup> nos han llegado de ella tres manuscritos de los siglos XIV y XV, todos traducidos del latín y con rasgos lingüísticos anteriores<sup>3</sup>. Una prueba de su difusión es la influencia que ejerció en el *Libro de los estados* de don Juan Manuel, obra que desde ese punto de vista ha sido calificada de secularización de la misma, un tratado del arte de gobernar, el primero escrito en lengua romance<sup>4</sup>.

Esa noción comúnmente admitida del *Barlaam* no es exacta, ya que la biografía de Buda consiste sencillamente en la búsqueda<sup>5</sup> y el encuentro de la realidad profunda<sup>6</sup>, en tanto el *Barlaam* es el hallazgo novelesco de una verdad religiosa concreta, y en la leyenda búdica de que se adaptó, si bien es coincidencia con esa «versión» la intervención del monje adocrinador, con lo que el resultado coincide es con el Buda histórico, en cuanto a la consecución de la iluminación interior, nada pues dogmático como a la fuerza en el cristianismo, aunque haya en ambas el elemento común del apartamiento del mundo en pos de una vivencia espiritual. Mas lo que desde ahora ya pretendemos aquí subrayar es que la diferencia no lo es sólo en el tema en que ambos credos difieren en concreto, sino que ya ambos textos y argumentos comienzan por moverse en una mentalidad diversa.

---

<sup>1</sup> Por ejemplo L. R. Millis, *Barlaam et Josaphat. Edition critique de la version champenoise du teste*, Ginebra, 1973. Una muestra de la difusión en Oriente: D. Gimaret, *Le livre de Bibawhar et Budasf, selon la version arabe ismaélienne*, Ginebra, 1971.

<sup>2</sup> G. Moldenhauer, *Die Legende von Barlaam und Josaphat auf der Iberischen Halbinsel*, Halle, 1929.

<sup>3</sup> Edición crítica de J. E. Keller y R. W. Linker, *Barlaam e Josafat*, Madrid, 1979; cf. C. E. Pupo-Walker, *A critical edition of the old portuguese version of Barlaam and Josaphat*, Ann Arbor, 1985.

<sup>4</sup> D. Marín, «El elemento oriental en don Juan Manuel: síntesis y revaluación», *Comparative Literature*, 7 (1955), págs. 1-14.

<sup>5</sup> La búsqueda de la sabiduría por un rey persa en la India es el tema del *Bonium o bocados de oro*, (ed. H. Kuntst, *Mitteilungen aus dem Eskurial*, Tübingen, págs. 63-498 y 538-601).

<sup>6</sup> Véase C. Langer-Kaneko, *Das reine Land. Zur Begegnung von Amida-Buddhismus und Christentum*, 1986.

Y esta clarificación hace todavía más interesante el tema literario desde el punto de vista de los contactos medievales entre las dos religiones involucradas. Se plantean en este sentido dos cuestiones: los caminos de los mismos<sup>7</sup> y la integración de ciertos elementos de una confesión en la otra<sup>8</sup>. Debiendo tenerse en cuenta que la actual circunstancia histórica de las relaciones inter-religiosas ha sido y continúa siendo propicia a la extrapolación en el tratamiento de las cuestiones conexas<sup>9</sup>. Tratemos pues nosotros de evitarlo.

### *La realidad histórica de Buda*

Siddhârta Gautama era un príncipe de la familia Shakyâ, que nació en la primera mitad del siglo VI antes de Cristo en una aldea de Nepal, al pie del Himalaya. Algo después de cumplidos los treinta años dejó su casa para hacerse monje errante. Esta forma de vida monástica, jaina que se llamaba como su credo religioso, era la que predominaba entonces en su ambiente dentro de la India<sup>10</sup>. Pero sus prácticas y su tal manera de vivir no le dieron la paz y la claridad deseadas, sino que éstas le llegaron en una noche iluminada, a lo largo de la cual se sintió liberado de sus pasiones y del dolor, convirtiéndose en un *buddha*, que quiere decir despierto. Según la elaboración doctrinal que luego siguió, por ejemplo formulada con mucha nitidez en el amida japonés, la causa del sufrimiento está en la falta de claridad o de conocimiento, que a su vez puede identificarse con la inhabilidad para ver las cosas y las criaturas vivientes en su naturaleza verdadera, en su entidad ni más ni menos, una incapacidad que se deriva de la limitación del hombre a su yo. La superación de este ego equivale a

<sup>7</sup> Cuya reconstrucción es imposible ateniéndose sólo a las fuentes escritas; cf. C. M. Ternes, *La vie quotidienne en Rhénanie à l'époque romaine*, París, 1972; L. L. White, «Medieval borrowings from Further Asia», *Medieval and Renaissance Studies*, 5 (1971), págs. 3–26; *L'art du Ghandara et de l'Asie centrale*, París, 1962, catálogo de una exposición del Museo Guimet; ya en nuestro tema concreto H. Desroche, *Les religions*, en *Encyclopédie thématique Weber*, París, 1971, págs. 110–111, en tanto que I. de Rachewiltz comienza su argumento a partir del siglo XII, *Papal envoys to the Great Khans*, Londres, 1971.

<sup>8</sup> Cf. N. Klatt, *Literarkritische Beiträge zum Problem christlich-buddhistischer Parallelen*, 1982.

<sup>9</sup> Un caso muy claro es el de C. Berg, O.S.B., «Benedictinism and zen buddhism: the search for wholeness» *The American Benedictine Review*, 38 (1987), págs. 14–28. Abundan títulos como el de la tesis de T. B. de Alwis, *Christian-buddhist dialogue in the writings of Lynn A. de Silva*, Andrews University, 1986. Reacción en contra de dos tesis, que sepamos inéditas, de la Universidad Gregoriana de Roma: B. A. Fernando, *The separation from the world according to the buddhist traditions of Ceylon compared with christianity* (1967) y J. S. Masayuki, *Doctrina de amore apud buddhistas cum theologia christiana comparata* (1966–67).

<sup>10</sup> N. Shanta, *La voie jaina. Histoire, spiritualité, vie des ascètes pélerins*, París, 1985; G. M. Colombás, *La tradición benedictina*, Zamora, 1989, págs. 27–34; J. F. Strong, *The legend of king Asôka. A study and translation of the «Asôkâvaddâna»*, Princeton, 1985.

despertar a la verdad<sup>11</sup>. Habiendo pasado el resto de su larga vida comunicando a los demás su doctrina, Buda murió hacia el año 480.

Tanto esta biografía de Gautama como la naturaleza de la iluminación budista, así como el contexto histórico de esos orígenes, y también la mentalidad secular de los pueblos de su difusión, nos explican la transcendencia en el sistema del monacato<sup>12</sup>.

### *Barlaam y Josafat*

Ante todo vaya por delante que Barlaam ha sido interpretado como un equivalente del nombre de Gautama. Pero ello nos es secundario a estos efectos de calibrar el fondo argumental. Vayamos con éste.

Josafat era el hijo único del rey indio Abemur<sup>13</sup>. Cuando nació, los astrólogos le profetizaron que dejaría el reino y se haría cristiano. Entonces su padre, a la vez que emprendía una persecución contra los cristianos, le encerró en un castillo para preservarle de cualquier influencia de ellos. Pero al cumplir los veinte años, satisfecho de su formación, le dejó salir. El encuentro con un leproso, un ciego y un viejo, le desengañaron de las realidades inmediatas y tangibles de la vida. Por entonces llegó al país Barlaam, un monje que procedía de tierras lejanas, y pidió le dejaran ver al príncipe para enseñarle una perla de gran valor, cuyas virtudes requerían, para ser aprovechadas, una vida recta. De esa manera acabó convirtiéndose al cristianismo. También se convirtió su padre, que abdicó en él y se hizo ermitaño. Y a la larga siguió igualmente este mismo camino el propio Barlaam, retirándose a un monasterio del desierto.

En 1533 esta leyenda fue admitida cual verdad hagiográfica en el Martirologio Romano, siendo celebrada la fiesta de esos dos supuestos santos el día 27 de noviembre<sup>14</sup>. En tanto que la iglesia griega lo hace el 19 del mismo mes. Tengamos en cuenta que el origen más antiguo de aquélla se ha localizado hacia el siglo VII en un monasterio griego, cerca de Jerusalén, obra de un monje Juan, base éste de la atribución que algunos han hecho de la misma a san Juan Damasceno. Lo cierto es que se cuenta cómo un prelado, llegada aquella fecha del calendario, expresaba con humor disponerse a celebrar la fiesta de «san Buda».

<sup>11</sup> = Buddha.

<sup>12</sup> G. M. Colombas, *La tradición benedictina*, págs. 41–50; J. López-Gay, *La mística del budismo. Los monjes no cristianos del Oriente*, Madrid, 1974; J. Leclercq, «Monasticism and one world», *Cistercian Studies* (1986), págs. 277–310.

<sup>13</sup> O Abenner.

<sup>14</sup> Las versiones griegas en «Bibliotheca Hagiographica Graeca» 224 (Patrologia Graeca 96, 859–1240); las orientales en «Bibliotheca Hagiographica Latina» 141–5 y las latinas 979–82; sobre la primera de estas últimas y el original griego P. Peeters, *Analecta Bollandiana*, 49 (1931), págs. 276–312; consideraciones acerca de las relaciones entre las dos religiones implicadas, H. de Lubac, *Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, París, 1952, págs. 28–31; buena exposición y alguna bibliografía más (reconocen ser ésta un *mare magnum*) en los Benedictins de París, *Vies des saints et des bienheureux*, XI, París, 1954, págs. 925–932.

## *La leyenda de Buda*

Ya vimos la historia de éste. Pero según el texto tibetano del *Lalita Vistara* aquél, o sea el príncipe Sakya-Muni, era hijo de un rey al que también se predijo al nacer que renunciaría al trono y llegaría a ser eso, un buda. El padre entonces le confinó en los jardines de palacio, apartándole del conocimiento de la muerte y la enfermedad. Hasta que a su salida se encontró con un viejo, un entierro, y un ermitaño que le instruyó en la verdad y le dio la luz.

Tengamos desde ahora en cuenta lo que hay de común en este último elemento en las dos versiones, la budista y la cristiana. Un adoctrinamiento por parte de un monje. Pero si reflexionamos un tanto no nos será posible establecer una identidad, sino que al contrario, estaremos en el punto de partida de una dimensión diferencial que no hay que preterir.

Notemos estas palabras de Barlaam a Josafat, una vez que, introducido a su presencia, le terminan de contar la parábola del sembrador<sup>15</sup>:

Asy si fallare yo en tierra que faga fructos e buena, non tarderé y senbrar la simiente diuinal, e descubrir te he *el gran ministerio*.

Y entre las respuestas del príncipe este detalle:

E si conosçiste alguna cosa tal, non me la ascondas, mas dímela.

Vemos que se trata de alusiones a algo, no solamente concreto y tangible sino que, lo intuimos sin esfuerzo, tienden hacia afuera. Claro está que requiere una luz interior para ser aprehendido, pero una vez que lo ha sido no se mueve unilateralmente hacia dentro del sujeto. Porque su búsqueda es la de la visión de otro, la contemplación de una divinidad personal, en tanto la investigación budista, llamémosla así, descansa en la pacificación de sí misma, sean cuales sean después las conexiones.

Y ello que naturalmente no han podido por menos de acusarlo quienes han cotejado los dos monacatos.

## *Los límites de un paralelismo*

En las normas de vida sí ha podido establecerse una cierta conexión del cristiano con el budista. Y ello se comprende sin esfuerzo. Por distintas que fueran las metas, ni unas ni otras se podían alcanzar sin recurrir a la pobreza<sup>16</sup>, el silencio y el trabajo.

---

<sup>15</sup> Cap. 9, *Del auenimiento de Barlaam a él so semejanía de mercader*.

<sup>16</sup> Reiho Masunaga, *A primer of soto zen*, Honolulu, 1971.

Pero, no solamente en cuanto a las metas calendadas sino también a propósito de las motivaciones incluso, si se pretende, como a menudo se viene haciendo, convertir el diálogo en monólogo, no se puede por menos de forzar la situación intelectual<sup>17</sup>.

Un monje zen ha notado la profunda implicación espiritual de la realización de cualquier actividad en la vida monástica<sup>18</sup>. Por supuesto que lo mismo podríamos predicar de la cristiana, la benedictina concretamente. ¿No comentó la Regla de San Benito el abad de María Laach, don Ildefonso Herwegen, dando un carácter pneumático a los más humildes servicios de la convivencia cenobítica?<sup>19</sup> Pero la coincidencia ya deja de serlo en la implicación dicha en concreto.

Naturalmente que no podemos proseguir por estos caminos. Bastándonos con hacer notar cómo se ha negado que el budismo sea un religión, al menos en el sentido judío y cristiano del término<sup>20</sup>.

Y así las cosas, la tradición literaria de Barlaam y Josafat se nos aparece ya alejada de él lo bastante como para reivindicar un puesto sin más en la plenitud de la literatura cristiana.

De ahí que esta que Menéndez y Pelayo llamó mística pudiera ser argumento de plena adecuación a la comedia con su mismo título de Lope de Vega.

De manera que aquel prelado que entre la ironía y la bonhomía, tipificaba cual de san Buda la fiesta del calendario cristiano del día veintisiete de noviembre, no se expresaba con precisión.

---

<sup>17</sup> Aquí no trataremos de las influencias búdicas en el monacato cristiano; naturalmente que lo que estamos apuntando no las excluye, ni mucho menos; cf. G. Tucci-H. Heissings, *Die Religionen Tibets und der Mongolei*, Stuttgart, 1970.

<sup>18</sup> Sato Giei, *Unsui*, Honolulu, 1973.

<sup>19</sup> *Sinn und Geist der Benediktinerregel*, Einsiedeln-Colonia, 1944.

<sup>20</sup> En este sentido H. Rzepkowski, «Daisetz T. Suzuki und das Christentum», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 13 (1971), págs. 104-116 (necrología de este maestro del zen japonés, autor de *The training of the zen*, Nueva York, 1965; *The essentials of zen buddhism*, Nueva York, 1962; y *An introduction of the zen buddhist monk*, Nueva York, 1965).