

JAPÓN-CRISTIANISMO: DOS LÓGICAS DIFERENCIADAS, UN MISMO SER HUMANO. DIÁLOGO INTERRELIGIOSO EN LA NUEVA CIVILIZACIÓN DEL SIGLO XXI

MANUEL LÁZARO PULIDO
Universidade do Porto

RESUMEN

El trabajo propone un análisis del encuentro entre cristianismo y Japón a partir de las diferencias de sus lógicas. La diferencia no es divergencia y el japonés ha tenido experiencias concretas de asimilación de diferentes mentalidades, en su propia construcción cultural, como manifiesta el lenguaje. El estudio propone utilizando la asimilación religiosa de un arte marcial como el kárate un paseo por la religión del mundo asiático y un ejemplo de apertura en la vida cotidiana de los hombres. Por último señala la apertura que supone la vivencia del cristianismo en Japón como lugar de confirmación definitivo de la identidad común del hombre (identidad planetaria) en la construcción de la humanidad en un mundo donde todos vivimos en la cotidianidad el surgimiento de una Nueva Civilización, que se hace visible en la búsqueda de la paz y que son la constatación de la fraternidad universal del hombre que proclama el Evangelio.

Palabras clave: filosofía, sabiduría oriental, Nueva Civilización, Identidad planetaria, kárate, religión, misión.

ABSTRACT

The essay proposes an analysis of the encounter between Christianity and Japan based on the differences in their systems of logic. A difference is not a divergence; and the Japanese have had specific experiences concerning the assimilation of other mentalities into their own cultural construction, as can be seen in the Japanese language. The

study offers an outline of religion in the Asian world through the religious assimilation of a martial art such as karate, as well as an example of openness in men's everyday life. Finally, the text highlights the opening-up process involved in the way Christianity is experienced in Japan, which is regarded as the ultimate place where the common identity of man (planetarian identity) is realised. This is a key fact to the construction of mankind in a world where the emergence of a New Civilisation is part of our daily life, which becomes apparent in the search for peace, and which is also the confirmation of universal brotherhood as displayed by those who preach the Gospel.

Key words: philosophy, oriental wisdom, New Civilisation, planetarian identity, karate, religion, mission.

El 23 de febrero de 1981, en la Catedral de Tokyo en Japón, Juan Pablo II manifestaba su alegría por pisar suelo japonés y manifestaba, antes de referir unas palabras a la comunidad cristiana congregada, los valores propios de un pueblo capaz de construir en el devenir de los siglos una “venerable cultura”, mostrando su carácter dialogante en recibir y mostrar los valores religiosos y artísticos que alimentan su espíritu¹. Reeditaba así la lógica del encuentro y en ello la de la diferencia cultural y la unión espiritual y antropológica y una relación que no fue fácil, pero que siempre existió desde que los japoneses y los cristianos se encontraran en el siglo XVI, cuando Francisco Javier llegó al archipiélago nipón y los japoneses visitaron al papa Gregorio XIII en 1585.

La evangelización de Francisco Javier en Japón abrió una etapa no exenta de dificultades tanto en su origen como en su continuidad en el tiempo que, sin embargo, conoció un relativo éxito durante el siglo XVI. Ciento cincuenta mil cristianos se contaban hacia 1582, antes de la persecución realizada cinco años más tarde por Toyotomi Hideyosi, por circunstancias que responde, especialmente, a una etiología de carácter político y que culminó con la “Orden de prohibición del cristianismo” promulgada en 1612². Sobre estos temas contamos en esta obra con trabajos que explican bien tanto el sentimiento como las diversas motivaciones de la difícil situación de convivencia (en estos tiempos duros, incluso, de martirio) entre el cristianismo y la mentalidad japonesa, entendida esta

1 Juan Pablo II, “Saudação do papa João Paulo II no primeiro encontro com a comunidade católica portuguesa, Catedral de Tóquio”, 23 de febrero de 1981. Disponible en http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1981/february/documents/hf_jp-ii_spe_19810223_giappone-tokyo-saluto_po.html. Consultado el 03-08-2010.

2 Cf. O. TAKIZAWA, “El testimonio de los mártires cristianos en Japón (1559-1650)”, en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 44 (2008), 79-98.

en su conjunto³. Esto nos lleva a reflexionar en un trabajo sobre el cristianismo en Japón sobre las circunstancias intelectuales, las mentalidades, las distintas lógicas de pensamiento encontradas en aquellos tiempos. En principio tan dispares, pero en la realidad no tan incompatibles. Baste ver la transformación de las costumbres japonesas tras la Segunda Guerra Mundial. Claro está que se trata de una transformación nipona –¡a la japonesa!–, esto es, con unas características propias. Pero ello no impide el ver en la nueva cosmovisión de los habitantes nipones elementos de la lógica occidental conviviendo con las formas tradicionales de entender el mundo. Y esto nos hace preguntarnos a su vez sobre las lógicas subyacentes en el diálogo entre la óptica cristiana antropológico-vital, y en ello del mundo occidental, y la lógica japonesa, propia y permeable a la vez.

En fin, proponemos un suave viaje por la cultura japonesa en relación con la religión cristiana y la cultura occidental. Dos mundos aparentemente tan diferenciados, pero atentos a una misma circunstancia, el hombre, como sujeto en su identidad común y planetaria, en la Nueva Civilización que configura el siglo XXI. Quizás un espejo para comprender cómo afrontar los retos del diálogo interreligioso en el mundo actual. Vamos a servirnos ampliamente para ello de un ejemplo “interno” al hecho asiático y en cierta forma japonés como es la religión que subyace al arte marcial del kárate. Lo utilizamos por ser este arte el “menos” japonés de todos y el más, en cierto sentido, ecléctico. Un paradigma de espíritu de encuentro, sin necesidad de chocar, ni aliarse, ni dialogar, sino simplemente vivir y que nos puede ayudar a comprender la posibilidad de unión de las lógicas basadas en el hombre en el paradigma aquí propuesto y la realidad religiosa y el espíritu en el que sustentar el llamado “diálogo interreligioso” del cristianismo en Japón.

La reflexión que proponemos no supone sino un “paseo”, no una profundización en el horizonte de la “sabiduría” oriental. Para ello tenemos obras de gran calado que tenemos en cuenta, pero cuyo análisis exceden los horizontes de este estudio o presentación⁴.

3 M. YAMADA, “Civilización japonesa: la barrera cultural para la aceptación del cristianismo”; O. TAKIZAWA, “El conocimiento que sobre el Japón tenían los Europeos en los siglos XVI y XVII”; M. Á. ARAGÓN, “Claves de la misión (*ad gentes*) para nuestro momento actual. En torno a Francisco Javier”.

4 Como obra de referencia en español tenemos la estuenda obra J. GONZÁLEZ VALLES, *Historia de la filosofía japonesa*, Madrid, Tecnos, 2000 (ver la bibliografía 544-554). Respecto de la filosofía china e hindú existe una bibliografía amplia. Nosotros señalamos alguna más cercana y disponible en este trabajo como lectura que hemos tenido en cuenta, así podemos citar las obras de FUNG YU-LAN, *History of Chinese Philosophy*, 2 vols. (1. The period of the philosophers; 2. The period of the classical learning), Princenton, Princenton University Press, 1952-1953; y, *A source book in Chinese philosophy*, trad. y comp. por WING-TSIT CHAN, Princenton, Princenton University Press, 1969. Para el pensamiento hindú puede verse la obra clásica de S. DASGUPTA, *A History of Indian Philosophy*, 5. vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1957, la de H. ZIMMER, *Philosophies of India*, ed. por

I. UNA PREGUNTA ESENCIAL CON LÓGICAS DIFERENCIADAS

El ser humano se ha preguntado y se pregunta cuestiones fundamentales y esenciales para su existencia: ¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿Hacia dónde vamos?... Para responder a estas cuestiones –llamadas existenciales– se impone una pregunta previa ¿cómo se conjuga la realidad que rodea al hombre con el sujeto que contempla y vive con esa realidad? Es decir, “el ser humano sabe que vive en el mundo” y de esta sensación surgen los elementos que le preocupan: ser humano-vida-mundo. Las distintas respuestas que se den a estas tres variables y a la conjunción de ellas dan lugar a las distintas concepciones religiosas y filosóficas.

Podemos enumerar varias cuestiones para mostrar lo que acabamos de decir:

1. Ser humano:
 - Preguntas existenciales.
 - Constitución del ser humano (cuerpo-alma; contemporáneamente mente cerebro).
 - Libertad y determinismo...
2. Vida:
 - Origen y fundamento de la vida.
 - Sentido de la existencia humana.
 - Finalidad de la vida y futuro de la existencia.
3. Realidad:
 - ¿Qué es la realidad?
 - Sentido de la realidad.
 - Conocimiento de la realidad (azar o regularidad)

Las respuestas a estas preguntas no pueden realizarse por separado, sino que tienen que efectuarse al unísono: una concepción del ser humano determinada nos indica el sentido de su existencia y su modo de contextualizarlo en el mundo.

El hombre se dio cuenta, seguramente, de modo intuitivo y/o racional, que estas respuestas esenciales para satisfacer su “curiosidad” humana (pues, nace del hecho de la posesión de la conciencia) necesitan salvar un escollo fundamental que se conoce (en el mundo occidental) como el problema del *ser y el*

devenir: “el ser humano que vive en el mundo” se pregunta si es posible encontrar una regularidad en dicho mundo (una realidad) en constante movimiento.

El ser humano “inventa” varias respuestas que dan lugar a la filosofía occidental y a las distintas concepciones del mundo (¿filosofías?) y religiones. Distintas respuestas que varían en el origen y en el método, pero no en las cuestiones mismas.

Si la respuesta se da desde una concepción de regularidad racional del mundo hablamos de filosofía occidental.

Si la respuesta se da teniendo en cuenta una intervención divina nos encontramos ante las religiones que llamaré teístas (*Théos*=Dios).

Si la respuesta implica una concepción del mundo que trasciende la materia (no la separa), hablamos de concepciones religiosas o espiritualistas del mundo.

Algunas veces se pueden mezclar las distintas respuestas dando lugar al abanico de concepciones filosóficas, religiosas y espiritualistas que habitan el mundo del hombre y que se han manifestado a través del tiempo.

La afirmación esencial reside en “el hombre que vive en el mundo”. La pregunta que se suscita es: ¿cuál es el sentido de este “hombre que vive en el mundo”?; la motivación y finalidad es de origen práctico: El sentido del hombre que vive en el mundo descansa en la felicidad.

Soy consciente de que la historia del pensamiento filosófico occidental ha realizado una desviación intelectual del propio sujeto en aras a comprender mejor la propia pregunta existencial-antropológica. Una derivación crítica y necesaria del propio sujeto cognoscente para poder derivar mejor en el sujeto viviente, en el hombre que se piensa. La apuesta más especulativa de la construcción filosófica del siglo XX ha llevado, de hecho, a un hombre “sin sentido”, en cuanto que se ha buscado la etiología de-constructiva del espacio de encuentro más o menos acertado, entre la unidad de significado del hombre y los hechos contruidos por él, aquellos a los que, a su vez, se enfrenta. La arqueología del sentido que experimenta Heidegger y desarrolla en ámbitos de respuesta efectiva y cultural Foucault nos remiten en su desarrollo a la pregunta por nosotros mismos, por el “¿quiénes somos?”, y por el “somos” que sustenta el “quien”, es decir, por el sustrato metafísico-lógico de la existencia. Aunque la búsqueda quiera eliminar las trazas de una metafísica construida culturalmente en el devenir de la inteligencia o en el de una cultura construida en la especulación sobre la realidad y la metafísica, en todo caso el hombre occidental no puede sustraerse a su lógica de la construcción cultural a través de la realidad y de la lógica del ser y el devenir. Una respuesta erigida en el mundo occidental a partir, sobre todo, de una lógica bivalente que no es exactamente lo mismo que dual, ni mucho menos dualista.

La cuestión esencial sobre el hombre en su forma metafísico-lógica a partir de la pregunta por su dinamismo natural (*physis*) –lo que supone lo esencial a la forma de pensar de Occidente y que para muchos implica el criterio de demarcación de lo que es la filosofía frente a otras formas de pensamiento– ha ido edificando su respuesta con la caracterización de una epistemología que refleja un estado dual antropológico: en expresiones que se van desarrollando con el tiempo y la reflexión en criterios talos como “quien observa y lo observado”, en términos de conciencia modernos “sujeto y objeto”, y en la base metafísica: “lo que es contradictorio de lo que no es”. La constatación de esta lógica, prefiero llamar, repito, bivalente a dualista, supone criterios de verdad: “*doxa-aletheia*”. Pero, como acabo de decir, es una lógica bivalente que subyace a la definición de la realidad a partir de los clásicos principios metafísicos que surgen de él: principio de identidad [$A \leftrightarrow A$]; principio de no contradicción [$\neg(A \wedge \neg A)$]; y principio de tercero excluido [$A \vee \neg A$].

Ahora bien, estos principios de construcción básicos en el pensamiento de Occidente derivados de la tradición de la filosofía griega resultan muy diferentes, como señala E. Deutsch, de una tradición oriental, que en sí es muy variada, pero que podemos ejemplificar en la fuente hindú, una forma de pensar –una “filosofía”– basada en un sistema no dualista e inspirada en el Vedānta⁵.

La lógica diferenciada de los modos de pensar derivados del carácter oriental se diferencian en el punto de partida de la caracterización lógica. No se trata de un dualismo o un no dualismo. Se trata, especialmente, de la construcción de la racionalidad a partir de la óptica del dinamismo de la naturaleza y sus caracterización a partir de la lógica bivalente y su desarrollo posterior, incluso llegando en la actualidad a lógicas paraconsistentes que nada tienen que ver con ella; estas lógicas contemporáneas de mundos posibles son construcciones racionales que pertenecen al modo de construcción del lenguaje-formal, que, sin embargo, se asientan en una realidad cultural construida a partir de la bivalencia. Pero esto no significa ni un dualismo metafísico, ni una separación dualista epistemológica y antropológica. Hay muestras de superación de ese dualismo ya en el propio pensamiento griego, pero mucho más en la tradición filosófica que se va constituyendo en Occidente con la entrada de fuentes espurias a la mentalidad griega, que, sin embargo, son las que se fusionan con ella. De esta forma, la realidad y el análisis cognoscitivo de la misma tendrán que vérselas con formas no dualistas a partir de una racionalidad lógica bivalente. Y no sólo esto, el acceso místico del hombre racional, transido de sabiduría, va a convivir con la racionalidad del hombre. Esto supone que en lógicas diferenciadas, la base fundamental está asegurada.

5 E. DEUTSCH, *Vedānta Advaita. Una reconstrucción filosófica*, Madrid, Etnos, 1999, 11.

El *homo sapiens sapiens*, comparte una sabiduría de la lógica de la supervivencia como ser humano, una lógica que le permite preguntarse por su ser, básica a la intelección en la que desarrolla su primera y básica fase de racionalidad. El hombre “que piensa lo que piensa”, que reflexiona y pretende entender su *imput* básico de racionalidad para sobrevivir, es, en su actividad común, en sus resultados, un reducto no homogéneo de personalidad (como libertad y emoción que piensa). Pero en su constitución en su forma básica, esta identidad común –le vamos a llamar “Identidad planetaria”– es la base en la que se sustenta el quehacer humano.

En este sentido las lógicas diferenciadas no se expresan tanto en la realidad del “todo”-“vacío”. No se trata de sentar un dualismo en el que existen diferenciadas “todo” y “vacío” en una disyunción excluyente en lógica occidental, o “todo” y “vacío” en una conjunción o disyunción inclusiva en lógica oriental. No es exactamente una dialéctica del dualismo y no dualismo. En ambas culturas como forma de pensar y pensarse se establece, creo, una misma forma de pensar la realidad como principio, sea esta en su unión y fusión de la metafísica de la realidad del todo y la nada como vacío (oriental), sea en una lógica del todo y el vacío y la nada (como no ser). Siempre se parte de un principio: sea una completud del todo como lleno y el vacío; sea como una opción del principio como la totalidad, el ser. La no-dualidad se impone como un principio.

La diferencia se expresa, pues, en la lógica. La de la contradicción (que imposibilita el ser y su negación en el mismo tiempo y sentido) gobierna el origen (no dualista) del pensar que se instaura en Grecia; la basada en la contrariedad superada (que posibilita una cosa y su contraria como otra) se instaura a la hora de explicar el origen (no dualista) en el Oriente. Pero, como hemos dicho, el resultado no es una dialéctica del dualismo o no dualismo, sino una implicación de la lógica aplicada al principio a partir de lo contradictorio (que no puede unirse) o lo contrario (que puede unirse). De esta forma la vacuidad o nada expresada en los términos de la experiencia oriental no implican tanto un no-ser contradictorio (la imposibilidad) como una realidad diferente al ser que se expresa por su vaciamiento creativo, lo que posibilita la diferencia de principios entre el mundo griego y el oriental y una sabiduría que no se expresa en la *physis*.

La primera, una vez aplicada la metafísica extraída del encuentro con el mundo no Griego en el helenismo y, sobre todo, con el advenimiento del cristianismo, llevará a la trascendencia, y allí a la óptica del Otro (con una lectura antropológica de la individualidad que constituye el ser social). La segunda, en la implicación de la totalidad en su diferencia a la unión de todo en la inmanencia, a la no división del otro en su individualidad. La primera derivará en una mirada hacia la observación de lo que no soy como realidad objetiva en el mundo físico, como realidad dinámica trascendente en el metafísico y místico.

La segunda derivará en una inclusión del sujeto y el objeto, en una conciencia. Pero tanto la tradición occidental como la oriental han sabido buscar elementos comunes de unión, porque parten de sistemas de principios que no tienen porque ser dualistas en su origen metafísico: la unión de conciencia y la lectura más allá del mundo fenoménico se hace presente en el mundo budista y en el mundo cristiano, siendo una constante del pensamiento teológico-místico como la doctrina de las vías (culminando en la unitiva) expresadas en Ricardo de San-Víctor en pura racionalidad occidental.

Es verdad que una parte importante de la filosofía de Occidente a partir de la modernidad ha escindido el sujeto en dos, pero esta escisión se ha llevado sobre todo al campo de la racionalidad científica, que ha terminado siendo omnicomprendiva. Pero no es menos cierto que la reflexión filosófica en su pura racionalidad ha resistido en muchos ámbitos a esa consecuente dualidad epistemológica y antropológica, siendo la racionalidad puesta en funcionamiento en la religión, especialmente en el cristianismo, donde ha sobrevivido a la asunción de un pensamiento no dualista. Y aquí, también, surge la diferencia de la lógica en el propio mundo occidental, pues la ciencia ha terminado por imponerse, a su vez, al dualismo una vez que se ha dividido en sujeto-objeto, espíritu-materia... reduciendo a lo mensurable por el sujeto material, olvidando lo esencial, a lo que nuestra forma lógica nos empujaba: a la trascendencia. Una tragedia que ha hecho que el hombre actual muchas veces no sepa trascenderse, ni tenga capacidad de hacerse inmanente, pues eso es imposible desde la pura materialidad (en una lógica donde la materia no puede tener espíritu, si acaso energía que es otra cosa, pues no olvidemos que construimos en Occidente desde la *physis*). Aquí la lógica diferenciada de Oriente nos puede ayudar a ver que en la diferencia también puede haber confluencia: la búsqueda del principio desde nuestra forma propia para llegar a lo mismo y, a la vez, para enseñarnos cosas nuevas. Por ejemplo, las explicaciones de la tradición oriental en expresión filosófica muestra, desde la fenomenología, la frontera individual de Heidegger, por ejemplo, al respecto de la experiencia de la muerte individual desde un horizonte de ser absoluto, para desde la nada absoluta poder superarlo, una experiencia que aparece en Tanabe y que, como recuerda Yutaka Tanaka, supone una extensión semántica y existencial del concepto traspasando la temporalidad limitada de la muerte⁶. Por lo tanto, se trata de diferencias, pero no de divergencias inconmensurables *sensu stricto*. Y esto se puede observar en el pensamiento japonés de forma paradigmática, en su especificidad no exenta de capacidad de comunicarse.

6 Cf. Y. TANAKA, "Philosophie du néant et théologie du processus", en " ", en *Diogène*, 227 (2009), 46. H. TANABE, *Philosophy as Metanoetics*, Berkeley, University of California Press, 1986.

II. DIFERENCIAS, PERO NO DIVERGENCIAS

Señalar las diferencias entre las lógicas de la construcción de la inteligencia y estrategia de vida del ser humano en la cimentación de su sentido individual y colectivo como lugar de supervivencia no implica, ni mucho menos, la divergencia, o dicho en términos teóricos, la inconmensurabilidad de las existencias.

Es verdad que existen en el plano teórico posiciones contrarias a la posibilidad de establecer una comparación en términos filosóficos entre sistemas de pensamiento occidentales y orientales. Nosotros hemos querido señalar aquí divergencias y presentar de forma muy simple sistemas, no sólo filosóficos, sino su expresión en la religión. Pero aunque fuera cierto que existe una inconmensurabilidad del horizonte teórico entre los sistemas de ambos lados del globo terráqueo, de una forma de hacer pensamiento occidental y oriental, el hombre no es inconmensurable. Lo podría ser la *humanitas* como horizonte especulativo, lo es en el mismo Occidente y en la historia de la filosofía así se muestra en la problemática humana, pero esto es en realidad una “ficción” y un “juego” en la construcción de nuestro ser, una consecuencia de nuestro propio devenir como hombres creadores. Ahora bien, no nos podemos engañar, en la “carne y hueso” del hombre y su supervivencia humana tomada en su más profundo ser (que se da siempre en la cotidianidad y la cercanía del “tú” y nunca en lo extraordinario) se ve la profunda igualdad de la lógica de la identidad común. Eso es lo que llamamos en el paradigma que proponemos aquí, “identidad planetaria” como concepto clave en la comprensión del mundo desde el paradigma interpretativo de la Nueva Civilización que se presenta a los ojos del hombre actual. Y ello se ha realizado de forma activa y aquí se entiende la esterilidad práctica de los distinguos, cuando estos se quieren elevar al plano que no le corresponden. En este sentido es en el que entendemos que las diferencias no constituyen divergencias, pero son importantes para evitar la homogeneización, en el terreno identitario, personal, social, cultural y religioso. Las “dos orillas” del cristianismo y el mundo del Japón se pueden entender de otra forma y el diálogo interreligioso también, no tanto en la palabra confrontada, sino en el encuentro de la Palabra.

El pensamiento japonés se caracteriza por una ambivalencia entre un fortalecimiento de los principios arraigados y vividos en el tiempo histórico y una predisposición a la apertura nacida de la etiología de su sistema de escritura. Efectivamente, el japonés no conocía escritura propia e importó de China su grafía. Así que el sistema de escritura es chino, pero la familia lingüística del japonés pertenece a otra familia. De esta forma, el japonés utilizó los ideogramas chinos, convirtiéndolos en su diferente sistema como fonogramas (la lectura de los ideogramas chinos). Los fonogramas supone un ejemplo de la utilización interiorizada de elementos complejos venidos del “exterior”. Durante tiempo

los japoneses escribieron sus documentos oficiales con escritura china, pero pronunciadas a la japonesa (*kanbun*). Esta primera tentativa fue haciéndose más compleja, de forma que actualmente se utilizan los caracteres chinos –estos son leídos de dos formas, una basada en el antiguo sonido japonés y que recibe el nombre de *on* (sonido), y otro es la forma de leer los caracteres chinos cuando designan palabras japonesas, recibiendo el nombre de *kun* (sentido)– para explicar las palabras con un contenido semántico y los *kana* que son fonogramas japoneses para las funciones gramaticales. Japón se muestra abierta a navegar en el río del encuentro, entre las “dos orillas del río que sea preciso”, primero China, después... Como señala a partir de esta diferenciación Ken-Ichi Sasaki:

“Esta estructura de la escritura tiene una influencia determinante sobre la naturaleza del lenguaje y de la cultura japonesa. Desde que se dotó de una notación propia, el japonés se define como una lengua acogedora de las palabras extranjeras. Esto ha permitido a la cultura japonesa –continúa– a apropiarse de los sistemas políticos y filosóficos de China, y los conceptos del Budismo. O puede ser que fuera el deseo mismo de asimilar otra cultura la que orientara la naturaleza del lenguaje. Aún hoy el japonés es particularmente permeable a las palabras extranjeras, que son transcritas fonéticamente en *kata-kana* para ser fácilmente incorporadas en las frases japonesas. Gracias a esta flexibilidad lingüística, la cultura japonesa siempre ha estado abierta a otras culturas”⁷.

III. UNA METÁFORA DEL ENCUENTRO: LA RELIGIÓN DEL KÁRATE

Hablar de Japón nos lleva desde la actividad más frenética del Tokyo que no duerme y los ingenios punteros de la tecnología, hasta la calma manifestada en la elegancia de la gheisa o el ardor guerrero como modelo viviente del bushido. Y, ¡cómo no! nos recuerda las artes marciales: sumo, kendo, judo, aikido y, especialmente en Occidente, el kárate. Sin embargo, este arte marcial se popularizó muy tardíamente en la Isla. Y es que, efectivamente, el kárate surgió en la isla principal del archipiélago Ryūkyū, (en japonés, *Nansei-Shotō*). El karate nos sirve de ejemplo metafórico de lo que aquí queremos indicar, tanto de la vocación asimiladora de la cultura oriental y, especialmente orillada a la experiencia nipona, como de la lógica diferente –tengamos presente que se trata de un arte marcial. Pero también nos sirve para ver la experiencia común del hombre en su diferente lógica.

7 HEN-ICHI SASAKI, “L’«esprit» en japonais ancien”, en *Diogenes*, 227 (2009), 5.

1. UNA INTRODUCCIÓN GENÉRICA A LA RELIGIÓN: EXPERIENCIA COMÚN

No queremos aquí hacer un estudio pormenorizado sobre las diferentes religiones orientales, tan solo como dijimos al principio del trabajo, realizar un “suave paseo” por los diferentes paisajes religiosos o de sabidurías que se dan en un espacio común dentro del Japón como es el kárate, de forma que podamos apreciar la capacidad de asimilación y mostrar la riqueza de los que llamamos genéricamente como sabiduría o religión oriental. Esto nos ayuda a comprender la “otra orilla”, aún a sabiendas que muchos de los lectores conocen en profundidad todo ello.

Pero la especial forma de realización humana tiene un elemento común de realización antropológica. Creemos que esto se puede ver en el sentimiento que podemos llamar “religioso” o “espiritual”. Y es que el ser humano está abierto al misterio de su existencia (y en ello a Dios⁸). El hombre no se conforma con hacerse una imagen del mundo, sino que intenta comprender el mundo, pero aún más intenta situarse en el mundo, darle sentido. Así, el hombre se toca con el mundo, no sólo lo intenta racionalizar y definir, sino que lo vive, lo nombra. El mundo no es sólo un objeto, sino una experiencia imposible de definir, pero sí de “atrapar” mediante símbolos. Surge aquí lo sagrado, como la forma de entender lo que sabemos que está ahí, pero no sabemos definir (lo inefable, ha ahí lo interesante del lenguaje religioso y místico según Wittgenstein). Y cuando vivimos lo sagrado como acontecimiento nos topamos con la experiencia religiosa

Ser religioso no es tanto una opción como una cuestión ineludible, es decir, tarde o temprano nos hemos que enfrentar a ella. Un día u otro aparece ante nosotros en la experiencia vivida el hecho de que necesitamos certidumbres ante cuestiones que no podemos responder con normas científicas o leyes lógicas.

El hombre, que no puede eludir la pregunta religiosa, no tiene porque tener una única forma de responder, puede no ser religioso o responder de forma concreta de diversas formas. La respuesta al misterio no se origina en la lógica racional, sino en la libertad humana, que le hace que puede encontrar y, de hecho encuentra, diferentes estrategias para responder a tal cuestión. Surgen las diferentes religiones, lo que se conoce como religiones positivas, es decir, las formas concretas de religión.

Siendo cierto que la experiencia religiosa nace de nuestra experiencia humana específica, las respuestas se dan en un hombre real, que vive aquí y ahora, en un lugar determinado y en un tiempo concreto. El ser humano construye unos símbolos que dan respuesta a sus inquietudes. Los símbolos son mediadores de

8 Cf. J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1988.

la realidad que significan. En la medida que el hombre pone símbolos va dando forma visible al misterio, a lo sagrado.

Y como el hombre vive todos sus procesos en común, se ayuda mutuamente y comparte la vida, también comunica su experiencia, sus símbolos. En la vida concreta de cada uno, en la vivencia de la experiencia religiosa (en el *a posteriori*), el hombre vive religiosamente.

El hombre no crea la religión, sino que la vive. El hombre no crea los encuentros, los revive. La creencia religiosa aparece vivida de forma concreta. La ciencia tiende a ser universal, pero nuestra vida la vivimos de modo particular. Las cosas dicen algo para mí, cuando son cercanas y cuando son un encuentro: El amor es ante todo deseo personal y persona amada; la filosofía es algo en mi vida cuando se hace práctica o cuando es sabiduría; la ciencia vierte su contenido en la tecnología; y la experiencia religiosa se hace religión. Desde esta experiencia podemos comprender las diferentes respuestas en la univocidad del ser del hombre expresado en la analogía de sus productos culturales.

De esta forma, como hemos dicho las distintas respuestas a la premisa primordial que hemos señalado al principio de este trabajo, el sentido del hombre que vive en el mundo descansa en la felicidad, dan lugar a las religiones. Y esta es una cuestión vital, pues la religión es un *a priori* antropológico que se sustantiva a través de la experiencia concreta en el modo en el que la Gracia se revela en su pedagogía salutaria. Desde el transfondo fenomenológico y descriptivo de la religión se suelen distinguir tres concepciones religiosas:

1. Religiones animistas: en general, creen en seres espirituales a los que se les consideran capaces de influir en los acontecimientos humanos, basada en la idea de que animales, plantas e, incluso, objetos inanimados tienen alma como los humanos. El sintoísmo es, una forma de animismo.
2. Religiones monoteístas. Creencia en la existencia de un solo Dios. Se desarrollan en las religiones llamadas del Libro (judaísmo, cristianismo e islamismo).
3. Religiones orientales. Llamamos así a las religiones de oriente porque parten de una distinta concepción que las anteriores (muy influidas por el desarrollo conceptual de la filosofía). A parte de este principio existe mucha variación. Encontramos religiones politeístas (conectadas, a su vez, con el animismo) el caso del hinduismo; y religiones sapienciales y espiritualistas (algunas veces se discute, incluso, su apelación religiosa), es el caso del Budismo, el confucianismo, o el taoísmo⁹.

⁹ Seguimos en este aspecto una descripción muy general que podemos encontrar en muchas obras de carácter pedagógico sobre las religiones, historia y fenomenología. No podemos citar todas,

1.1. Elementos comunes a las religiones

Muchas veces se discute si estos últimos sistemas de creencias pueden ser religiones o no. Para averiguar esta circunstancia podemos referirnos a los elementos comunes a las religiones:

- *Creencias y doctrinas*. Son verdades en las que creen los fieles de cada religión. Aunque sean diferentes en cada una, generalmente admiten una divinidad o ser supremo: *Dios, Yahvé, Señor, Brahman...*, a través de la cual el creyente experimenta la salvación.
- *Normas*. Son *pautas* de vida que guían el comportamiento de las personas. Unas están orientadas hacia el comportamiento con *el ser supremo*; otras, hacia el comportamiento con *los demás*; y otras, hacia el comportamiento con *uno mismo*. Todas ellas deben ayudar a la persona a obrar rectamente. Por ejemplo, no hacer mal a nadie y colaborar por una vida más humana y más justa es una norma importante para el cristiano.
- *Fiestas*. Son *celebraciones* destinadas a vivir y recordar un hecho religioso importante.
- *Culto*. Son *costumbres o ceremonias* a través de las cuales se hacen presentes de nuevo las acciones divinas y se producen la unión con la divinidad. La función del culto es *reactualizar* el acontecimiento religioso que se celebra.
- *Libros sagrados*. Es la *recopilación escrita* de las creencias, los cultos y las tradiciones de cada religión.
- *Templos*. Son *lugares* de encuentro donde los creyentes realizan sus experiencias de fe: rezar, reflexionar, hacer cultos. Cada religión da un nombre diferente a estos lugares: *sinagoga, mezquita, iglesia...*

señalar algunas para quien quiera profundizar: R. PANIKKAR, *Religión y religiones*, Madrid, Gredos, 1965; M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Madrid, Cristiandad/Herder, 1978 ss. (1996); ID., *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1981; J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1978; J. DE SAHAGÚN, *Interpretación del hecho religioso*, Salamanca, Sígueme, 1982; P. POUPARD (dir.), *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona, 1987; ID., *Las religiones*, Barcelona, Herder, 1989; A. DOU (ed.), *Experiencia religiosa*, Madrid, UPCM, 1989, pp. 19-74; J. GÓMEZ CAFFARENA – J. M. MARDONES, *Materiales para una filosofía de la religión I-II*, Barcelona, Herder, 1992; ID. (ed.), *Religión*, Madrid, Trotta, 1993; M. FRAIJÓ (ed.), *Filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 1994; V. MARTÍN PINDADO (Coord.), *El hecho religioso. Datos estructura, valoración*, Madrid, CCS, 1996²; A. SAMUEL, *Para comprender las religiones en nuestro tiempo*, Estella, Verbo Divino, 1997³. Una corriente que pretendidamente objetiva y científica olvida la esencia común del hombre y la experiencia fundante de todo análisis fenomenológico lo tenemos en F. DÍEZ DE VELASCO – F. GARCÍA BAZÁN, *El estudio de la religión*, Madrid, Trotta, 2002; F. DÍEZ DE VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Trotta, 2002, y en los estudios de la religión propuestos en la revista *Bandue*, la revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones (¿?) que podría titularse “cómo abordar la religión con los complejos del siglo XX y olvidando la relación de racionalidad en el fenómeno religioso (subsumido a otros análisis)”.

1.2. Principios diferenciadores de las religiones occidentales y orientales

A. Principios axiomáticos

Todos los sistemas de pensamiento –filosóficos, científicos o religiosos– se basan en unos axiomas. Los axiomas son unos principios indemostrables que se imponen bien por evidencia, bien por convención (acuerdo). A partir de estos principios se construyen los sistemas y se deducen el resto de los principios (el modelo axiomático por excelencia el de las ciencias formales –matemáticas y lógica–). Los axiomas se terminan imponiendo para evitar una regresión al infinito que nos lleva a un rompecabezas de imposible solución.

Los axiomas influyen, pues, de modo decisivo. Como hemos estado refiriendo, existen dos principios fundamentales en el pensamiento occidental y oriental y que derivan de lo que se conoce como “principio de no-contradicción”.

- En el *pensamiento occidental* se parte de este principio: no es posible que una cosa sea y no sea a la vez en un mismo sentido. No es posible una cosa y la negación de la misma (contradicción no es lo mismo que contrario: lo contradictorio es la negación, lo contrario es el extremo opuesto).
- En el *pensamiento oriental*, sin embargo, la contradicción no se discute sino que se refiere desde la idea de “contrario” de forma que esta no es sólo posible, sino que es la esencia de la realidad: ejemplo de este principio es el *yíng* y el *yang*.

B. Las respuestas al origen de la materia:

Otro de los principios fundamentales para responder a la pregunta sobre el ser humano es la cuestión sobre el origen del mundo y la realidad y la materia de la que estamos compuestos. Las distintas respuestas religiosas pueden resumirse en tres:

1. *La respuesta creacionista*: fue formulada originariamente por el pueblo hebreo y esencialmente recogida por el Antiguo Testamento. Según ella, un Dios eterno y todopoderoso creó el universo desde la nada. El ser humano fue concebido a partir de la materia, sobre el cual Dios inspiró el soplo del alma, ente espiritual que nos distingue del resto de las creaturas.
2. *La creencia en un Dios orfebre*: defendida entre otras, por las religiones griega y romana. Para ellas, la materia era eterna. Sin embargo, se encontraba en estado caótico, es decir, sin forma definida. Entonces Dios o los Dioses actuaron sobre ella dándole forma y estructura de la misma

manera que un orfebre trabaja sobre la materia informe para forjar un objeto de arte. Así surgirían el cosmos (materia ordenada) y los seres humanos.

3. *La respuesta panteísta*: mantenida básicamente por determinadas religiones orientales como el budismo y el sintoísmo. Etimológicamente, panteísmo significa “todo es dios”, que podemos traducir por “todo lo que existe es de naturaleza divina”. Es decir, identifica a Dios con el Universo, el cual no es más que una de las posibles apariencias o manifestaciones de ese Principio Absoluto.

C. Ideas sobre la concepción del mundo:

Otro parámetro para entender la diferencia entre ambas concepciones es la concepción del tiempo que marca el origen y el fin de la existencia humana.

- *Las religiones del Libro*¹⁰, nacen de un contexto nómada. El nómada no tiene morada fija, vive peregrino en busca de pastos para sus animales. Su deseo y sueño es encontrar un buen lugar con agua abundante. Todo camino tiene un origen y tiene un final (aunque sea imaginario y deseable). El tiempo se concibe, así, de forma lineal.
- *Las religiones orientales*, viven en un contexto geográfico bien distinto. Se asientan en una sociedad sedentaria y agrícola en el que los tiempos se repiten sin cesar (ejemplo: monzón). El tiempo se observa de modo cíclico.

2. UN “PASEO” POR LAS RELIGIONES DEL KÁRATE

Tras esta introducción general, podemos ya introducirnos en las religiones que están presentes en el trasfondo del kárate, a la sazón, un arte marcial creado en Okinawa de la fusión del espíritu original con la llegada de ideas nuevas espirituales y también marciales y artísticas (pues la lucha es entendida como un arte).

10 Llamamos de forma genérica religiones del libro a Judaísmo, Cristianismo, Islamismo, pero en su forma genérica, pues de hecho no parece apropiado designar religión del Libro al cristianismo en el que la Revelación no se agota en la Biblia, siendo el Propio Hijo de Dios, Cristo Palabra, acontecimiento real de encuentro y permanente búsqueda de hermenéutica salutaria.

2.1. *Un poco sobre Okinawa*¹¹

Okinawa es un país siempre fronterizo, evidentemente, hoy es muy diferente al Okinawa del tiempo en el que el kárate se fue forjando y se fusionó en el mundo japonés¹². Okinawa era en la Edad Media un espacio dominado por señores feudales. Así en el siglo XIV (período *Sanzan*) dominaban los *Ajis* (señores de dominio) que fueron unificados en tres dominios principales según la geografía (norte-centro-sur) en *Hokuzan*, *Chuzan* y *Nanzan*. Estos señoríos eran apoyados por los chinos según las relaciones comerciales. En la lucha por el poder de estas tres regiones, un líder poderoso, *Sho Hashi*, en el siglo XV, toma el poder de las regiones formando la primera dinastía *Sho* y estableciendo el reinado de *Ryukyu* y usando como modelo político el gobierno chino. En el segundo reinado de la dinastía *Sho*, de *Sho Shin* se establecen once objetivos o tareas, algunas de las cuales nos ayudan a entender la filosofía subyacente en el kárate:

1. Protección del Budismo.
2. Reducción de impuestos.
3. Dominación de islas adyacentes (*Yaeyama* y *Miyako*).
4. Prohibición de llevar armas.
5. Establecimiento de una burocracia política y sistemas de clases sociales
6. Se establecen leyes y órdenes gubernamentales.
7. Se establece la capital en *Shuri* y se restaura su castillo (lugar donde nace Funakoshi, autor al que vamos a hacer referencia y creador del kárate moderno).
8. Introducción de la música y el arte en el palacio real.
9. Fortalecimiento de las relaciones con China.
10. Se introduce un sistema religioso con un sumo sacerdote.

La ocupación del Japón por parte de *Satsuma* de *Kyushu* de la isla y el reino de *Ryukyu* sucede en el año 1609, para intensificar sus dividendos y el comercio exterior. Durante 300 años se mantendrá fuertemente ligado al vicereinado de *Satsuma* y a la China. Finalmente en 1872 el gobierno Meiji declara al reino de *Ryukyu* como vicereinado del Japón aproximándolo más a la isla nipona. En 1879 se disuelve el imperio *Ryukyu* (abdica el rey *Sho Tai*) convirtiéndose en prefectura del gobierno Japonés, cambiando algunos aspectos económicos y sociales de Okinawa: paso de una propiedad comunitaria a la propiedad privada,

11 Sobre la historia de Okinawa cf. G. H. KERR, *Okinawa. The History of an Island People*, Tokyo, Tuttle Publishing, 2000.

12 Sobre la Okinawa contemporáneo cf. G. D. HOOK – R. SIDDLE, (ed.), *Japan And Okinawa. Structure and Subjectivity*, London – New York, Roudledge Curzon, 2003.

y el impulso de la enseñanza primaria y secundaria y escuela de profesores (este impulso educativo de los Meiji fue fundamental para el desarrollo del kárate...)¹³.

En cuanto a la economía, la agricultura es fundamental en el sistema económico, así como el comercio (sobretudo con China y también con los europeos destacando los portugueses).

2.2. La religión en Okinawa¹⁴

La religión en Okinawa no tenía las características del cristianismo, el budismo o el islamismo, lo que no significa que no hubiera creencia religiosa. Esta creencia era una amalgama de animismo y chamanismo que tienen influencias del sintoísmo, budismo y taoísmo del Japón y de la China (estados que como hemos visto han estado muy presentes en la vida de Okinawa). En Okinawa se destaca la religión Ryukyuan, basada en el culto a los ancestros, y en el culto familiar del hogar. Los ritos se centran en los ancestros, las divinidades familiares, y en los miembros de la familia que viven en torno al hogar. En la liturgia, la mujer tiene un papel fundamental, siendo la mujer de más edad la responsable del altar de los ancestros (*Buchidan*), del Dios de hogar y su casa sobre el hogar (*Hinukan*) y el baño del Dios (*Furugan*).

A. El animismo

Ya hemos explicado un poco en que consiste. Recordemos que creen en la existencia de Dios o presencia divina en la naturaleza¹⁵. Se fomenta así el respeto a la naturaleza. Destacamos el Dios del bosque (*Uganju*) y el Dios de la colina, protector, (*Utaki*). Se reza a estos dioses animistas para pedir productividad en las cosechas, protección antes de los viajes y todos los días para pedir salud. Podemos señalar, también a *Hinukan*, el Dios del fuego a quien se le dedican tres piedras en la entrada de la casa y al que se le pide protección y peticiones domésticas.

B. El chamanismo

En términos generales el chamanismo tiene su origen real en el pueblo de los Tungús en Siberia, pero se usa para referirse a cualquier hechicero, adivino

13 Cf. H. HARDACRE – A. L. KERN (eds.), *New Directions in the Study of Meiji Japan*, Leiden, Brill, 1997.

14 Cf. C. OUWEHAND, *Hateruma. Socio-religious aspects of a South-Ryukyuan island culture*, Leiden, Brill, 1985.

15 Cf. G. LE MOAL, “Animisme”, en M. IZARD – P. BONTE (eds.), *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*, Paris, PUF Paris, 2007⁴, 72-73.

o mago, o todo el que hace uso de la posesión y el éxtasis, el chamán se pone en contacto con los espíritus de los antepasados. En Okinawa destaca *Yuta*, que es una especie de médium que puede contactar con el otro mundo.

Curiosamente, las festividades de las aldeas es oficiada por una sacerdotisa que recibe el nombre de *Kaminchu*.

2.3. Algunos ritos a tener en cuenta

A. Sosen sūhai

Quisiera resaltar este rito familiar y doméstico muy presente en la liturgia marcial. En cada casa existe un cuarto principal donde se establece el *Butsudan* (especie de altar) en el que se encuentra el *Ihai* construido de madera. Se divide en dos partes, una superior donde aparece el nombre de todos los fallecidos en letra plateada y en la parte inferior el nombre de sus esposas. Este ritual es de origen chino.

B. Otros

Los ritos a los difuntos se conservan con mucho cuidado: el *Sameisai* (reunión familiar frente a la tumba); o el *Guso Shogatsu* (año nuevo del difunto) que se celebra el 16 de enero.

Estas expresiones religiosas invaden la música, la danza, en fin todo tipo de arte (es el caso de la danza *Eisâ* el 15 de julio para celebrar el regreso de los espíritus de los muertos, cantos que se inspiran en escritos budistas).

2.4. El sintoísmo¹⁶

A. Introducción

Lo primero que observamos es el carácter sincretista de la religión de Okinawa, sincretismo que se extiende a la cultura japonesa. Es verdad que muchas veces puede parecernos que las tradiciones japonesas se cuidan con esmero. Eso es verdad, pero no es menos cierto que el espíritu japonés parece tener tendencia a asimilar otras culturas cuando tiene ocasión y no está bajo presión política.

¹⁶ Existe abundante literatura. Recomendamos la página web *Encyclopedia of Shinto* de la Kokugakuin University., en varios idiomas incluido el español, . Disponible en <http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/>, y en español en <http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/category.php?categoryID=61>.

Este carácter se acentúa más en un lugar como Okinawa que ha estado abierto, por su posición geográfica (que favorece el comercio), a otras culturas, en particular a la japonesa y la china.

Del contacto con el Japón se opera una síntesis con el sintoísmo. Esta religión tenía varias coincidencias con las creencias religiosas de Okinawa: el respeto a los antepasados y su tendencia, a su vez, sincretista. El sincretismo es una religión popular (época prehistórica) del Japón. Una mezcla de “naturaleza politeísta y adoración de antepasados”. En un principio esta religión étnica no tenía nombre; pero cuando se introdujo en Japón el budismo, durante el siglo VI integrándose definitivamente en el siglo XII, uno de los nombres que recibió fue *Butsudo*, “la Vía del Buda”. Así que a fin de poder diferenciar el budismo (y el confucionismo) de la religión nativa, esta pronto llegó a ser conocida por el nombre de sintoísmo (camino de *Kami*-de los dioses. *Shintô*, procede de una antigua palabra china que significa “El camino de los Dioses”. Los japoneses por sí mismos escogieron utilizar un nombre chino para su religión porque en ese tiempo, hace más de un milenio, el chino era la única lengua que tenía escritura en Japón, ya que ellos aún no habían desarrollado la escritura en su propio idioma. La frase que significa *Shintô* en japonés es *Kami*).

B. Fundamentos

Los *kami* (las diversas divinidades) son el concepto central del sintoísmo. Este termino llegó a aplicarse a cualquier fuerza sobrenatural o Dios, como los dioses de la naturaleza, hombres sobresalientes, antepasados deificados o hasta “deidades que representan ciertos ideales o simbolizan un poder abstracto. Se utiliza a veces el término *Yaoyorozu-no-kami* que significa literalmente “ocho millones de dioses”, que se utiliza para referirse a “muchos dioses”, pues la cantidad de deidades de la religión sintoísta aumenta constantemente¹⁷. La divinidad más importante es *Amaterasu*, la Diosa del sol, principal *kami*, que gobierna el cielo y la tierra y se cree que le enseñó al pueblo japonés a cultivar el arroz. *Amaterasu* es, también, la diosa a través de cuyo nieto quedó establecida la familia imperial del Japón. Se justificaba así el origen divino del emperador, y esta teoría se mantuvo hasta el final de la Segunda Guerra Mundial.

En este sentido, los seres humanos, como hijos de *kami*, tienen ante todo una naturaleza divina. Por consiguiente, de lo que se trata es de vivir en armonía con los *kami* y, así, uno podrá disfrutar de una protección y aprobación.

17 Las divinidades mas populares son *Jozo*, protector de los niños y *Kwannon* protector de la humanidad contra los males en general. *Inari* – Dios del arroz. Simboliza la fertilidad y la prosperidad. Su estatua generalmente es la de una zorra su principal santuario es el *Fushimi Inari* en Kyoto. *Shichi Furujin* – Los siete dioses de la fortuna, son divinidades populares asociadas con la buena suerte.

Aunque el sintoísmo no se basa en muchos dogmas ni en una teología muy compleja, a los japoneses les ha dado un código de valores, ha moldeado su comportamiento y determinado su forma de pensar. Existen templos donde pueden adorar cuando siente la necesidad de hacerlo. Cada santuario se dedica a un específico *Kami* que tenga una personalidad divina y responda a los rezos sinceros del fiel. Al entrar en un santuario, se pasa a través de un *Torii*, una puerta especial para los dioses. Esto marca la demarcación entre el mundo finito y el mundo infinito de los dioses. Los creyentes respetan a los animales como mensajeros de los dioses por eso un par de estatuas *koma-inu* (perros protectores) se encuentran en el santuario. El más importante y sagrado es el Gran Santuario de Ise. La mayor parte de los japoneses esperan un día llegar a este santuario (una especie de “La Meca” para los japoneses).

C. Culto, ritos y fechas

Puesto que el Sintoísmo carece de escrituras, dogmas, y credos, el culto siempre ha tenido el lugar central en la religión. En lugar de llevarse a cabo sermones o estudios, se realizan rituales y festivales, también tiene un lugar importante los rasgos físicos de los santuarios, el Sintoísmo ha transmitido sus actitudes características y valores. Los más prominente entre éstos es el sentido de gratitud y respeto hacia la vida, una apreciación profunda de la belleza y poder de la naturaleza, un amor de pureza y la limpieza.

En cuanto al culto y las ceremonias su propósito es el de alabar y reverenciar los kamis. Es dirigido por un sacerdote en el templo y consiste en la purificación, ofrendas, cultos, oraciones y una fiesta sagrada. Una parte importante son las ofrendas, se puede ofrendar dinero u objetos a los *kamis* para obtener un favor. Otro tipo de ofrenda es un baile, llamado *Kagura*, cuya finalidad es entretener a los kamis.

Las ceremonias más importantes son:

- *Harae*: son ceremonias de purificación en las que usa agua para lavar las manos y la boca
- *O-Mikuji*: son pequeñas tiras de papel dejadas en los santuarios con pedidos dirigidos a los dioses. En muchos hogares se da un lugar central a los dioses con un altar llamado *Kami-dana*.
- *Ema*: es un tipo de ofrenda que consiste en una pintura de un caballo, debido a la creencia de que los caballos eran los mensajeros de los dioses.
- *Fuda*: amuletos con los nombres de las divinidades del santuario, también son ofrendados.

- *El Hatsumiyamairi*: es la conmemoración de la primera visita de un bebe al santuario, que es cuando el se convierte en un miembro de la comunidad.
- El *Shichi-go-san o 7-5-3*: es una fiesta para niños de 5 años de edad y niñas de 3 y 7 años.

Las fechas más importantes son:

- *Matsuri*: Son fiestas de acción de gracias para homenajear a los *kamis*, eventos en memoria de los seres divinos y de las fuerzas de la naturaleza. Pueden ser varias fiestas al año, pero las principales se realizan en la primavera cuando se inicia el plantío de arroz y en el otoño cuando se siega.
- *Gion*: En el mes de Julio se conmemora la fiesta del *Gion*, para pedirle ayuda a los *kamis* y alejar las posibles enfermedades. Al final de la fiesta son lavados muchos carros de desfile, bellamente decorados que simbolizan la purificación.

El sintoísmo fue la religión oficial del Japón de 1868 a 1946. De ahí en adelante, la practica del sintoísmo pasó a ser supervisada por la *Jinja honcho*, una sociedad representativa de las religiones sintoístas.

D. Escuelas

Tras el paso de muchos años a través de la historia, el *Shînto*, se desarrollo en cuatro formas: el *Kôshitsu Shinto* (El Shinto de la Casa Imperial), *Jinja Shînto* (El Santuario Shînto), *Shûha Shinto* (La Secta Shinto), y el *Minzoku Shînto* (El Shînto Folklórico). Estos guardan cierta relación entre sí, sin tener excesivas diferencias significativas.

2.5. El budismo

A. Pensamiento general budista

El budismo es una doctrina que surgió en la India a mediados del siglo VI antes de nuestra era y fue difundida por Buda¹⁸ (nació en Kapilavastu en el año 560 a.C., en el Nepal, vivió hasta el año 480 a.C.)¹⁹. El budismo no es una reli-

18 Cf. M. CARRITHERS, *Buddha. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

19 Sobre el budismo ya hemos señalado en notas anteriores algunas obras que tratan de su pensamiento. La bibliografía es muy amplia, señalamos algunos libros fundamentales: H. DE LUBAC, *Aspects du bouddhisme*, Éditions du Seuil, Paris, 1951; ID., *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Aubier, Paris, 1954; H. SEDDHATISSA, *Introducción al budismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1971; E.

gión, y su representante tampoco es un Mesías o un dios. Buda es una persona que llegó a un elevado nivel en el cual comprendía las cosas tal y como son. En esta doctrina no existe ningún ser sobrenatural que haya creado al universo o que gobierne la vida de los seres humanos. Los cultos, plegarias y oraciones tampoco son necesarios, ya que no hay nadie a quién dirigirlos. La esencia del budismo consiste en una serie de principios y enseñanzas para que las personas sean conscientes de su existencia y aprendan a eliminar el dolor que genera la vida.

B. La verdad fundamental

La enseñanza básica que predijo Buda es la creencia en la Metempsicosis. Este concepto establece que el mundo es una fuente de dolor para los que viven en él. Las ganas de vivir conducen a las personas al dolor y al sufrimiento. Esta idea se resume en las llamadas Cuatro Verdades Nobles que constituyen el fundamento del budismo:

1. Todo lo que existe está sujeto al dolor: nacimiento, enfermedad, vejez y muerte.
2. El origen del dolor reside en el deseo, ansia o sed de vivir.
3. La supresión del dolor se consigue a través de la supresión de esa ansia o sed.
4. El camino que conduce a la supresión del dolor consiste en el llamado *Noble Sendero Octuple*.

C. Supresión del dolor

El camino que conduce a la supresión del dolor se llama Noble Sendero Octuple y consiste en ocho pasos:

1. *Recta opinión* (Opinión pura o correcta): Cada individuo debe tener una idea clara sobre lo que quiere, o hacia donde dirige su vida
2. *Recta intención* (Representación mental pura): Consiste en enfocar toda la atención y el esfuerzo hacia aquello que nos hemos propuesto conseguir y el empeño en mantenerse alejado de los deseos sensuales, de la malicia y el odio.

CONZE, *Breve historia del budismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1993; J. SNELLING, *The Buddhist Handbook*, Londres, Rider, 1998; R. E. BUSWELL (ed.), *Encyclopedia of Buddhism*, New York, MacMillan, 2004; C. L. DRAGONETTI – F. TOLA, *Udāna: la palabra de Buda. Traducción directa del pāḷi*, Madrid, Trotta, 2006; ID., *Diálogos mayores de Buda [Dhīga Nikāya]. Traducción directa del pāḷi*. Madrid, Trotta, 2010.

3. *Recta palabra* (Lenguaje puro): Quiere decir que hay que evitar la mentira, la calumnia, la plática inútil o el chisme. El lenguaje siempre debe revelar la verdad de nosotros mismos.
4. *Recta acción* (Acción pura): La conducta individual siempre debe ser apropiada, recta y caritativa.
5. *Recta forma de vida* (Medios de existencia puros): Hay que evitar todo tipo de trabajos o actividades destructivas, que perjudiquen a todos o que impidan la elevación espiritual. Por consiguiente, hay que dedicarse a las labores que promuevan la vida.
6. *Recto esfuerzo* (Aplicación pura): Para alcanzar el objetivo de nuestra vida, debemos aplicar el esfuerzo necesario, constante y con firmeza. No caer en el desánimo o la apatía.
7. *Recta conciencia* (Mentalidad pura): Mantener bajo control todos los impulsos, instintos, sentidos, emociones o pasiones. También es observar y analizar continuamente los pensamientos, sentimientos y sensaciones físicas.
8. *Recta concentración* (Meditación pura): Implica el análisis y reflexión de todas las cosas que suceden en la vida. Es el único requisito indispensable para lograr la sabiduría y la iluminación.

Para alcanzar este estado ayuda el yoga, que es una disciplina o método de autocontrol para adquirir un dominio de los sentidos, de la imaginación y de la sensibilidad, hasta llegar a la paz espiritual. Pero es también necesario:

- Un maestro que enseñe el camino de liberación.
- Una ley que ha de ser vivida por los monjes:
 1. No matarás, lo que incluye a los hombres y animales. Es por esta razón que los budistas son vegetarianos.
 2. No robarás.
 3. No mentirás.
 4. No fornicarás. Los solteros y monjes se deben abstener por completo del contacto sexual. Los casados deberán restringirse de acuerdo con sus propios deseos y el nivel de espiritualidad que hayan alcanzando.
 5. No tomarás bebidas intoxicantes.
- Una comunidad donde se han de vivir con los demás monjes las reglas de la pobreza monástica

D. Corrientes del budismo

El budismo se ha ido desarrollando creando tres escuelas fundamentales:

- *El budismo hinayana o pequeño vehículo*: da mucha importancia a la vida monástica y al esfuerzo personal por alcanzar la liberación. La persona ideal es la que llega sola al nirvana, sin que nadie le ayude y sin ayudar a nadie. Se practica en Sri Lanka, Tailandia, Camboya y Laos.
- *El budismo mahayana o gran vehículo*: se interesa por la salvación de toda la humanidad. La persona ideal retrasa voluntariamente su propia salvación para ayudar a los demás. La compasión y las buenas obras son fundamentales. Se practica en China, Vietnam, Corea y Japón.
- *El budismo vajrayana o vehículo del diamante*: esta corriente contagiada de muchas creencias provenientes del hinduismo popular. Admite muchas divinidades femeninas y masculinas, y ve en ellas la personificación de las actividades cósmicas en su doble aspecto de terroríficas o benéficas. Se practica en el Tíbet y Mongolia.

2.6. El budismo en Japón

Para cuando el Budismo entró en Japón en el S. VI D.C., ya se había convertido en una religión mundial con una historia de miles de años. La forma de Budismo que dominaba en Japón era el *Mahayana* y trajo con él un canon enorme de literatura religiosa, una detallada doctrina, un sacerdocio bien organizado, y una tradición deslumbradora de arte religioso y arquitectura, todos estos elementos faltaron en el Shintoísmo del S. VI. Aunque su punto de vista del mundo y humanidad difirió notablemente del Sintoísmo, es importante entender que dentro de las enseñanzas de Budismo de *Mahayana* se podían encontrar ciertas similitudes. Por un lado, por ejemplo, el Budismo consideró el mundo como transeúnte y lo vio como una fuente de sufrimiento para aquellos que permanecían atados a él, una visión que contrasta grandemente con la aceptación del Sintoísmo del mundo. Sin embargo, por otro lado, existía un optimismo en el Budismo de *Mahayana* al igual que el Sintoísmo sobre la naturaleza humana, porque se comprometió a la creencia de que todos los seres humanos tenían el potencial para lograr la sabiduría que trae un sufriendo, y un último optimismo por el mundo en sí, desde que enseñó que una vez que las ataduras humanas eran desechadas, el mundo toma un nuevo significado.

No es nada raro que al principio los japoneses fueran incapaces de apreciar el Budismo en sus propios términos. Ellos consideraron a Buda simplemente como otro *kami* y fueron atraídos a la religión por la belleza de su arte y por la esperanza de beneficios concretos como riqueza y longevidad. En el S. VII, sin

embargo, empezaron a surgir individuos capaces de hacer emerger el mensaje del Budismo. En general, nosotros podemos entender el desarrollo subsecuente de Budismo en Japón como el resultado de la interacción constante entre la religión extranjera y la tradición religiosa nativa (Shînto). Por su parte, el Budismo buscó desarrollar una conexión positiva con el Sintoísmo conscientemente. Esto finalmente se lograba identificando al *Kami* sintoísta como la manifestación de varios Budas. Gracias a esta concepción, los budistas pudieron introducir muchas de sus propias ideas en el Sintoísmo, y, al final, argumentaron que el Sintoísmo y el Budismo son versiones complementarias basadas en la misma verdad fundamental, esta óptica ganó aceptación de Japón.

El efecto de la tradición religiosa (Shînto) en el Budismo era traer al frente esos aspectos que mejor encajaban con los japoneses. Esto puede ser ilustrado por referencias breves a tres sectas budistas que representan desarrollos japoneses singularmente: Kukai, (774-835) *la Secta de Shingon*; Shinran, (1173-1262) *la Secta de la Verdadera Pureza de la Tierra*; y la secta fundada por Nichiren (1222-1282) y conocido por su nombre. Todas estas sectas todavía están activas hoy.

La secta de *Shingon* forma parte de la corriente principal de Budismo tanto en términos doctrinales –incidiendo en la naturaleza transeúnte de la existencia y llamando a sus seguidores para trascender el mundo ordinario de sufrimiento– como en el contorno de sus prácticas –al enfatizar la importancia de conducta ética, meditación, y estudio–. Sin embargo, el Budismo de *Shingon* defiende un tipo específico de meditación. Más intrincado que la meditación tradicional, involucra el uso de gestos con las manos y discursos, así como una forma de arte budista conocido como un mandala. El mandala representa el universo cuando se ve ilustrado y sirve como el objeto de meditación. La pura complejidad de la meditación de *Shingon*, acoplada con el simbolismo rico y lleno de belleza del mandala, da un aire de misterio que ha demostrado un atractivo particular a millones de japoneses desde la época de *Kukai* hasta el presente.

En la Secta de la Verdadera Pureza de la Tierra, encontramos un tipo muy diferente de Budismo, uno que avoca la salvación a través de la fe en lugar del logro por medio de la práctica de la moralidad y la meditación. Basado en la creencia de que con el paso del tiempo los seres humanos comienzan a encontrar cada vez más difícil seguir el ejemplo de Buda, enseña que en la era presente la salvación puede ser ganada por la gracia salvadora del Buda celestial que reside en una la Tierra Pura del Oeste. Esta creencia había sido abrazada por otros budistas, no sólo en Japón, sino en China y también en India.

2.7. El budismo-zen

La filosofía del zen es propia del budismo *Mahayana* influido por escritos budistas, pero también por el confucionismo y el taoísmo²⁰. Lo introduce en China Bodhidharma en el año 520, que contribuyó de una forma eficiente a la creación de la “escuela de la meditación” o *dhyana*, pronunciada en chino *ch’an* y más tarde *zen* en japonés. El *zen* insiste en que fuera de la mente no existe Buda, ni fuera de Buda existe la mente. De este modo la meditación consiste en tomar conciencia de que nuestra naturaleza es como el espacio vacío, y esta toma de conciencia es iluminación, ya que por ella alcanzamos la naturaleza de Buda (por lo tanto no se exige unas etapas de meditación como en el yoga o la mística cristiana).

Se desarrollaron dos escuelas.

- *Escuela rinzai (lin-chi)*: se apoyaba en el uso del *kung-an* (en japonés *kōan*, que significa público anuncio). Esta era una técnica en el que el maestro proponía al alumno una sentencia propuesta de modo absurdo para provocar la sensación de duda, de esfuerzo ilógico, limpiando la mente de ideas e imágenes, superando las categorías mentales ordinarias, esperando así la iluminación. Por ejemplo, el maestro propone al discípulo buscar su “faz original” o escuchar el “sonido de una mano sola que aplaude” o que “la no-entrada es la puerta de la doctrina”... Se usa también el *keisaku*, una especie de bastón con el cual se golpea de improviso al discípulo en meditación para descargar el sistema nervioso.
- *Escuela sôtô (ts’ao-tung)*: despreciaba el *kōan* e insistían en el *zazen*. Para practicarla se suelen reunir los monjes en una sala; con frecuencia, sobre su puerta de entrada está colgada una tabla con cuatro caracteres que representaba la recta doctrina. En el interior de algún monje célebre. Los monjes se suelen sentar sobre un cojín colocado en una tarima que corre alrededor de la sala, o mirando a la pared, o mirando todos hacia el centro. La meditación se comienza casi siempre con la lectura de algunas canciones compuestas por algún maestro célebre. El *zazen* designa la práctica de la meditación (*zen*) en posición de sentado (*za*). Dura varias horas al día. Se presta especial atención a la postura externa, manteniendo el cuerpo erguido, pero sin rigidez; las piernas cruzadas, con las plantas de los pies ligeramente hacia arriba y descansando sobre

20 Cf. D. T. SUZUKI, *Budismo Zen*, Barcelona, Kairós, 1993. Id., *¿Qué es el zen?*, Madrid, Lo-sada, 2006; T. JYŌJI, *L’art du kōan zen*, Paris, Albin Michel, 2001; A. VEGA, *Zen, mística y abstracción. Ensayos sobre el nihilismo religioso*, Trotta, Madrid, 2002; A. WATTS, *El camino del zen*, Barcelona, Ediciones Edhasa, 2003²; T. IZUTSU, *Hacia una filosofía del budismo zen*, Madrid, Trotta, 2009. D. T. SUZUKI, *The Training of the Zen Buddhist Monk*, Tokyo, Cosimo, 2004.

los muslos. La respiración debe ser lenta, regular y profunda. Se busca tener la conciencia en calma, acompañada de una sensación de no diferencia, no distinción dentro del propio interior y entre las cosas y uno. Se rehúye el esfuerzo por obtener algo.

El budismo *zen* huye de las respuestas teóricas que nos someten al dualismo. Aunque no se busca el esfuerzo vano, esta meditación exigía un continuo esfuerzo. Se daba a entender que la llegada a los últimos grados es sólo de pocos, de los pacientes y esforzados. Pero esto no anula la espontaneidad de la iluminación. El nirvana está al alcance de todos, no hay que buscarlo lejos, sino en la vida diaria. El que pasa por la experiencia *zen* es natural sin intentar serlo. El *zen* propone una filosofía y metafísica monista, no-dualista, propia del mahayana.

2.8. El taoísmo

La filosofía taoísta resuena de fondo en la meditación *zen* e influyó de modo decisivo en el *Tai Chi*²¹. La “escuela del tao” (taoísmo) influyen decisivamente en el pensamiento e historia china. Se basa fundamentalmente en el escrito *Tao Te Ching* de *Lao-tsé* (s. VI a.C.)²² y el *Chuang-Tzu*²³. Enseña fundamentalmente la confianza en sí mismo, sencillez e imparcialidad. El *Tao Te Ching* fue escrito en la época de los estados guerreros de China, para ayudar a los dirigentes a gobernar mejor, de acuerdo con el principio de que la inacción creativa es mejor que la actividad frenética. Aboga por la naturalidad, la espontaneidad y la idea de la razón flexible para avanzar. Esencial para ello es la noción de Tao, que no puede ser nombrado, pero que es la fuente de todo lo que existe y el principio inmutable que subyace al universo. El secreto de la vida es vivir de acuerdo con el Tao, que “jamás actúa y sin embargo nada queda sin hacer”. El Tao es el “Caminio” cómodo y espontáneo que deben seguir los gobernantes y toda la gente, de modo que puedan regir a otros, regirse a sí mismos y vivir en armonía unos con otros y con la naturaleza. Esta enseñanza era complementaria del activismo, el esfuerzo moral, la participación ritual, disciplina educativa y las cinco relaciones señaladas por los confucianos (según la tradición confuciana, las cinco relaciones básicas y universales en la sociedad humana son las que se establecen

21 Cf. R. KIRKLAND, *Taoism: The Enduring Tradition*. London – New York, Routledge, 2004; H. MASPERO, *El taoísmo y las religiones chinas*, Madrid, Trotta, 2000.

22 LAO TSE, *Tao te king. Libro del curso y de la virtud*, trad. y not. de Anne Hélène Suárez, Madrid, Siruela, 1998. ID., *Tao Te Ching: Los libros del Tao*, trad. Iñaki Preciado Idoeta, Madrid, Trotta, 2006 (2010²).

23 *Los capítulos interiores de Zhuang Zi. Primera versión en castellano de los siete capítulos iniciales y presumiblemente los únicos auténticos*, trad. Pilar González España y Jean Claude Pastor-Ferrer, Madrid, Trotta. 1998 (2005²).

entre soberano y ministro, padre e hijo, marido y mujer, hermano mayor y menor, amigo y amigo). Aunque en oposición aparente, eran capaces de convivir en China según el principio de la armonía de opuestos (*yin* y *yang*).

El *yin* y *yang* son dos fuerzas básicas contrarias en el antiguo pensamiento chino, elaborado en el confucianismo de la dinastía *Han*. *Yang* es asociado a lo masculino, el calor, la luz, el cielo, la creación, el dominio; *yin* a lo femenino, lo frío, lo oscuro, la tierra, el sustento, la pasividad. El *yin* y el *yang* existen en la mayoría de las cosas y actúan cíclicamente para producir el cambio.

3. PRINCIPIOS RECTORES DE LA LÓGICA DEL ENCUENTRO EN EL KÁRATE: EL MAESTRO FUNAKOSHI

La herencia espiritual y filosófica del Kárate es, como hemos visto, compleja y muy rica. En la base se encuentran tradiciones animistas enriquecidas por el culto sintoísta y la profundidad budista, en concreto por el budismo *zen* que tiene en la base el taoísmo. La razón estriba en su lugar geográfico: el hecho de que Okinawa sea una isla hace que refuerce el culto a sus antepasados y elementos propios. Pero ese mismo hecho lo hace punto de encuentro con China y Japón. Y eso le confiere un carácter paradigmático que se explica desde la sencillez (una vez más aparece el laboratorio fundamental de la vida del hombre), pero una reflexión cotidiana hecha arte espiritual que se manifiesta en la totalidad del cuerpo. En este sentido, se puede dejar ver la lógica propia de la no ambivalencia y de la naturaleza de la inmanencia del Yo en el olvido de la separación o el abismo entre sujeto y objeto. De entre los maestros del Kárate, destacó *Shihan* Gichin Funakoshi (Yamakawa-Shuri, Okinawa, 1868 – Tokyo, 1957), creador del karate moderno, fundador del estilo *Shotokan*. Era un hombre culto en una cultura dominada por los oficios propios de la vida rural. Eso le llevó a tener que afrontar el reto de la teorización del mundo espiritual que emanaba en los grandes maestros del kárate.

De entre la literatura que generó el *Shihan*, nos fijamos en un libro publicado bajo el título *Los veinte principios rectores del kárate. El legado espiritual del Gran Maestro*²⁴. Estos principios fueron establecidos con una clara intención pedagógica con el fin de orientar a los discípulos.

No nos atañe ahora, aunque sería muy interesante, realizar un estudio sobre la filosofía del kárate, sino el modelo del kárate, en este caso a partir del espíritu

24 G. FUNAKOSHI – G. NAKASONEK, *Los veinte principios rectores del kárate. El legado espiritual del Gran Maestro*, epílogo de Jotaro Takagi, Madrid, Tudor, 2006 (traducida de la edición inglesa *The Twenty Guiding Principles of Karate. The Spiritual Legacy of the Master*, cuya versión japonesa se tituló *Karate-do nijukkajo to sono kaishaku*, formando parte de la obra *Karate-do taikan* de 1938).

infundido por Funakoshi, para mostrar el espíritu de inclusión como un paradigma de estrategia dentro de la normal asimilación de los seres humanos, especialmente a partir del espíritu religioso (como modelo de interacción religiosa), y en el contexto que estamos estudiando aquí: la lógica próxima al Japón.

En el monumento levantado en su memoria en el Monasterio *Zen de En-gaku-ji* en *Kamakura*, se puede leer la siguiente inscripción: “*Karate ni sente nashi* (En el Kárate no existe primer ataque)”. Aparece un sentido sobre el arte de la lucha, no olvidemos que de eso trata el kárate, que está alejado de los estándares de lo que se supone es guerrear. El kárate, que es una lectura de la lucha tradicional de Okinawa con *kung-fu* de origen chino, tiene las virtudes de la unión y de la lectura oriental y, especialmente japonesa de la lucha que también había realizado esa asimilación. Efectivamente, el boxeo es una práctica antigua que en la Grecia antigua era brutal, incluso aún más fiera que el pancracio. En el canto 23 de la *Iliada* se narra la fiereza de la lucha²⁵, y en cierta manera en la utilización olímpica, se muestra también la cultura del dominio del cuerpo para cumplir el fin de la victoria frente al adversario. Por su parte, una vez que el boxeo se pasea por Oriente, siglos más tarde, se vincula el boxeo chino a la fuerza (el *chi*), a la voluntad, al entrenamiento, al arte de la lucha como dominio de sí. Es uno mismo el propio adversario que tiene que ser vencido²⁶. En el *bushido*, el arte de la guerra, el libro de estilo por decirlo de alguna manera de los samuráis, representa también un marco de comprensión de todo lo que venimos indicando y de la importancia de la asimilación de lógicas diferentes (espirituales y religiosas) para la constitución de sus recursos, como el kárate. El *bushido* es, pues, un código moral que tiene cinco fuentes principales: el taoísmo, el confucianismo, el budismo, el budismo-sen y el shintoísmo²⁷. Esto llevó

25 “Ceñidos ambos contendientes, comparecieron en medio del circo, levantaron las robustas manos, acometiéronse y los fornidos brazos se entrelazaron. Crujían de un modo horrible las mandíbulas y el sudor brotaba de todos los miembros. El divino Epeo, arremetiendo, dio un golpe en la mejilla de su rival, que le espiaba; y Euríalo no siguió en pie largo tiempo, porque sus hermosos miembros desfallecieron. Como, encrespándose la mar al soplo del Bóreas, salta un pez en la orilla poblada de algas y las negras olas lo cubren en seguida; así Euríalo, al recibir el golpe, dio un salto hacia atrás. Pero el magnánimo Epeo, cogiéndole por las manos, lo levantó; rodeáronle los compañeros y se lo llevaron del circo —arrastraba los pies, escupía negra sangre y la cabeza se le inclinaba a un lado—; le sentaron entre ellos, desvanecido, y fueron a recoger la copa doble”.

26 “Un boxeador que grite y lance su mano con ferocidad, no tiene verdadera fuerza en su golpe. Un verdadero boxeador no es espectacular, pero su puño es pesado como una montaña. Esto es debido a que posee el Chi. Después de una larga práctica, el Chi puede ser enfocado sobre cualquier punto de ataque que se desee. La voluntad manda al Chi, el cual puede ser colocado sobre cualquier punto instantáneamente”.

27 Cf. K. NUKARIYA, *The Religion of the Samurai*, Middlesex, The Echo Library, 2006 (original de 1913); ICON GROUP INTERNATIONAL, INC. STAFF – K. NUKARIYA, *The Religion of the Samurai (A Study of Zen Philosophy and Discipline in China and Japan)*. *Webster’s Korean Thesaurus Edition*, San Diego, CA, ICON Group International, 2008.

a aceptar el principio de la coherencia entre palabra (como expresión del pensamiento) y acción: “*Hablar y hacer son lo mismo*” (*Wan Yang Ming*). Siendo una propuesta moral y ética esta se expresaba en siete virtudes principales: Rectitud (decisiones correctas), Coraje, Benevolencia, Respeto, Honestidad-Sinceridad absoluta, Honor, Lealtad.

Teniendo en cuenta lo anterior, no es de extrañar el primer principio, paradigmático, escrito por Funakoshi: “1. No olvides que el kárate-do empieza y termina con *rei* (*respeto*)”. Este principio es entendido por el maestro Funakoshi como el criterio de demarcación entre un “arte marcial” y un acto de violencia: “La potencia física sin *rei* no es nada más que fuerza bruta, y carece de valor para los seres humanos”. El segundo principio es el epitafio de su mausoleo o monumento: “en kárate no existe primer ataque”. Funakoshi reconoce la herencia del *bushido* japonés, sólo cuando no haya más remedio “en el panorama más sombrío” es cuando la victoria no puede olvidarse. Es significativo el cuarto principio que podría ser extensible a un principio universal, y que recuerda significativamente al mismo pensamiento griego, pero con una extensión comunitaria: “4. Conócete primero a ti mismo, y luego a los demás”. Lógicamente este principio, como el resto, son aplicables para el arte de la lucha (algunos se refieren solo a aspectos más centrados en la formación para el combate), pero se basan en una lógica de la interacción de los principios religiosos de los que se alimentan, de la asimilación de los valores, en la expresión de la identidad común del ser humano. Una lógica del cuidado del espíritu (“5. El espíritu ha de estar por encima de la técnica”) y de la supervivencia del ser humano (“12. No pienses en vencer, Piensa, más bien, en no perder”), una forma común del *homo sapiens sapiens*, del hombre “de carne y hueso”, de la construcción, del hombre en su completud no analítica, en la construcción en sus lógicas.

4. ALGUNAS CONCLUSIONES

Algunos puntos nos sirven en este ejemplo de asimilación de lógicas en el pensamiento asiático, en un arte marcial, que puede servir como ejemplo de diálogo entre diferentes formas de pensar y de creer, desde la lógica de la Nueva civilización como lugar de análisis antropológico y sociológico.

1. La doctrina del budismo *zen* y el taoísmo nos presentan una solución al primer enunciado: “El sentido del hombre que vive en el mundo descansa en la felicidad”, desde parámetros totalmente ajenos a nuestro pensamiento occidental que influyen de modo esencial en el kárate. El hecho de la existencia de una totalidad contradictoria, implica que no existe un dualismo en el hombre. No existe el cuerpo por un lado y la mente por otro. Todo es uno y todo está en todo. La meditación no se puede hacer

sino es con una postura corporal adecuada. El hombre es un todo. Esto motivó el cultivo del cuerpo humano, no desde el punto de vista estético, sino como complemento del espíritu. Esto ha diferenciado occidente de oriente. El arte marcial no está concebido para luchar contra nadie, sino para buscar la felicidad de encontrar la iluminación.

2. Este carácter de perfección, no se concibe como una lucha contra el cuerpo humano, de superación y trabajo. El arte marcial surge con trabajo, sí, pero natural y espontáneamente. Se busca la fluidez de las formas que llevamos de modo natural en el cuerpo. No impide el trabajo, pues justo en esta contradicción se encuentra el camino equilibrado.
3. El arte marcial es arte, porque todo sentimiento se exterioriza culturalmente. Recordemos como en el sintoísmo no existen doctrinas escritas, sino que se expresan bajo formas artísticas. La doctrina se desarrolla en el propio arte y en su investigación. El fin del arte marcial, de nuevo no está en la competición.
4. El *dojo* no es sólo un sitio de entrenamiento, es un sitio de culto a la filosofía y a la figura del maestro, subrayada en el budismo (maestro-alumno); como en el sintoísmo y las religiones animistas primitivas (culto a los personajes principales, *kami*, y a los espíritus de la familia).
5. El espíritu didáctico se ve reforzado por la era Meiji. En este sentido, la competición muestra un espíritu de superación.
6. Todo lo anterior refuerza más allá del kárate la forma de entenderse y edificar identidad desde lo común que se va construyendo en una normalidad constitutiva. Es desde aquí que pueden entenderse la extensión a Occidente más allá del aspecto deportivo (que también puede entenderse desde nuestro punto de vista como el lugar de asimilación, ahora desde Occidente que presionó la propia idiosincrasia del arte marcial).

IV. CRISTIANISMO EN JAPÓN, JAPÓN EN EL CRISTIANISMO: DIÁLOGO INTERRELIGIOSO EN LA NUEVA CIVILIZACIÓN DEL SIGLO XXI

El anterior ejemplo nos ha servido para “pasear” por la cultura religiosa y su nivel de apertura, para desbrozar el paisaje lógico de Japón, de su orilla, y también de su carácter abierto, de la lógica común subyacente al encuentro de las culturas como un “*humus*” que da lugar a una cosa nueva. Un ejemplo que nos ayude también a entender que ante una nueva óptica cómo el llamado diálogo interreligioso tiene que ser entendido y realizado ante la “Nueva Civilización” del siglo XXI. La idea de “civilización” dentro del escenario de un mundo

que se ha hecho “pequeño” en distancia, pero en el que se está empeñado en que parezca ser “tan grande” en sus interrelaciones, se ha hecho célebre. Utilizar la denominación “Nueva Civilización” para expresar una nueva situación se hace necesaria, pero, a su vez, tiene que ser delimitada para no sea asimilada a otras que están en boga actualmente.

El Grupo de Alto Nivel encargado en Naciones Unidas de reflexionar en torno a lo que se ha llamado “Alianza de civilizaciones” afirmaba en el Informe de 2006 que:

“La diversidad de civilizaciones y culturas es un rasgo básico de sociedad humana y una fuerza motriz de progreso humano. Las civilizaciones y culturas reflejan la gran riqueza y la herencia de género humano; su naturaleza debe superponerse, actuar recíprocamente y desarrollar el uno en relación con el otro. No hay ninguna jerarquía entre culturas, como cada uno ha contribuido a la evolución de humanidad. La historia de civilizaciones es de hecho una historia de préstamo mutuo y un constante encuentro fértil”²⁸.

La tematización y explicación social e histórica que se propone es, en lo positivo, una constatación de que los modelos actuales de interculturalidad han quedado teóricamente obsoletos y se han revelado irrelevantes, cuando no contraproducentes en la práctica. Lo que pasa es que el modelo propuesto no soluciona nada porque es un modelo basado en la lógica de la identidad, ahora no cultural, sino de civilización, lo que supone aún y por definición más complicado. Aún peor, este modelo está pensado a partir de la construcción ideológica de la dialéctica reductiva entre una civilización occidental y una civilización islámica, no existen más civilizaciones. Se tiende a atomizar el fenómeno civilizatorio o a simplificarlo. De hecho, la propia designación de “civilización” es más un concepto a realizar que una realidad. Por ejemplo, la “Lucha de Civilizaciones” (Samuel Phillips Huntington²⁹) o su antagonismo la “Alianza de Civilizaciones” suponen una forma de ver la “Civilización” en la que esta se entiende como un conjunto de culturas determinado en base a criterios de demarcación temporales (históricos) y espaciales (geográficos). Pero la indeterminación de los términos, sobre todo en relación a la cultura, se observan en otros

28 “Diversity of civilizations and cultures is a basic feature of human society and a driving force of human progress. Civilizations and cultures reflect the great wealth and heritage of humankind; their nature is to overlap, interact and evolve in relation to one another. There is no hierarchy among cultures, as each has contributed to the evolution of humanity. The history of civilizations is in fact a history of mutual borrowing and constant crossfertilization”. HIGH-LEVEL GROUP, *Alliance of Civilizations: Report of the High-level Group*. 13 November 2006, New York, United Nations, 2006, 5. Se puede descargar el pdf en la página web de Naciones Unidas dedicada a la Alianza de Civilizaciones: <http://www.unaoc.org/content/view/full/64/94/lang.es/>

29 *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996.

ámbitos intelectuales que hacen que veamos diferencias notables entre Edward Burnett Tylor, quien tienen a igualar “civilización” y “cultura” con otros sociólogos como Max Weber que los diferencia, restringiendo el primero respecto del segundo (quizás el horizonte con el que el paradigma de Nueva civilización se identifique más). Qué decir de Oswald Spengler y su óptica pesimista de la civilización como realidad que cuando surge ya implica deterioro y caducidad de la cultura en la que se sustenta³⁰. En fin “choque”, “alianza”, diálogo... determinaciones clasificatorias de la diferencia de segundo orden.

Es verdad que muchas veces la acentuación de las diferencias se imponen de forma tan violenta que eclipsan la realidad cotidiana (la base de la experiencia empírica social y humana y el lugar del desvelamiento de lo humano), pero esto no significa que el segundo orden de identidad humana sea fundamental y prioritaria frente a la base fundamental. Siguiendo con el tema que nos ocupa, el cristianismo en Japón, la realidad nos muestra que aún en dificultad existe una lógica de supervivencia humana, básica y en ello espiritual y religiosa, que hace que aún con dificultades todos los seres humanos en su vivir con los otros en unas u otras organizaciones, en diversidad de civilizaciones o en número menos restringido (esto siempre acaece cuando el tráfico de ideas se acentúa), operamos estrategias reales de apertura, por muy cerrada que parezca la cultura. Y que cuando esto se señala la gente se ilumina en un *insight* que enciende la inteligencia de lo que su corazón le dicta siempre que la problemática no inunde sus vidas. Esta experiencia básica fundamenta lo que podríamos llamar “identidad planetaria” como fenómeno de realidad humana básica y que ha hecho en la democratización de la información (aún con sus sombras) que los hombres se sientan pertenecientes a algo que es lo mismo, aunque vayan configurando sus identidades múltiples y en muchas ocasiones se vean forzados por los imperialismos de los conceptos en moda (lucha, alianza, diálogo) a tener que elegir frente a una diatriba que no les pertenece en su más básica estructura vital. Hablar de una Nueva Civilización que surge basada en la universalidad de humanidad ni significa la homogeneización, porque el fenómeno identitario básico (la identidad planetaria) está en la base del ser humano (*homo sapiens sapiens*) y no incluye la construcción de las identidades en el vivir cotidiano y las culturas que se desarrollan. La homogeneidad se crea en la ficción de las diferentes civilizaciones que hacen que los sujetos humanos no sean creadores de identidades sino meros seres que se conforman una identidad (civilizatoria) heredada. Pero eso, hoy no es así.

30 O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* Band 1, Wien, Braumüller, 1918; Band 2, München, C. H. Beck, 1922.

Esto es lo que hemos visto en la divergencia de las lógicas que, por medios y vericuetos casi ilógicos, terminan por ir aunándose en lo común, porque se sustentan en una lógica mucho más poderosa que es la de la humanidad básica.

Esta circunstancia nos puede ayudar a comprender cómo la sociedad actual necesita de la convivencia cultural para afrontar el hecho de la diversidad y pluralidad religiosa. Esta es la exigencia actual del diálogo en la forma que se nos presenta. En cierta manera Raimon Panikkar en su visión sincretista del cristianismo lo expresaba cuando decía “marché cristiano, me descubrí a mi mismo hindú y vuelvo budhista, sin dejar de ser cristiano”³¹.

Para atender de forma adecuada una convivencia humana que expresa sus sentimientos religiosos en formas concretas de religión, es necesario partir del mismo fenómeno que lo fundamenta: la presencia religiosa en el hombre. La religión tiene varias facetas: social, institucional, cultural, filosófica..., y, evidentemente, religiosa. Es necesario que entendamos la necesidad de atender a este análisis.

Es necesario que nos liberemos de ciertos “prejuicios” y “eslóganes” que circulan en el imaginario colectivo. Frases repetidas que terminan convirtiéndose en verdades acriticas. Imaginemos, por ejemplo, el hecho de la guerra de religiones. Acaso el siglo XX, que es el más violento que ha existido no sólo por la destrucción de las armas, sino, sobre todo, por la planificación de la violencia y el desprecio al ser humano, ¿nace de las guerras de religión o más bien de la batalla ideológica? ¿O quizás no habría que tener en cuenta que el siglo XX es el heredero del siglo ilustrado, revolucionario, de la expansión del cientificismo, y los hijos del siglo XX los supervivientes del nihilismo y del hombre deshumanizado? Nos enseña la historia que es el olvido del hombre lo que acarrea el olvido de la paz. El criterio de la humanización es más importante que el de la pluralidad de ideas y religiones en la consecución de un mundo humano y en paz.

En este apasionante escenario de Nueva Civilización, de la búsqueda de la esencia perdida (ideológicamente) del hombre, la Iglesia ha de entender la misión “ad gentes” como la propuesta de salvación de Jesucristo en el mundo en la base de construcción del ser humano entendido como hermanos que viven su vida como Hijos de Dios. En esta nueva circunstancia de humanidad, la Iglesia se entiende en su misión, y su mensaje puede ser fundamental para poder dar sentido en la unión de lógicas, como el lugar privilegiado en el que el hombre puede ser convocado en su más esencial humanidad, una experiencia de que esa Nueva Civilización que surge tiene un reflejo de Gracia, Amor y Caridad en la expresión cristiana de la realización del Reino de Dios.

31 R. PANIKKAR, *The Intra-Religious Dialogue*, New York, Paulist Press, 1978, 2.

El cristianismo en Japón ha tenido dificultades muy posiblemente por un análisis no apropiado de la misión, además de circunstancias políticas subyacentes. Pero en lo que venimos diciendo en un “otro” análisis de la construcción social en general y de lo común de la construcción que en el Japón se ha vivido, y que se ha reforzado en el Japón moderno, podría dar frutos de evangelización. El Evangelio puede ser lugar de encuentro del hombre japonés ante sus nuevos retos, que nacen de la propia modernización de su economía, más que de la dificultad histórica de mentalidad, en una sociedad adaptada a los cambios y las lecturas. La pequeña población cristiana japonesa se hará más fecunda cuando sepa profundizar en la riqueza de la vida propuesta a partir del mensaje de Cristo. El papa Benedicto XVI recordaba un hecho fundamental, y es que los problemas de los jóvenes en el Japón son los mismos que los que les puede ocurrir a los europeos:

“Los jóvenes, en especial, corren el riesgo de ser engañados por la fascinación de la cultura laica moderna. Pero, como todas las grandes y pequeñas esperanzas que a primera vista parecen prometer mucho (cf. *Spe salvi*, 30), resulta ser una falsa esperanza, y trágicamente la desilusión a menudo conduce a la depresión y a la desesperación, incluso al suicidio”³².

La “diversidad civilizatoria” se diluye cada vez más en la práctica, también la misional. Y la diversidad de las lógicas constructoras de cultura no impiden al contrario la constatación de esta Nueva Civilización que en términos de evangelización se puede traducir en la construcción y vivencia del “Reino de Dios”: Tienen sentido, y mucho, las palabras de Benedicto XVI:

“El Japón moderno ha elegido comprometerse sin reservas con el resto del mundo, y la Iglesia católica, con su dimensión universal, puede dar una valiosa contribución a este proceso de apertura cada vez mayor a la comunidad internacional”³³.

El cristianismo en Japón, la comunidad cristiana, en el nuevo contexto de construcción de una única civilización puede ayudar a la edificación de la humanidad, ante los retos de la vivencia de diferentes experiencias que nos llevan a la apertura y a ser ejemplo de humanidad. Las indicaciones que realiza el padre jesuita A. Nicolás en la revista del *Pontifical Council for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant People* se entienden mejor en nuestro paradigma y resulta apropiado el hacer frente a los retos que se plantean cuando afirma que:

32 BENEDICTO XVI, “Discurso de su Santidad Benedicto XVI a la Conferencia Episcopal de Japón en visita «ad limina»”, Sábado 15 de diciembre de 2007. Disponible en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20071215_japan_sp.html

33 *Ibid.*

“Puede ser que la transición más grande será la de una Iglesia japonesa al servicio de los cristianos japoneses, poco abierta a algunas excepciones, que trabajará en convertirse en una Iglesia japonesa al servicio de la humanidad, abierta y compartiendo una más amplia visión cristiana, como la que nos es propuesta a través de las personas y vidas de los extranjeros que vienen al Japón”³⁴.

La necesidad de la apertura a la humanidad en el mundo que busca la lógica de la supervivencia de la especie humana se traduce en términos de evangelización y misión en el anuncio inculturado de un Jesús vivo, pues la vida es la forma universal de trasmisión y creación de la identidad particular en base a la identidad común (planetaria) que todos sentimos como propia. Las palabras del Mons. Takami son proféticas de esta forma de entender la presentación del Evangelio en el mundo asiático y, especialmente japonés, como se recordaba en la crónica sobre el encuentro que tubo lugar del 15 al 17 de octubre de 2002 en Nagasaki (Japón) organizado por el Pontificio Consejo de la Cultura, bajo el lema “Proclamar a Cristo en el corazón de las culturas de Asia” y al que acudieron los obispos presidentes de las Comisiones episcopales de la cultura de varios países asiáticos, entre ellos el de Japón:

“Mons. Takami –dice el documento–, subrayando la responsabilidad propia de los obispos, afirmó cómo la inculturación de la fe debe ser el asunto de toda la Iglesia encargada de presentar el «rostro asiático» de Jesús, único Salvador. Una circunstancia debe ser particularmente señalada: los no-cristianos piden a los bautizados no solo *hablar* de Jesús, sino, sobre todo, *mostrarlo* vivo entre ellos”³⁵.

La misión en Japón es, en este sentido, la misión de la Iglesia. No se trata de una misión por la escasez de cristianos, se trata de que la Iglesia tiene en su centro de vida la propia misión porque la forma de ser Iglesia es el anuncio del Evangelio en la vida, siendo nosotros iconos de la gracia de Dios, de la Palabra que es Cristo. La evangelización como tarea propia de la Iglesia que se hace específicamente misión “ad gentes” en la medida en que el encuentro en contextos diferentes al conocimiento de Jesucristo y el Evangelio en comunidades

34 A. NICOLAS, “Les étrangers au Japon frappent à la porte (et au CŒUR) de l’EGLISE catholique”, en *People on the Move* 94 (April 2004), 193-199: “Peut-être que la plus grande transition serait celle d’une Eglise japonaise au service des chrétiens japonais, quelque peu ouverte à quelques exceptions, qui travaillerait à devenir une Eglise japonaise au service de l’humanité, ouverte et partageant une plus large vision chrétienne, comme celle qui nous est proposée à travers les personnes et les vies des étrangers qui viennent au Japon”. Disponible en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/pom2004_94/rc_pc_migrants_pom94_giappone.html.

35 B. ARDURA, “Simposio «Proclamar a Cristo en el corazón de las culturas de Asia», 15-17 de octubre de 2010. Disponible en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_20021612_doc_iv-2002-sym_en.html.

maduras son la circunstancia normal (RMi, 33). En este sentido el encuentro con la orilla de Japón, en la lógica diversa en el contexto de la identidad humana común de todos los pertenecientes al mismo Planeta; de todos los Hijos de Dios (dicho evangélicamente) en una Nueva Civilización que se construye, es una actividad nunca acabada (RMi 31). Y en esta circunstancia Japón nos ayuda a pensarnos, desde su lógica diversa, pero en una larga experiencia de asimilación y apertura. Especialmente en la práctica común de sus habitantes, nos muestra que el fracaso de la misión muchas veces vivida no deriva de la falta del que escucha (de una cultura tan diversa), no deriva del Mensaje (pues el Evangelio es lugar de encuentro en la Gracia de Cristo que no puede fallar), sino del inadecuado análisis y encarnación de nuestra propia misión y de un error básico en el análisis de eficacia. La misión siempre estará en el seno de la Iglesia, pues es el lugar de la comunión (ChL 32).

Mons. Paul Yoshinao Otsuka, obispo de Kyoto, muestra –y con esto terminamos nuestra reflexión– la riqueza de la misión y la proclamación del Evangelio en el contexto del encuentro de lo común en la lógica diversa, en esta Nueva Civilización que se construye de personas ansiosas de compartir su humanidad común en su construcción de identidad. En la que las formas comunes sirven a la proclamación en la gracia, es decir, en la gratuidad y el encuentro que supone siempre estar con Cristo. Nos muestra también que la experiencia diferente es muy común, a la vez, y que no tiene porque ser divergente. Aprovechar el caudal cultural no supone homogeneizar, ni reducir, sino construir. Termino con esta larga cita y una conclusión que nos brindó el propio papa Benedicto XVI, como resumen del reto del cristianismo en Japón, del enriquecimiento de la Iglesia en el encuentro de las lógicas, de los modos:

“Mi intervención hace referencia a la sección nº 132 del *Instrumentum laboris*, «Proclamación del Evangelio», que en consideración a la situación de la sociedad y de la cultura del mundo moderno, alude a la necesidad de que la proclamación del Evangelio adquiera un nuevo lenguaje, un nuevo entusiasmo y nuevos métodos de divulgación.

En este siglo, la Iglesia estará mucho más en contacto con las otras religiones. En mi opinión, por las razones que expondré a continuación, puesto que la Iglesia tiene que tratar con distintas culturas y tradiciones, tendrá que proclamar la verdad del Evangelio utilizando nuevos métodos con respecto a las gentes modernas que viven según una visión seglar del mundo.

Ya que necesitamos un nuevo lenguaje y una nueva forma de hablar, yo propondría que los Obispos japoneses utilizaran su mandato magisterial a fin de impulsar nuevos intentos.

En febrero de 2001 los Obispos japoneses publicaron un documento titulado «Respeto por la vida».

Sabemos que la población japonesa tiene una visión secular del mundo, y por tanto hemos decidido apelar a la sacralidad de la vida y presentarles los valores del Evangelio, enseñándoles los distintos problemas con los que la vida misma tiene que enfrentarse en el mundo moderno.

Este documento, titulado «Respeto por la vida», puede considerarse un reto para los católicos del Japón, y también para la misma sociedad japonesa.

Sin embargo, los varios temas presentados han sido redactados de una forma que no quiere insistir sobre el hecho de que la única respuesta correcta y la única resolución de los problemas proceden de una perspectiva católica.

La Iglesia le presenta al lector un mensaje en el que Ella misma se pone a reflexionar junto con él/ella sobre cuál es la mejor forma de vida, la mejor sociedad posible.

Además, los Obispos proclaman que su mensaje se arraiga en la fe de la Iglesia Católica y que «queremos, en primer lugar, indicar la forma de vida enseñada por Cristo, e inspirar a los demás con la vida de Cristo».

Según las enseñanzas del Evangelio, la Verdad de Dios no se impone a la gente; es por eso que el Vaticano II [dos], en su declaración sobre la Libertad Religiosa, declara: «La verdad sólo se impone en virtud de su propia verdad, que penetra las mentes con dulzura y vigor».

Durante el año jubilar, el Santo Padre nos recordó este principio, pidiendo perdón a Dios por los pecados de la Iglesia, en cuyo seno hay pecados cometidos al Servicio de la Verdad.

Igualmente, la Comisión Teológica Internacional comenta, en «Memoria y Reconciliación»: «Eso se refiere a las formas de evangelización que emplearon medios incorrectos para anunciar la verdad revelada, o no abarcaron un discernimiento evangélico apto para los valores culturales de las gentes, o incluso no respetaron la conciencia de las personas a las que la fe había sido presentada».

Y en nuestro servicio de la verdad, los Obispos japoneses reconocemos los principios arriba mencionados.

Al ejercer nuestro mandato magisterial, daremos gran trascendencia a este diálogo con las personas de hoy, y respetaremos la conciencia de los que han contestado a la llamada del Evangelio.

La Encíclica del Papa Juan Pablo II (segundo), *Redemptoris Missio*, afirma en el n° 20: «La Iglesia sirve el Reino difundiendo por el mundo los ‘valores del Evangelio’, que del Reino son expresión y ayudan a la gente para que acepte el plan de Dios»³⁶.

36 *Synodus episcoporum*. Boletín del a Comisión para la información de la X Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los obispos, 30 de septiembre-27 de octubre de 2001. Disponible en http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_20_x-ordinaria-2001/04_spagnolo/b05_04.html#-%20S.E.R.%20Mons.%20Paul%20Yoshinao%20OTSUKA,%20Obispo%20de%20Kioto%20%28Jap%C3%B3n%29.

Es en el hacer juntos que la realidad nos indica que lo sobrenatural aparece como lugar de nuestra común naturaleza, el camino de la paz, de la “familia humana”:

“Desde una perspectiva sobrenatural comprendemos que la paz es un don de Dios y un deber de toda persona. En efecto, el clamor del mundo por la paz, repetido por familias y comunidades en todo el mundo, es a la vez una súplica a Dios y un llamamiento a todos los hermanos y hermanas de nuestra familia humana. Aseguro mi cercanía espiritual a los que os vais a reunir en el monte sagrado Hiei, representando a las diferentes religiones. Que vuestras oraciones y vuestra cooperación os colmen de la paz de Dios y fortalezcan vuestra decisión de testimoniar la racionalidad de la paz, que supera la irracionalidad de la violencia”³⁷.

37 BENEDICTO XVI, “Carta al venerable Kahjun Handa con ocasión del XX aniversario del primer Encuentro de oración de líderes religiosos celebrado en el monte Hiei, Japón”, 23 de junio de 2007. Disponible en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2007/documents/hf_ben-xvi_let_20070623_mount-hiei_sp.html