

RESERVA 04-2004081713002200-102

VOCES

DIÁLOGO MISIONERO CONTEMPORÁNEO

Misión en Asia



**Revista de Teología Misionera del
Instituto Internacional de Filosofía A.C.
Universidad Intercontinental**



UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

Publicación Semestral de la Escuela de
Teología de la Universidad Intercontinental.

Año 12/No. 23/2004

FEDERICO CANTÚ / Mural de la Capilla del Seminario
Mexicano de Santa
María de Guadalupe para las misiones
Extranjeras,
México, D.F.

VOCES

Misión en Asia

INSTITUTO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA A. C.
UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL
ESCUELA DE TEOLOGÍA

UIC

Sergio-César Espinosa González

Rector

J. Fernando Mejía Yáñez

Escuela de Teología

VOCES

Fundador

Sergio-César Espinosa González

Director

J. Fernando Mejía Yáñez

Editor

José Luis Franco Barba

Consejo Editorial

Sergio-César Espinosa González,

Roberto Domínguez Couttolenc,

J. Fernando Mejía Y,

Juan José Corona López,

Gabriel Altamirano Ortega,

Roberto Jaramillo Escutia, Francisco Merlos A,

Eduardo E. Sota García, José Chávez Calderón,

Ignacio Martínez Báez, José Luis Franco Barba.

Los artículos presentados en esta publicación, son responsabilidad exclusiva de sus autores.

VOCES es una publicación semestral del Instituto Internacional de Filosofía A.C. Universidad Intercontinental

Precio por ejemplar: \$ 50.00 m.n.

Suscripción anual (2 números): \$ 100.00 m.n.

(residentes en México y 20 dólares para el extranjero).

Correspondencia y suscripciones:

Instituto Internacional de Filosofía, A. C.

Div. Universidad Intercontinental

Escuela de Teología

Insurgentes Sur 4303

14000 México, D.F.

Tel. 55 73 85 44 ext. 1432 y 3330

Fax. 55 13 09 50

E-Mail: teología@uiac.edu.mx

Certificado de licitud de título en trámite

Certificado de licitud de contenido en trámite

Se permite la reproducción de estos materiales, citando la fuente y enviando a nuestra dirección dos ejemplares de la obra donde sean publicados.

Se terminó de imprimir en agosto de 2004

en los talleres de Editorial Ducere, S.A. de C. V.

Rosa Esmeralda 3 bis

Col. Molino de Rosas, 01470 México, D.F. Tel-Fax 56 80 22 35

La edición consta de 500 ejemplares

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

LA MISIÓN EN ASIA

Religiosidad Popular en Japón
M. Tanaka 11

Diálogo interreligioso: budismo y cristianismo
Jim Hesig 21

Mi experiencia Zen (2a. parte)
Marco Antonio de la Rosa Ruiz E 37

OTRAS VOCES

Sacerdote cubano y espiritualidad
Jesús Garmilla 125

SOBRE LOS AUTORES 143

PRESENTACIÓN

La configuración religiosa que actualmente está tomando el mundo resulta muy interesante de observar y pensar. Dentro del vasto mundo de lo religioso, el continente asiático es sin lugar a dudas un espacio privilegiado para observar y pensar el fenómeno religioso. En esta ocasión es Japón el foco de interés, pero no en tanto que país, sino en tanto que lugar de expresiones religiosas milenarias, especialmente la expresión budista, que será la más abordada en los textos que se ponen a su disposición.

El primer texto, de la Dra. Tanaka es un análisis personal fruto de sus propias observaciones y del conocimiento que la Doctora tiene sobre Japón. Caracteriza la religiosidad en Japón como un religiosidad interesada y versátil y termina tratando de dar razón del por qué la actual emergencia de lo religioso en Japón.

El artículo del Dr. Heisig, fruto de su propia experiencia de compartir la vida con el mundo budista en especial, nos presenta una serie de observaciones críticas en torno al diálogo entre budismo y cristianismo. Cree, que la doctrina budista y cristiana pueden ser traducidas a mutuamente sin perder rasgos fundamentales, aunque sí algunas cuestiones no centrales al mensaje. Resulta interesante su reflexión en torno al concepto de no juzgar, o al sin juzgar como un presupuesto para el diálogo interreligioso. Además es sugerente por el impacto que eventualmente pudiera tener dentro del cristianismo si se le intenta vivir. Al final nos muestra una espiritualidad para el diálogo, ofreciendo una caracterización básica y la acota diciendo que es una espiritualidad para el diálogo, no para toda la vida, sino para esa experiencia particular del diálogo interreligioso.

La segunda parte del artículo sobre la experiencia zen, continúa caracterizando la lógica y contenido del zen. El autor nos dice que le parece incorrecto y perjudicial tratar de cristianizar el Zen o "Zenificar" el cristianismo. "Cristianizar" el Zen lleva realmente a domesticar y destruir el Zen. En esta etapa de la historia, es mejor dejarlos tal como son y mantener vivas las diferencias y la dialéc-

tica. De esta manera, se puede “ser totalmente cristiano y el Zen puede ser totalmente Zen, sin compromiso”.

Finalmente encontraremos un aporte sobre la *espiritualidad* del sacerdote cubano. Nos habla de las fuentes de la espiritualidad, pero de una espiritualidad encarnada en, desde y con Cuba. La manera como describe lo concreto de esa espiritualidad encarnada da luces, no solo para la espiritualidad del sacerdocio ministerial en Cuba, sino para la espiritualidad cristiana en general.

VOCES
MÉXICO, D.F.
AGOSTO DE 2004.

MISIÓN EN ASIA

RELIGIOSIDAD POPULAR EN JAPÓN

Dra. M. Tanaka

Este aporte de la Dra. Tanaka, se ubica dentro de un ciclo de conferencias que se ofrecieron en nuestra Escuela de Teología bajo el título de La misión ante los cambios culturales en Asia. Siendo ella historiadora el tema la atrajo y aceptó preparar una conferencia que según su propio testimonio tiene mucho que ver con observaciones que hizo durante un viaje a Japón previo a dicha conferencia. Lo que aquí se presenta, además de conocimientos previos de la doctora, son fundamentalmente sus observaciones sobre la religiosidad en el Japón en estos tiempos. Parte del supuesto de que el pueblo japonés actual no es muy religioso en general, o en todo caso no es muy devoto; no tiene mucha práctica religiosa y que su religiosidad es muy interesada, pues desde sus observaciones hace notar que está muy orientada para fines concretos como cuando se enferman, tienen problemas económicos o familiares... y que es bastante fluida en el sentido de que se recurre a una y otra religión en un momento dado. En la segunda parte se dedica a tratar de dar razones de las causas del actual resurgimiento de lo religioso al modo japonés.

1. OBSERVACIONES PREVIAS

El tema del ciclo me tentó y acepté venir, aunque el tema de la religión no es mi campo específico. Yo doy Historia de Japón, que va desde comienzos del archipiélago hasta hoy y necesariamente incluyo el tema de la religión y sus formas en diferentes épocas. La religión en Japón la he visto más

como parte de la historia, aunque no le he dedicado mucha reflexión como fenómeno propiamente religioso.

Casualmente cuando me invitaron había previsto un viaje a Japón y tenía un poco de curiosidad sobre lo que podría yo captar en ese viaje que duraría 40 días, si observaba a Japón desde el ángulo religioso popular. Puse especial interés en ese tema cada ocasión que se ofrecía.

Ahora presento algo de mis observaciones que se suman a lo ya conocido por mí.

Iniciaré con algunos comentarios sobre las observaciones que hice de primera mano en este viaje. Para esto yo tenía una premisa, un supuesto según el cual el pueblo japonés actual no es muy religioso en general, o en todo caso no es muy devoto; no tiene mucha práctica religiosa, por un lado y por el otro, que su religiosidad es muy interesada (está orientada para fines concretos como cuando se enferman, tienen problemas económicos o familiares...) y es bastante fluida en el sentido de que se recurre a una y otra religión en un momento dado. Por ejemplo es típico que para ceremonias de recién nacidos, se presente en un templo sintoísta, la boda podría ser católica o sintoísta, o ambas, porque hacen una parte al modo occidental en una capilla y la segunda parte lo hacen en un templo sintoísta con su sacerdote. El evento de la muerte se asocia con el budismo. En muchas ocasiones la familia tiene su tumba familiar por generaciones e independientemente de la voluntad del muerto regresa a la tumba familiar.

Estos son algunos de mis prejuicios, supuestos, acerca de la religiosidad japonesa en general que están detrás de mis observaciones.

2. CAMBIO DE ESTADO ANÍMICO

En el transcurso de esos días, lo primero que yo advertí es que la sociedad en conjunto está cambiando su estado anímico, que va de una forma de expansión, de confianza, de internacionalización, de buscar algunos nuevos espacios de acción a una de introversión, con un menor interés hacia lo extraño y más bien un mayor interés hacia lo interno, lo propio. Ese estado anímico es más fuerte entre los jóvenes. Los medios de comunicación masiva, muchas veces escandalosos; periódicos, semanarios, programas de televisión, tienen temas de espiritualidad, de religión, de reflexión sobre la

vida, o en todo caso atención a la cotidianidad cercana: salud, arreglo del hogar de manera agradable, jardinería, problemas de medio ambiente... y a veces muchos problemas muy serios, como problemas sociales, económicos, graves problemas de estancamiento político se comunican en los noticieros pero que se dejan pasar. La gente no está agitada porque el Primer Ministro no sea un buen dirigente, o por un grave error de política financiera. No se enojan. Como que la gente está preocupada por otras cosas.

Para observar este fenómeno del corrimiento de los intereses en la sociedad japonesa, las librerías son un buen ejemplo. En las librerías siempre hay un lugar privilegiado para algún tema. Tuve la oportunidad de observar que había un lugar con montones de libros sobre temas religiosos o más específicamente sobre temas de cura espiritual. Encontré un catálogo de 500 títulos para la cura física, pero sobretodo espiritual.

Sí sería bueno mirar ese catálogo para saber cuáles son los temas que abordan. Los 500 títulos se agrupan en 10 temas, con 50 títulos para cada uno. Los temas que sirven para esta cura, esta medicina mental, son psicología, cuentos de niños, psicoanálisis, de enfermería o atención a los enfermos, estudio sobre vida y muerte (tránsito de la vida a la muerte, cómo afrontar la muerte), budismo, Shinran, (fundador de una secta del budismo popular del siglo XIII que tomó mucha fuerza y que es una de las corrientes budistas más importantes, pero no la corriente más productora de nuevas sectas budistas. Shinran rompió con el dogma budista de que las mujeres criminales, especialmente homicidas, no tienen salvación, no pueden aspirar a la iluminación, en todo caso en la siguiente vida si nacen en hombre pueden acceder a esos bienes. Shinran ha dicho que si los hombres buenos tienen salvación, con más razón los delincuentes, los malos). Esto tiene otra interpretación, pero así lo toma la gente. Los últimos dos temas de estos 10 son la Biblia en el Antiguo Testamento y Nuevo Testamento. Cincuenta títulos para cada testamento. Aquí no se incluye el área que podría ser folklor o estudios etnográficos o antropológicos de la práctica religiosa popular como chamanismo, animismo, totemismo... Estos títulos no tratan de estudiar lo religioso, sino que son títulos prácticos que sirven, según el criterio de los editores, para curar. Estos 500 títulos son una serie entre otras que también tienen sus 500 títulos, p.e. para la vida matrimonial, para la buena cocina, etc., y en esa serie están estos títulos sobre cura físico-espiritual.

Esto quiere decir que es algo accesible y que la editorial cree que se van a vender, a pesar de que en este momento en Japón es muy difícil publicar libros, pues hay una decadencia en la población lectora y si sacan estos títulos es porque creen que se venderán y tienen compradores por lo mismo.

Según los estudios se dice que hay una religiosidad creciente en Japón. Se tiene la noción de que hay todo tipo de religiones, particularmente proliferación de nuevas sectas. Cuando en Japón se habla de secta puede abarcar aquella que es parte de una religión establecida como la de Shinran, que sería "verdadera tierra pura", secta de Flor de Loto..., etc., en la corriente del budismo; o también puede ser una religión que surge como sincretismo religioso de diferentes elementos, propuesta por un fundador o fundadora. Como historiadora y poco informada en el tema de la religión me resulta difícil encontrar una tajante diferencia entre secta y religión.

3. LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Hace poco leí un libro de un antropólogo que hizo un estudio de campo en Indochina, en diferentes pueblos y también hace un estudio comparativo en Japón, China y otras partes. El libro se titula *Kami to kami*. En japonés suena igual, pero para quien sabe japonés se da cuenta que el primer *kami* está en katakana, o sea, en símbolo silábico y el segundo *kami* está en carácter. Para este autor el primer *kami* es una presencia de Dios o deidad sentida, y la segunda *kami*, que está en caracteres es cuando se la experiencia religiosa se enviste de institución, ritual, de su propio código. Lo que a este antropólogo le interesa es el proceso del sentido del primer *kami* al segundo.

Al leer este libro reflexioné que en Japón no somos muy religiosos. Tal vez lo que ocurre es la secularización a nivel de las instituciones, es decir, las instituciones religiosas no tienen tanto peso en autoridad en la toma de decisiones cotidianas: ritos, tabúes, recomendaciones de comportamiento ... no rige todo el área de comportamiento del individuo y en ese sentido es secular y sin embargo esa semilla de religiosidad *kami* en katakana, para algunos individuos les será propenso y para otros no.

En todo caso, la estadística oficial hasta 1992 que registra la Agencia de Cultura, es que en Japón existen 230 267 colectivos religiosos oficialmente registrados. Estos colectivos abarcan más

de 200 millones de creyentes, que es casi el doble de la población total de Japón, lo que significa que hay creyentes que se registran en una y otra u otras religiones, sin cancelar la anterior o anteriores adscripciones religiosas. Esta ha sido una característica típica de la estadística japonesa. De estos 230 267 colectivos religiosos, 90 952, dicen que son de afiliación sintoísta. El modo como se funda este colectivo y ciertas características doctrinarias o prácticas lo afilian como sintoísta, de ninguna manera pura. Son de afiliación budista 88, 140 y 8 891 de afiliación cristiana. En esta última afiliación habrá colectivos que muchos de ustedes dirán que nada tienen que ver con el cristianismo. Sin embargo con todo el sincretismo que caracteriza la religiosidad japonesa, si hay un eje más o menos cristiano, se le clasifica como cristiano, incluida entre ellas por ejemplo la Iglesia Unida Coreana. Hay 42, 284 colectivos religiosos de afiliación universal como musulmanes, hinduistas...

Hay estudios que observan que todas estas sectas no necesariamente son religiosas genuinamente, en muchas ocasiones son también negocio. En Japón hay una tendencia a formar nuevas religiones con mucha facilidad. Casi en cada esquina puede haber un nuevo predicador y es relativamente fácil ganar adscripción y con unos cuantos tener una oficina, después hacer un templo, con el tiempo construir su doctrina y comenzar sus actividades misioneras. Pero así como surgen fácilmente, desaparecen porque muere el fundador, hay alguna escisión interna que debilita y desaparecen. De ese registro, muchos están inscritos pero no están activos. En Japón existe una legislación muy benéfica para los colectivos religiosos oficialmente registrados. En aras del respeto a la religión, libertad de conciencia... el gobierno no interviene mucho, no vigila, no hace auditorías y tienen una facilidad fiscal muy grande. Así p.e. no pagan impuestos al construir edificios para esos fines o comprarlos... Esto fue aprovechado en la década de la burbuja especulativa, cuando surgieron nuevos ricos, cuando había que esconder su patrimonio y se convertían fácilmente en directivos de colectivos religiosos, pagando el costo del registro. Una vez "comprado" el registro, hacen una transferencia de bienes y se convierten en bienes de una religión. Hay casos bastante sonados al respecto.

Además de estos que son negocios, también se puede aspirar a ser fundador exitoso, próspero, sin necesidad de comprar el "puesto". Hay gentes que se dedican a buscar personas con ciertas cualidades para convertirlos en fundadores. Hay una película que

la *Fundación Japón* exhibió y que se llama *Nace fundador de una nueva religión*, que muestra cómo se prepara, en este caso a un estudiante, para ser fundador.

4. RESURGIMIENTO DE LO RELIGIOSO

Hay un crecimiento en las religiones y eso tiene sus causas. Las religiones crecen porque la gente busca ayuda. Aquí plantearé algunas de estas causas.

4.1 Prolongada recesión económica a partir del estallido de la burbuja especulativa en 1992

Antes de esta época, segunda mitad de los 80's y principio de los 90's, Japón vivió una falsa prosperidad, falsa imagen de crecimiento a raíz de una maniobra que se hizo a nivel internacional y que consistió en revaluar el yen artificialmente. Esto creó por una parte la fuerza del yen, lo que permitió a los japoneses comprar bienes raíces en Manhattan y en muchas otras partes, obras de arte que subían su costo tremendamente porque los nuevos ricos japoneses no sabían que hacer con su dinero y compraban este tipo de productos. Por otro lado las compañías japonesas tienen una limitada cantidad de acciones y todo mundo quería invertir y esto obviamente llevó a la especulación. Los bienes raíces subieron rápido y mucho. Esto no podía sostenerse y llegó el estallido de 1992.

Esto era lógico y tal vez podía tener un efecto doloroso, pero lo más grave no era eso. Ya a mediados de los 80's Japón estaba viviendo un momento en que necesitaba hacer una serie de ajustes en su industria, sistema de finanzas, etc., pero por esa falsa prosperidad se pospuso, dejando agravar los problemas y cuando estalló y ahora sí se tenía que resolver ya no había tiempo de entrar a fondo y entonces sin poder solucionar de raíz el problema económico de base, se empeora la situación, por eso este estallido tardó años en sanearse. Quebraron compañías muy grandes; financieras, bancos... y junto con ellos sus deudores también quiebran. Cuando se vislumbra la posibilidad de alguna mejora llegan las caídas de la bolsa en Asia (Indonesia, Tailandia, Corea, etc...), que también arrastra a Japón. En esto hay una responsabilidad japonesa, porque la economía de esta área estaba muy relacionada y Japón les había invertido mucho y cuando Japón tiene dificultad,

ellos comienzan a retirarse y provoca que también caigan las acciones en esa zona. Las acciones vendidas por Japón para esa zona con el tiempo serán parte de la responsabilidad en la crisis.

Esta situación para la población significa que el desempleo aumentó. A principios de los 90's Japón sufría falta de mano de obra y casi no se requerían documentos, escolaridad, etc., para ser contratados. En 2002 llegó a tener 4.8 de desempleo y lo más grave es que está afectando a la población joven, que después de lo que sería la preparatoria o la universidad, era su único acceso al campo laboral. Hay otra forma de desempleo más doloroso, que es el de la gente de mediana edad (45-50 años), a quienes le solicitan que abandonen su trabajo y les dan algún tipo de compensación. Le recomiendan a esta gente que se auto-emplee, pero es muy difícil su perspectiva para prosperar en el pequeño negocio.

Otra situación agravante es la perspectiva de envejecimiento de la población. La cuarta parte de la población es mayor a 65 años. Para el 2025 se calcula que será la tercera parte y el número de jóvenes es cada vez menor. Hay una tasa de natalidad del 1.5.

Este malestar económico social puede ser una causa de una religiosidad más "sustanciosa", en el sentido de no sólo social, de recurrir al templo en fechas festivas, sino de práctica religiosa.

4.2 Crecimiento de la violencia

Como paralelo al desarrollo económico en el que se concede un prevalente valor a la competencia y al éxito en términos de ingresos y bienes materiales, había un proceso de crecimiento de la violencia física, psicológica, aumento de la criminalidad, de la inseguridad... Lo más grave es el crecimiento de la violencia física y psicológica cotidiana en el hogar, la escuela, las calles, donde se involucran en muchas ocasiones jóvenes y adolescentes.

Considero que esto tiene que ver mucho con la enajenación que sufrió la sociedad japonesa al ponderar demasiado el valor del crecimiento económico, del servicio a la productividad. También ha habido un grave problema de educación, ya señalado desde hace décadas, porque ha habido protestas de jóvenes y síntomas de malestar con suicidios, violencia escolar, homicidios de adolescentes contra maestros, hostigamiento por una u otra razón; porque no es capaz de estudiar, porque se tiene un defecto físico, o es demasiado inteligente, porque su padre vino de otro país, o porque

sus padres están divorciados..., en fin, cualquier cosa sirve como estigma y justificación para hostigar. Esta es la situación en que viven muchos niños y jóvenes y esto causa angustia a los familiares. Las encuestas sobre los motivos para el ingreso a alguna religión dan cuenta de esto. Una causa muy común es familiar, de que su hijo hostiga o es hostigado por la gente. Hay pues un problema fuerte y los padres no saben cómo afrontar esta situación.

4.2.1 Nacer en la abundancia

Las nuevas generaciones nacieron en la abundancia. No sienten la necesidad de esforzarse más para ganar una mejor condición material. Ellos tienen otros intereses y entre esos otros intereses está la búsqueda espiritual. Puede ser visto esto como una debilidad, pero también tiene sus lados fuertes, porque los jóvenes muestran interés por su entorno, no como búsqueda egoísta por su bienestar, como era típico en la época de crecimiento económico, sino como servicio a otros, a la comunidad, a través del trabajo voluntario. Quiero comentar aquí un proyecto que el gobierno quiere implementar y que quiere convertir en ley, como parte de una reforma educativa. Se trata de hacer obligatorio ese servicio a la comunidad como parte curricular. A mi me parece que es un error hacerlo curricular porque en este momento los jóvenes no quieren asistir a la escuela, abandonan, esto es, hay deserción, cosa que no era característica de las escuelas japoneses. Si los jóvenes están realizando su licencia, haciendo servicio voluntariamente y eso se convierte en una obligación y tiene que sacar calificación por esto, esta cuestión positiva puede convertirse en una situación más de opresión.

4.2.2 Cambios demográficos y etnoculturales

Se ha hablado de Japón como una sociedad homogénea. Hay un mito acerca de que en Japón solo hay una raza o dos; un pueblo formado hace mucho tiempo, que todos hablan japonés... y que eso lo ha hecho exitosos para el desarrollo económico. Esta ha sido una tesis muy aceptada y que yo no comparto. Para empezar la formación del pueblo japonés en su antiguo poblamiento hasta hoy, ha sido de constante flujo de gentes del continentes, de las islas. Con esas gentes llegaron diferentes elementos culturas que se encon-

traban en esas islas. Con el tiempo van tomando parte del conjunto. Ahí está la actitud sincrética de los japoneses, tal vez algo que tiene que ver con esa historia.

El Estado nacional moderno japonés ha sido muy exitoso al crear ese mito, inculcando un cierto valor, disciplina, cierto estándar académico, valores... y esto a pesar del cambio del régimen político sí ha funcionado a través del eje de la educación pública como homogeneizador. Pero de todos modos, últimamente ha habido una presencia cada vez más notoria de población extranjera residente en Japón. Ahora alcanza casi el dos por ciento del total de la población. De ese porcentaje, casi la mitad son de la comunidad coreana y un poco de chinos de origen colonial. En la historia moderna Japón adoptó el modelo occidental de expansión imperial y colonizó pueblos vecinos y en ese momento hubo flujo de población coreana y china al territorio japonés y al momento de la derrota de Japón hubo una importante presencia. A estas personas no se les regresó, ni querían regresar por situaciones de conflicto sobre todo en la península coreana que tenía dos regímenes en ese momento y los residentes en Japón no se identificaban ni con Corea del Norte, ni con Corea del Sur. Estas personas constituyen la gran comunidad coreana-japonesa que son más de un millón, que en un momento estuvieron en una situación inferior, pero que al momento están bastante bien. Ellos han sido un grupo muy pujante, con negocios, intelectuales, artistas, cineastas...

Lo que me interesa en este momento es otro tipo de extranjeros residentes más recientes, a partir de 1980, cuando se solicita mano de obra y llegan primero de Asia como los coreanos, filipinos, tailandeses, de Bangladesh y ahora, en la última década la gran migración de Brasil y de Perú. Son de origen japonés la mayoría y con un status especial para poder trabajar sin permiso de trabajo, pero es una población que tiene una identidad cultural muy diferente. En la estadística global del país son apenas un poco más del uno por ciento estos nuevos migrantes, pero hay zonas donde más de la mitad de la población son brasileños o brasileños residentes y en las escuelas de esas zonas más de la mitad de los niños tienen origen brasileño.

Estas situaciones que pudieran decirse transitorias, tal vez, están creando una interesante situación, en especial en lo que tiene que ver con la religión. Tenemos presencia de iraníes o de gente de Bangladesh que hace que haya musulmanes y mesquitas y la

masiva presencia de filipinos, brasileños, peruanos hace que tenga fuerza la iglesia católica. En este momento la iglesia católica está teniendo auge en Japón. En los días domingos hay misas en varios horarios, en japonés y en portugués. Hay un fenómeno muy interesante que puede extenderse más allá de estas comunidades de nuevos emigrados o que tal vez sea solo un fenómeno pasajero.

DIÁLOGO INTERRELIGIOSO: BUDISMO Y CRISTIANISMO

Jim Heisig

Voy a hablar del budismo de Japón, que es solamente una de las formas de budismo en el Oriente y voy a hablar no desde una experiencia pastoral de misionero trabajando en la Iglesia, sino desde mi experiencia en el Instituto donde vivo y trabajo con hombres y mujeres budistas.

Por primera vez en la historia de la Iglesia y del mundo tenemos que decir que la geografía religiosa del mundo está fija, está establecida. No va a haber más conquistas de tierra o culturas para Cristo, Mahoma o Buda. Esto nos reta a buscar un modo de convivencia con el budismo como también con otras religiones.

Esta convivencia necesita muchos cambios en la Iglesia institucional. Uno de los cambios más importantes, una de las cosas que se exigen desde el principio va a ser un desarmamiento teológico radical.

Por otro lado el autor enfatiza la necesidad de una espiritualidad del diálogo, durante el diálogo en la que una de las cuestiones importantes es la del no juzgar, a la de sin juzgar.

La misión de la Iglesia hoy sigue siendo la misma, pero el contexto de la misión es diferente. Hasta el siglo XIX fuimos testigos de la expansión de instituciones y de afiliación del mayor número de creyentes a las filas de la Iglesia. Hoy vemos algunos signos negativos. ¿Qué está pasando hoy? Pasa que por cada persona que entra en la iglesia en la frontera, salen cinco en el centro, por cada institución que edificamos en las fronteras de la misión, sean escuelas, hospitales, seminarios...

tenemos que cerrar dos en el centro. Esto es lo que podemos llamar un desmembramiento y un desestablecimiento radicales. Pero no todo es negativo. Hay otros hechos más positivos de los cuales yo mencionaré solo algunos.

1. FIN DE LA EDAD DE LA CONQUISTA RELIGIOSA

Por primera vez en la historia de la Iglesia y del mundo tenemos que decir que la geografía religiosa del mundo está fija, está establecida. No va a haber más conquistas de tierra o culturas para Cristo, Mahoma o Buda. Al fin y al cabo la tierra no es plana, es un globo, y hemos llegado al momento en que tenemos que encontrar un modo de convivir, de coexistencia. Esta es la primera vez que nos pasa.

El segundo gran hecho positivo es que nosotros como hijos del siglo XX nos sentimos espontáneamente, sin que nadie nos enseñe, nos sentimos herederos no solo de las riquezas de la propia tradición, sino de las riquezas de todas las grandes religiones del mundo. Es una herencia que todavía no sabemos cómo reclamar, pero sabemos que es nuestra por derecho. Les daré un ejemplo que es un dato sociológico. Un grupo de sociólogos brasileños publicaron un libro, -un estudio de varios años que abarca todo el país- que refleja los resultados de una encuesta sobre las ideas religiosas y las ideas sobre la moral de la gente de Brasil, gente de todas las clases sociales y niveles de educación. Tengamos en cuenta que Brasil es el país católico más grande del mundo; 118 millones de católicos. En la encuesta hubo dos preguntas que me parecen sumamente interesantes. La primera se refiere a si el cristianismo es la única religión verdadera y las demás son falsas. Las respuestas posibles eran si o no. ¿Qué porcentaje de brasileños decían que sí? El uno por ciento. La segunda pregunta se refería a si la religión cristiana es la única religión verdadera, pero las demás tienen sus elementos verdaderos. Esta sería la posición común entre los teólogos de la religión que han sido criticados recientemente. ¿Qué porcentaje dijo que sí? El dos por ciento. Visto así, al menos el 97% de los brasileños cree que el cristianismo no es la única religión verdadera. ¿De dónde lo aprendieron? ¿De la catequesis?, ¿Leyendo libros de teología?... Claro que no. Eso está en el aire, lo aprenden desde adentro, lo están respirando. Saben que las otras religiones tienen algo que ofrecer. Yo creo que si

hubiera encuestas semejantes en otros países de América latina, no sería muy diferente el resultado.

Esta es la conferencia número 48 que doy por América latina y cada vez que fui a una ciudad me decían: Padre, a lo mejor no va a haber mucha gente, porque no saben de budismo, no se interesan en el tema... y el aula siempre se llenó. Me sorprendió muchísimo a mí y al clero, que no han sabido respirar del mismo aire.

Resumiendo, tenemos que buscar un modo de convivencia con el budismo como también con otras religiones.

2. HACIA UNA NUEVA CONVIVENCIA

Esta convivencia necesita muchos cambios en la Iglesia institucional. Uno de los cambios más importantes, una de las cosas que se exigen desde el principio va a ser un desarmamiento teológico radical. Las armas se forjan siempre a la medida del enemigo y si el enemigo es una religión falsa, entonces tenemos toda una teología para criticarla, para superarla, para conquistarla. Pero resulta que ya no son más enemigos, pero seguimos con las armas. ¿Qué armas? Diré sólo algunas cuestiones básicas. La idea de que tenemos que conservar un mercado abierto y liberal para la competencia de almas perdidas, que tenemos un monopolio sobre el control de los medios de producción de la salvación, que la cultura europea es la única base posible para el cristianismo y que la teología cristiana es el modelo adecuado para el auto entendimiento de otras religiones. Estas son algunas de las armas.

Lo que tenemos que buscar es una nueva paz como base de la convivencia. Puestos aquí, me parece que hay tres posibilidades de convivencia. La primera es la paz romana: si quieres la paz, prepárate para la guerra. Esta es más o menos la posición oficial de la Iglesia, que está bien armada y está abriendo ciertas convivencias con budistas, el Islam y otras religiones. Es una tregua, un alto a las hostilidades, nada más, no es el diálogo verdadero, es un paréntesis en espera del día que se reanude la competencia por las almas que todavía no son cristianas.

La segunda posibilidad es una paz helénica, es decir una paz de armonía en la que buscamos las convergencias, las coincidencias de las doctrinas de las varias religiones para hacer una súper teología, una súper religión en que podamos estar todos de acuerdo y desde ahí vamos a admitir una cierta pluralidad. Es una idea que

empezó en el siglo XIX con los teósofos, con las nuevas religiones de Europa, los movimientos esotéricos y que pasó a la teología moderna con John Hick y Paul Knitter.

Esto me parece sumamente ingenuo como idea teológica, porque tiene la idea de que el núcleo de la religión es la doctrina y si podemos tener acuerdo con la doctrina, todo estará bien. Pero la doctrina nunca ha sido el núcleo de la religión. Las doctrinas son como billetes de 100 dólares que valen mucho pero no sirven de nada frente a la máquina de coca-cola. Necesitamos un poco de monedas, de ritos, de supersticiones, de religiones de cada día...

Esta es una idea ingenua, interesante, pero que no va a ser posible. Pero además es una armonía estática.

Hay una tercera posibilidad que yo llamaría la paz judaica; shalom. La convivencia con los budistas va a ser como una sociedad de paz cuyas puertas están abiertas a todas las elecciones, para que entren todos en una lucha continua, pero una lucha que no tiene conquistados ni conquistadores y en la que nadie gana, ni nadie pierde. Es más bien una lucha como la de Jacob con el ángel en el pozo de Penuel. Luchó hasta recibir su bendición, hasta conocer su misterio en una lucha continua. Así entiendo yo el diálogo interreligioso que necesita su propia espiritualidad y que es central para este tema que les comparto.

3. TRADUCCIÓN DE BUDISMO A CRISTIANISMO Y DE CRISTIANISMO A BUDISMO

Antes de entrar de lleno a mi tema quiero aclarar algunas cosas. Primero: voy a hablar del budismo de Japón, que es solamente una de las formas de budismo en el Oriente y voy a hablar no desde una experiencia pastoral de misionero trabajando en la Iglesia. Me asomo a la ventana de nuestra torre de marfil; el Instituto donde vivo y trabajo con budistas, porque somos hombres y mujeres que trabajamos y vivimos juntos y les digo lo que veo. Es una perspectiva un poco diferente, no es la única. Quizá les ayude a complementar un poco la perspectiva de la gente que tiene más experiencia en la pastoral.

Y otra cosa; no estoy convencido de que todas las religiones sean iguales, porque claramente no lo son. Pero diría que en la autopsia sí son muy semejantes. Es como el caleidoscopio. Si lo abres encontrarás piedritas coloradas y unos espejitos. Pero qué pasó con el

patrón. Sin patrón no hay caleidoscopio. Así son las religiones. Su realidad está en el patrón, no en la autopsia. Pero son diferentes.

Sin embargo, yo diría desde mi experiencia, que no he encontrado todavía ninguna doctrina cristiana que no se pueda traducir más o menos correctamente, perdiendo algunos matices, en términos budistas, ni una doctrina budista que no se pueda traducir en términos cristianos. Tertuliano dijo que el alma es por naturaleza cristiana. Su idea es que cada alma que es honesta para consigo misma va a convertirse al cristianismo. Pero se puede traducir de otra manera para decir que el cristianismo es natural al alma, no es algo impuesto desde afuera, artificialmente, sino que cabe naturalmente en el alma. Yo diría que el budismo es natural al cristianismo, cae naturalmente en el cristianismo, y el cristianismo cae naturalmente en el budismo. No son enemigos, no es una convivencia de gente que han sido enemigos por motivos fundamentales. La enemistad ha surgido de una idea equivocada de la misión por ambos lados, pero que ya está cambiando.

Yo dije que se puede traducir la doctrina del cristianismo al budismo y del budismo al cristianismo y yo creo que esta traducción es sumamente importante, no porque tenemos que producir una sinopsis de la doctrina de las dos religiones, que es una cosa que no sirve a nadie. Necesitamos las traducciones porque las traducciones necesitan a los traductores y eso es lo más importante: tener la mayor cantidad de traductores posibles.

Si sabes solamente un idioma no tienes la más mínima idea de lo que es un idioma. Se es como pez en el agua que no sabe qué es el agua. Conociendo otro idioma por primera vez, sabes los límites de tu propio idioma; lo que se puede hacer y lo que no se puede hacer, lo que puede decir y lo que no puede decir..., sabes lo que es idioma. Es igual con las religiones. Tenemos que hacernos religiosamente bilingües, sino no sabremos los límites del cristianismo, ni lo que es la religión, religión que está buscando mucha gente y que no se interesa por las tradiciones religiosas como las tenemos desde la historia.

Yo sé que cuando hablo del budismo lo hablo con un acento fuertemente cristiano, como mis amigos zen que viven con nosotros hablan del cristianismo con un acento fuertemente budista, pero estamos hablando y esa es la cosa más importante; desde el diálogo que es más importante que el fruto del diálogo en textos en forma escrita.

4. AMBIVALENCIA PARA EL DIÁLOGO CON EL BUDISMO

Hay que reconocer que hay una ambivalencia en la Iglesia hoy para con el budismo. Las preguntas que están haciendo los fieles sobre el budismo no son las preguntas que recoge el clero, los teólogos, la organización católica; están respondiendo a preguntas que nadie hizo. Este es el gran problema y lo reconocemos nosotros que vivimos en Japón, donde las preguntas son cosa de cada día. Pero también hay que reconocerlo aquí en América Latina. Es que el modo o la idea de heredar la riqueza de otras religiones todavía queda inconsciente en la Iglesia oficial, o en las personas que son responsables de mantener la Iglesia oficial, mientras que queda mucho más consciente en la idea de los jóvenes.

He visto muchas veces en Japón y aquí, cuando un joven va a un monasterio budista y se sienta en el tatami por primera vez, en una posición incómoda, con olores desconocidos, estatuas que nunca ha visto, con personas diferentes... que en cinco minutos está respirando y diciendo qué bien que estoy aquí, cuando sale el maestro para introducirlo en la meditación con su fe. Pero qué pasa cuando un teólogo va a sentarse en el mismo lugar. He visto teólogos muy famosos cuando se sientan en el mismo lugar, con gente, olores, estatuas, sonidos, simbolismos diferentes... que en cinco minutos se han contagiado de asma y no pueden respirar y tienen que empezar a traducir todo a sus propios términos y empezar una discusión.

Este es el problema, un problema no solo de brecha de generaciones, sino de modos de pensar, de modos de reclamar la herencia. Y no es que el budismo sea una cosa nueva. Tiene 100 años de historia en Occidente. Hay muchos estudios sobre el budismo y se estudia en las universidades.

Estas gentes que se sienten cómodas, que respiran naturalmente el aire de otras religiones son criticadas de egoístas; gente que considera la religión como si fuera un bufete donde cada cual toma su bandeja y escoge lo que quiere. La religión no es una cosa así, exige la dedicación... Hay mucho sin duda que criticar. Ciertamente es que hay egoísmo, poca dedicación y disciplina. No se si más o menos que de la gente que se queda en la Iglesia. Pero si que existe y hay que reconocerlo. Sin embargo hay que reconocer también dos grandes hechos. Primero, esta religión "a la carta" va a ser la forma del catolicismo del futuro. Hace más de 50 años el teólogo más famoso del siglo XX, Karl Rahner predijo que al final del siglo XX

la Iglesia iba a empezar a convertirse en un rebaño pequeño, porque somos demasiados y tenemos demasiadas instituciones. Eso ya está pasando. El Espíritu está dirigiendo a mucha gente a otra forma de cristianismo y esa va a ser una de las formas.

Si esto es así, la cosa más importante va a ser mantener "la cocina". Se trataría de respetar las "recetas" tradicionales. La tradición va a ser mucho más importante que nunca, para que lo que llevemos a la gente tenga sabor, nutrición, sino, después de una generación todo lo que ofrezcan las religiones va a saber igual; big-mac, fast food para el alma.

El segundo hecho es que esta gente egoísta que va escogiendo, haciendo su religión a "mi" manera, no solamente recibe de la tradición pasivamente, sino que han otorgado a las tradiciones la cosa más importante para las principales religiones del mundo de hoy: ¿cuáles son las causas morales, éticas que son el núcleo del cristianismo del mundo occidental y oriental de hoy?: el hambre, la injusticia social, la violencia, la liberación de la mujer, la ecología. ¿De dónde salieron estos intereses? ¿De las Iglesias? ¿De los templos? Cada una salió, sin excepción, de la espiritualidad de esta gente que va con su bandeja haciendo religión a "mi" manera, del humanismo, del mundo secularizado y nosotros, recurriendo a la tradición y la Escritura estamos intentando estar al día con el tema, a la par que se va convirtiendo la teología, la moral, la prédica... pero el origen de esta conversión se originó en otro lugar.

Cierto que el Espíritu está soplando en otros lugares que nosotros ni deseábamos, ni esperábamos.

Quiero ofrecer dos ejemplos concretos de la ambivalencia de la Iglesia para con el budismo. Hace algunos años el Papa publicó un libro que se llama *Al umbral de la esperanza* y hubo una sección sobre el budismo. Explicó el budismo en términos muy negativos: una religión que se ríe del mundo, que niega el individuo, la responsabilidad ética, que no cree en Dios... Esto provocó una reacción enorme en Oriente. ¿Cómo puede ser posible que el Papa, el príncipe de la Iglesia católica escriba cosas así? No se quejaban de que el Papa dijera que el cristianismo es la religión mejor del mundo, que argumentara por la superioridad del cristianismo. El problema es que el budismo que estaba predicando no es el budismo que existe, es una invención que cualquier alumno de religiones del mundo podría corregir. ¿Cómo es posible que escriban estas cosas?

La discusión y molestia salió en la TV, en la prensa, en revistas... Se hizo mucha crítica, empezado por Sri Lanka, pasando por Tíbet, Tailandia, Corea, Japón... Un mes y medio después de la reacción, una noche que estaba viendo noticias recibí una llamada de Roma que me decía; Jim, tenemos un problema, puedes darnos el nombre de dos grandes maestros de zen para invitarlos a una conferencia en Tailandia, porque el Vaticano quiere aclarar su posición. Parece que nos han entendido mal. Les dije que sí podría darles los nombres de dos grandes maestros, pero que no lo iba a hacer. ¿Por qué no?, me dijeron. Les dije, que por qué defenderse de un insulto. Ellos son los insultados. No tienen que seguir insultándolos diciéndoles que no han entendido bien.

El error viene de Roma y además la respuesta es muy occidental y los ofendidos son orientales. Entonces, ¿qué tenemos que hacer?, me dijeron. Es fácil, respondí, yo les doy los nombres de dos grandes maestros a condición de que los inviten al Vaticano a presentar frente al Papa y sus consejeros principales una conferencia sobre lo que creen sobre su fe. El Papa no tiene que pedir disculpas, solo tendría que escuchar. El simbolismo sería enorme tanto para Occidente como para Oriente. Un Papa que escucha. Por supuesto que no tomaron el consejo. Unas semanas después tuvo lugar la conferencia en Tailandia. Nosotros nos enteramos de la conferencia cinco años más tarde y cuando escribí a mis amigos budistas en Tailandia para pedir informes, me dijeron que ni sabían que tuvo lugar dicha conferencia. Nada apareció en la prensa.

Un segundo ejemplo. Hace unos siete años nos visitó por segunda vez el Cardenal Arinze, que es el responsable del diálogo interreligioso en el Vaticano y nos presentó en el Instituto una conferencia. En la noche hubo una fiesta, después de la cual me pidió que al día siguiente reuniera a todos los miembros del Instituto en una sala cerrada, porque tenía una pregunta que hacernos. Al día siguiente nos reunimos a puerta cerrada y nos dijo que tenía una sola pregunta y esperaba una respuesta clara, porque había hablado con los obispos y siempre le decían "Hy, Hy", pero no le constaban.

Nos dijo que hace unos años el Papa publicó un libro, que del Vaticano salió un texto sobre la oración y que hubo una sección sobre la meditación zen y todavía no había salido la traducción japonesa y recientemente algo sobre la misión apostólica y tampoco había salido la traducción japonesa. ¿Cómo es posible que tarden tanto cuando en otros países salen en unos meses? Le dije, sabe, su

excelencia, el japonés es un idioma muy complicado para presentar la ideas de su santidad. Otros añadían que había muchas palabras desconocidas y había que agregar muchas notas al pie de página y esto no se hace rápido. Al fin un sacerdote como de 52 o 53 años, miembro del Instituto Japonés, le dijo: su excelencia, le voy a contestar directamente y voy a hablar en Inglés. Yo soy traductor. Cuando viene algo oficial del Vaticano que tiene que ver con religiones orientales me preguntan a mí, porque soy miembro del Instituto, tenemos recursos y somos expertos y hago las traducciones en unas semanas y ahora están recogiendo polvo encima de mi mesa. ¿Y por qué no lo publican?, agregó el cardenal. Porque amo a la Iglesia, le dijo este sacerdote. No entiendo cómo es que porque ama a la Iglesia no publica la palabra del Papa, a lo que agregó el sacerdote; es que están llenas de errores que cualquier japonés sabría encontrar enseguida. Sería una vergüenza someter al Papa a esta humillación. No puedo hacerlo.

¿Y qué va a hacer? Voy a esperar otros años y voy a publicar 34 ejemplares, uno para cada uno de los obispos, dos para el Vaticano y ya. No molesta a nadie.

Esta es la situación en que estamos, porque como saben, a los orientales no les gusta la confrontación directa, sino la respuesta indirecta. No les gusta contestar así, siendo orientales, pero no hay otro remedio.

Esta es la ambivalencia. Para superarla no necesitamos medios políticos ni teológicos. Lo que necesitamos es un espíritu de diálogo.

5. ESPIRITUALIDAD DEL DIÁLOGO

¿Cómo entiendo yo la espiritualidad teológica desde mi experiencia? ¿Han oído ustedes hablar de la ceremonia del té en Japón? Es una cosa un poco complicada, muy formal.

Uno de los grandes académicos confucionistas del Japón escribió hace algunos años un libro que llama *La forma*. Empieza en él con una historia de la Ceremonia del té y de la espiritualidad de dicha ceremonia. Nos dice que hay tres etapas para hacerse maestro de la Ceremonia del té: SHU, RI y HA. La primera etapa, SHU, es la de preservar la forma (mamoru). Tiene su maestro y sin quejarte ni una sola vez tienes que hacer todo lo que el maestro te indique. Si te dice que la tetera tiene que estar 47 grados y no 45 grados de "x" lugar, se obedece, sin preguntar por qué. ¿Y qué diferencia hace

47 o 45 grados? Si te dice que pongas cuatro gotas de té y no tres, debes poner cuadro.

Para aprender a preservar la forma en la Ceremonia del té se exigen diez años sin quejarse, después de los cuales no es que ya sabes la Ceremonia del té, eres la ceremonia, eres la tradición viva y si todo el mundo que conoce la ceremonia muriera de un día a otro, tú podrías continuar con la ceremonia.

La segunda etapa, RI, quiere decir alejarse de la forma. Esto significa dar un paso atrás de la forma, no quiere decir p.e. empezar un estudio de la Ceremonia del té comparada, estudiar la influencia en el siglo XVII de la misa de los misioneros sobre la Ceremonia del té. No. Quiere decir solamente dar un paso atrás para verlo desde otra perspectiva y esta etapa exige otros diez años para tener una distancia de lo que eres. Eres la ceremonia. ¿Cómo puedes alejarte de lo que eres? Es una disciplina muy espiritual.

La tercera etapa, HA, consiste en romper la forma. No es romperla como se rompe una taza de té, no es como un pájaro rompe el cascarón para nacer a un nuevo mundo. Romper la forma quiere decir cambiar un detallito, pero un detalle que cambiará todo. No cualquier detalle. Hay que saber qué detalle hay que cambiar y para eso se exigen otros diez años. Poner cinco gotas de agua en vez de tres cambia el significado de todo. Parece una locura, ¿pero no fue lo mismo que hizo Jesús? A los treinta años cambió un detalle; por lo demás fue completamente judío y ese detalle es que cuando hizo oración siempre empezó con la palabra Abbá, (papi); por lo demás fue judío.

Yo diría que el diálogo está en RI, en dar un paso atrás. Yo llevo más de veinte años tomando un paso atrás y todavía no llego a la siguiente etapa. Tengo una idea del detalle que voy a cambiar, pero todavía no estoy convencido cómo hacerlo.

San Juan dijo que tenemos que estar en el mundo sin ser del mundo. Yo diría que en el diálogo tenemos que ser de la tradición sin entrar en ella. El diálogo no es un reunión de académicos que discurren sobre la fe y sus distintas posiciones, para compartir ideas, hacer comparaciones, etc. Es un "lugar" donde cada quien da un paso atrás de su propia tradición, no con preguntas que salen de preconcepciones: ¿pero ustedes no creen en Dios?, ¿Qué creen del alma?, ¿Qué pasa con el pecado?... Damos un paso atrás para que las preguntas salgan espontáneamente desde el contexto y estas serán las cuestiones, los problemas del día a día.

Aquí resulta muy importante no juzgar, no empezar con condicionamientos y límites. No se puede empezar diciendo, que porque soy católico no puedo ir más allá de estos límites, que creo en estas cosas y que tienen que entenderme antes de que empecemos, como si esas fueran las reglas del juego.

Tomar un paso atrás es muy difícil y no se hace solamente leyendo libros sobre religiones, se hace cara a cara con budistas y no se hace cara a cara en ambiente académico. Hay que vivir con los budistas, pasearse con ellos, comer con ellos, jugar con ellos... eso es muy importante. Yo llevo más de veinte años de aprender y todavía me falta más. Es muy difícil dar un paso atrás del cristianismo, de ser de la tradición sin estar en ella. No es una religión, no es una espiritualidad para toda la vida, es una espiritualidad para el diálogo.

La idea de no juzgar, no iniciar con preconcepciones, de tener confianza en lo que sale naturalmente es muy difícil.

Les diré algo que me pasó hace más de 15 años. Tuvimos un plan, un poco ingenuo, seguramente arrogante, de educar al siguiente papa, sabiendo que cuando el Papa se hace papa no tiene más tiempo para educación y sabiendo que no hay posibilidades de peregrinaje, porque un peregrino es una persona que va a su destino y nunca puede regresar a casa, porque regresa transformado. El que va es diferente del que vuelve. El Papa solo puede ser turista. Pues bien, tuvimos la idea de invitar a los más papables del mundo a Japón, para que conocieran la realidad religiosa del Japón. Empezamos con el Cardenal Martini, de Milán. Le dijimos que tenía que venir en camisa de manga corta, como una persona cualquiera, porque en la historia, todos los príncipes de la Iglesia, sin excepción, que han venido al Japón han entrado por la alfombra roja que conduce a la puertita que usa el gato para entrar y salir de la cocina, o sea, la Iglesia católica, pero a usted le vamos a presentar por la puerta principal, por el shinto, el budismo, por el zen, por las nuevas religiones, aunque no por todas, porque hoy son 5, 500 las registradas actualmente en Japón, pero sí por algunas. Estuvo de acuerdo enseguida. Después del Cardenal Martini, dos años después, invitamos al Cardenal Daniels, primado de Bélgica, que también vino y pasó sus noches meditando en zen, en los templos y fue a rezar en los templos de Shinto. También habló y participó en ritos de nuevas religiones. Por supuesto que fuimos también a conocer la Iglesia católica que es una minoría. Una

noche, cuando estuvimos en un templo de Kyoto, ahí estaba sentado el cardenal con el abad del templo a su lado. Llegó un momento, cuando el cardenal había visto lo suficiente que empezó a hacer un poco de crítica al abad. Bueno, estos koans --acertijos- que proponen a los monjes para la meditación no son propiamente religión, es un tipo de práctica intelectual. ¿Qué tiene que ver esto con la religión? El monje le contestó que tenían la adicción a la razón que nos ayuda a liberarnos de las preconcepciones. A propósito, maestro, le dije yo, he solucionado el problema del gran koan del sonido de una mano sin la ayuda de ningún maestro (pues sabemos que necesitamos de las dos manos para palmear y hacer sonido, pero el koan es el sonido de una mano, y hay monjes que se pasan años meditando sobre eso). ¿Cómo es eso? ¿De qué estás hablando? ¿Cómo que lo has solucionado? Bueno, le dije, estuve en una fiesta al lado de un joven maestro zen, amigo mío (en Japón la fiesta inicia con un brindis, se levanta la copa, se la guarda y después, se aplaude y empieza la fiesta), estábamos un poco lejos de las mesas y después de elevar las copas no hubo lugar para guardarlas. Entonces yo saqué la mano derecha, él la izquierda y enseguida las chocamos una contra otra y dijimos espontáneamente y al mismo tiempo los dos a la vez; *el sonido de una mano*, y nos reímos. El monje dijo; no le entiendo, qué tiene que ver eso con la solución. Mire, le contesté, ustedes los monjes viven encajados en una tradición muy anciana y mire, hay ciertas iluminaciones que necesitan a dos personas. Él se puso muy serio, se inclinó sobre la mesa y me dijo, ¿y después, se te ha cambiado la vida? Francamente no, respondí. El cardenal preguntó si eso era una iluminación verdadera. Sí, pero de las más pequeñas posibles, y todo el mundo se reía de mí, pero nunca he olvidado sus palabras. No preguntó, ¿y después has cambiado tu vida?, me preguntó si la vida se me había cambiado y ahí se ve la diferencia, porque esta espiritualidad del RI, de dar un paso atrás, no es una espiritualidad que no tenemos en Occidente, pero diría que está mucho más desarrollada en oriente.

5.1 Cambiar la vida

Para nosotros ¿qué quiere decir cambiar la vida? Vivir éticamente como dijo san Juan en su carta; hacer la verdad, que haya consistencia entre lo que crees y lo que haces. Armonía entre fe y acción. Esta es la moral. Así se cambia la vida y el pecado consiste en la

hipocresía; decir una cosa y hacer otra. La salvación es la responsabilidad mía de presentar un alma sin mancha a mi creador. En el budismo es una inversión completa. No es que cada uno cambie su vida, no es que yo busque una consistencia entre lo que creo y lo que hago, es que elimino el yo para que pueda actuar espontáneamente, naturalmente, sin poner obstáculos de mi razón, de mi juicio, de mi moral, de mi fe. Se trata de actuar espontáneamente, de cambiar la perspectiva de la vida para ver las cosas tal como son y la hipocresía no es el pecado principal, sino la ceguera; no ver, ver las cosas mal, no ver las cosas como son y la salvación es la salvación de la salvación, la liberación de tu propia preocupación por la propia salvación. Porque actuando espontáneamente, naturalmente, se hace lo que es importante para los demás sin pensar en sí mismo. Esa es la idea de cambiarse la vida.

5.2 Un sin juzgar

Detrás de toda esta espiritualidad está la idea de no juzgar, o de un sin juzgar. Para nosotros no juzgar quiere decir poner entre paréntesis el juicio esperando el momento justo para hacer juicios. El Nuevo Testamento dice que no juzgues y no serás juzgado. Pero este no es el último consejo. Dice que tiene que esperar el momento justo para juzgar. Tenemos la idea del último juicio, no una predicción de algo que va a pasar algún día en la historia. Es un símbolo de la fe que tenemos de que al fin y al cabo hay que juzgar y debe haber un juicio, porque el bien y el mal hay que separarlos. Tenemos como ejemplo la parábola del trigo y la cizaña. ¿Qué dice el dueño? Hay que esperar a que crezcan los dos y cuando se puedan distinguir, el trigo se va a la bodega y la mala hierba a la hoguera. Pero hay que juzgar. Hay una versión gnóstica de la misma parábola. A los japoneses les gustan mucho los textos gnósticos porque se parecen mucho al zen. En esta versión, Jesús va caminado con sus discípulos. Después de dar una prédica, de enseñar una parábola, -que es para las masas, pero la verdadera enseñanza es para los pocos que pueden entender bien-, Tomás, uno de sus discípulos que entienden bien le pregunta, ¿quién fue el que sembró la hierba mala? Jesús le contestó, ¿no entiendes?, por supuesto, el propio dueño. Es difícil de entender. Lo voy a explicar a través de un cuento zen.

Érase una vez un pueblo en las montañas donde había una cueva en la que vivía un monje que pasaba sus días copiando los sutras y

hipocresía; decir una cosa y hacer otra. La salvación es la responsabilidad mía de presentar un alma sin mancha a mi creador. En el budismo es una inversión completa. No es que cada uno cambie su vida, no es que yo busque una consistencia entre lo que creo y lo que hago, es que elimino el yo para que pueda actuar espontáneamente, naturalmente, sin poner obstáculos de mi razón, de mi juicio, de mi moral, de mi fe. Se trata de actuar espontáneamente, de cambiar la perspectiva de la vida para ver las cosas tal como son y la hipocresía no es el pecado principal, sino la ceguera; no ver, ver las cosas mal, no ver las cosas como son y la salvación es la salvación de la salvación, la liberación de tu propia preocupación por la propia salvación. Porque actuando espontáneamente, naturalmente, se hace lo que es importante para los demás sin pensar en sí mismo. Esa es la idea de cambiarse la vida.

5.2 Un sin juzgar

Detrás de toda esta espiritualidad está la idea de no juzgar, o de un sin juzgar. Para nosotros no juzgar quiere decir poner entre paréntesis el juicio esperando el momento justo para hacer juicios. El Nuevo Testamento dice que no juzgues y no serás juzgado. Pero este no es el último consejo. Dice que tiene que esperar el momento justo para juzgar. Tenemos la idea del último juicio, no una predicción de algo que va a pasar algún día en la historia. Es un símbolo de la fe que tenemos de que al fin y al cabo hay que juzgar y debe haber un juicio, porque el bien y el mal hay que separarlos. Tenemos como ejemplo la parábola del trigo y la cizaña. ¿Qué dice el dueño? Hay que esperar a que crezcan los dos y cuando se puedan distinguir, el trigo se va a la bodega y la mala hierba a la hoguera. Pero hay que juzgar. Hay una versión gnóstica de la misma parábola. A los japoneses les gustan mucho los textos gnósticos porque se parecen mucho al zen. En esta versión, Jesús va caminado con sus discípulos. Después de dar una prédica, de enseñar una parábola, -que es para las masas, pero la verdadera enseñanza es para los pocos que pueden entender bien-, Tomás, uno de sus discípulos que entienden bien le pregunta, ¿quién fue el que sembró la hierba mala? Jesús le contestó, ¿no entiendes?, por supuesto, el propio dueño. Es difícil de entender. Lo voy a explicar a través de un cuento zen.

Érase una vez un pueblo en las montañas donde había una cueva en la que vivía un monje que pasaba sus días copiando los sutras y

predicando y un día de la semana bajo al pueblo a pedir un poco de arroz y luego regresaba a su cueva. Él era su monje, ellos eran su pueblo. En tiempos de catástrofe, de problemas, la gente acudía a su monje a pedirle consejo. Por lo demás vivía aparte. Un día, cuando bajó al pueblo, la gente le decía, maestro, tiene usted más de 80 años y no va a vivir siempre con nosotros, ¿no es el tiempo adecuado para preparar un discípulo? Dijo, buena idea. Hay que buscar tres candidatos, los mejores y que tengan ganas de hacerse mis discípulos. Que vengan a la cueva con solamente una toga, con un pincel para copiar los sutras y una taza, para té y arroz.

Escogieron los tres candidatos y se fueron a vivir con él. Después de una semana uno de los jóvenes trajo a la fuerza a otro ante el maestro y le dijo; maestro, este no merece ser tu discípulo, ¿Por qué no?, porque ha robado. ¿Cómo que ha robado? Es que no lavó bien su pincel y no escribe. Entonces, cuando yo estaba dormido cambió el suyo por el mío. ¿Es verdad que lo hiciste? Sí lo hice maestro. ¿Y quieres marcharte? No, quiero quedarme, por favor. El maestro les mandó salir. Unos días después vino el tercer monje trayendo a la fuerza al mismo monje de antes y le dijo al maestro que verdaderamente este monje no merece ser su discípulo porque ha robado otra vez. ¿Cómo que has robado? Es que rompió su taza y cuando yo estaba dormido cambió la suya por la mía. El maestro le dijo, ¿es que ahora sí quieres marcharte? No maestro, respondió el monje, quiero quedarme. El maestro les pidió que salieran y que al cabo de una hora regresaran, esta vez los tres. Habiendo regresado los tres el maestro les dijo: ustedes dos (los que habían llevado al monje a la fuerza) pueden regresar al pueblo, yo me quedo con este monje. Pero maestro, replicaron los otros dos, sus años son muchos y sus orejas lejanas, es que él fue el que robó y nosotros los robados. Él les contestó; sus años son demasiado pocos y sus orejas demasiado cercanas. Es que ustedes ya saben la diferencia entre el bien y el mal, él todavía tiene que aprenderla.

¿Cuál es la cuestión más importante de todo el asunto?, que debido al juicio, que obstaculiza la visión, los dos no podían ver, pero debido a su posición de sin juzgar, el maestro podía ver.

Hay una sola cosa que importa en todo este asunto y que es el deseo del joven de quedarse. El maestro no quiere otra cosa; no quiere alumnos de diez, quiere alumnos que realmente tengan ganas de quedarse, de aprender. No hay ninguna cosa más impor-

tante para hacerse monje, pero ellos no podían verlo debido a su apego al juicio, a su necesidad de dirimir el mundo en bien y en mal.

Esto no quiere decir que nos tenemos que limpiar completamente la conciencia social, pero el actuar sin juicio en los problemas sociales puede cambiarse un poco. Les voy a dar un ejemplo. Un monje muy famosos que murió en 1864 y que fue el hijo del centésimo emperador del Japón con una de sus concubinas, llegó a ser el monje más conocido de todo el país. Vivía en Kyoto. El príncipe de Kyoto quería hacer una fiesta e invitar a gente muy importante de Tokio, para enseñarles que ahí tenían el monje más conocido de todo el país. Era su orgullo. Invitó a mucha gente a venir y en Japón cuando hay una fiesta se sientan los huéspedes de honor (el monje y el príncipe) como estando al frente en una imaginaria cabecera de una gran mesa, pues todos están sentados en el piso. Los demás invitados quedarían en las laterales de la imaginaria mesa y los sirvientes pasarían por lo que propiamente ocuparía la mesa para servir. El monje se visitó de mendigo, sucio y se presentó a las puertas del palacio donde el príncipe estaba recibiendo a los huéspedes y no lo reconoció. Le dijo que ese no era el día para pedir limosna, que qué hacía ahí, sinvergüenza, vete de aquí. El monje se fue a su templo, se cambió y se puso sus mantos muy bonitos, de colores y regresó al palacio. Cuando llegó, el príncipe lo recibe y le apura a entrar porque ya era muy tarde y toda la gente estaba esperando. Entran, se sientan los dos y el príncipe se pone de rodillas para hacer el brindis. Justo en ese momento el monje se pone de pie, se quita su manto, lo dobla muy bien y lo pone encima del cojín. Después se quita la camisa, el pantalón y su ropa interior, los dobla y los pone sobre el cojín y se marcha. La gente se asombra. El príncipe, también asombrado le dice que qué está haciendo. El monje responde: mire, su excelencia, es que entendía mal. Yo creía que me invitaste a mí, pero ya entiendo, invitaste a mi ropa, la dejo y me voy.

No es un juicio. No dice que invitar la ropa de alguien sea cosa buena, ni mala. Se hace un espejo sin mancha, bajo el supuesto de que si la gente mirara las cosas tal y como son se van a convertir. La vida se les va a cambiar. Esta idea de hacerse un espejo sin mancha es la idea central de la moral fundamental budista.

Recuerdo una cosa que me pasó con un monje ilustre de Japón que es presidente de una Universidad en Kyoto. Me dijo una vez. Me has hablado muchas veces del buen samaritano y yo he leído la

parábola y los comentarios y he escuchado muchos sermones, pero no entiendo una cosa, que es muy importante para ustedes en la moral social. A ver si me puedo explicar, dijo el monje. Fue un diálogo formal, con micrófono y público... Dijo, cuando el samaritano ofreció la mano a este pobre, ¿de dónde salió la mano? No entiendo la pregunta, le dije. Agregó; mire, he leído en el Nuevo Testamento que han robado a un hombre, lo han dejado por muerto a la orilla del camino, pasaron un saduceo y un fariseo y no le ayudaron, luego pasó un samaritano y lo ayudó. Pero sé que los samaritanos no pueden relacionarse con los judíos. Entonces, ¿de dónde salió la mano? Disculpe, pero aún no entiendo la pregunta, le volví a decir. Bueno, según lo que he leído y los sermones que yo he escuchado, dicen que el samaritano se decía; bueno, yo soy samaritano y él es judío y no debemos qué tener el uno con el otro, pero ya está en apuros y si nadie le ayuda y si los judíos no le ayudan a lo mejor va a morir. En estas condiciones el amor trasciende la cultura y las convenciones sociales, por lo que puedo ayudarlo. Sí, así es, le dije. Entonces, continuó, no necesitan la parábola después de esta explicación de que el amor trasciende las convenciones tradicionales. Pues sí, en términos generales así es. Pues todavía no entiendo de dónde salió la mano. Porque mire, según ustedes salió como la conclusión de un silogismo. Bueno maestro, intervine, según usted, de dónde salió la mano. Pues de un sin pensar, contestó, directamente del corazón, sin pasar por el juicio. Pasó directamente y ustedes no han entendido su propia moral.

Tenemos que decir que razón no le falta. Nosotros sacamos el principio y ya estamos contentos de haberlo entendido, pero se entiende la parábola sólo ayudando a alguien de corazón a corazón, no antes.

Cuando yo hablé de la experiencia con el abad de un templo le decía que para mí fue una revelación de un texto del Nuevo Testamento que me sabía desde mi juventud. El me decía que su maestro le había dicho algo muy semejante. Su maestro lo era después de la guerra y sabemos que en Japón después de la guerra todo fue un desastre. No había comida suficiente, ni trabajo... además contaban con la vergüenza de haber perdido la guerra y no había una religión en la que la gente pudiera confiarse. El cristianismo no, porque fue la religión de las fuerzas de ocupación, ni el budismo, porque el budismo se quedó callado durante la guerra, no protestó, ni el shinto, que fue la espalda de todo el movimiento imperialista.

Entonces el maestro ofreció en el aula magna de la Universidad de Kyoto una conferencia sobre el tema *La moral de hoy*. El aula se llenó muchísimo (yo estaba ahí también) de profesores, estudiantes, con gente apoyada en la pared, sentada en el suelo... Entra el maestro, toma el micrófono, se inclina y dice: Imagínense un río, cuyas aguas fluyen rápidas y frías en un día de invierno como hoy y tú estás al lado del río sobre el que se tiende un puente en el que están al centro tu madre y tu esposa embarazada con tu primer hijo. De repente se rompe el puente y ambas caen al agua. Sabiendo que no hay tiempo para salvar a las dos, ¿a cuál salvarías? Se hizo un momento de silencio y una persona de atrás contestó: maestro, yo salvaría a mi madre, porque es la relación más larga de mi vida, ha estado conmigo desde el principio. Otro dijo, yo no, yo salvaría a mi mujer, porque cuando uno se casa deja la casa de nacimiento y su responsabilidad principal está con su mujer. Otro agregó que estaba de acuerdo, porque salvando a la esposa salvaba a dos. La gente empezó a debatir durante una hora. Luego de ese tiempo una persona dijo; maestro, ¿no es esta la conferencia de Usted? ¿A cuál salvaría usted? Pues fácil, a la que me esté más cerca. Y luego el maestro me dijo; ¿y quién es mi prójimo? ¿Quién es mi vecino? Pues el que me esté más cerca. ¿Qué es lo que hay que hacer? Esa es la moral de hoy.

Se dice del gran poeta de la luna que andaba a una pulgada de la tierra; ni con los dos pies plantados sobre la tierra, ni en las nubes, a una pulgada de la tierra. Así es como se debe andar en el diálogo: no juzgar, no presentar problemas que salen de la teología para con otras religiones, no obstaculizar con preconcepciones, sino más bien dejar que salgan las preguntas. ¿Y cuál es el tema del diálogo? El que esté más cerca, el tema que salga.

Este es un tema que los cristianos tenemos que tratar; de ser de mi tradición, de mi fe, sin estar en ella, durante el tiempo del diálogo.

Empecé diciendo que la misión de la Iglesia no ha cambiado: compartir las enseñanzas de Jesús con todo el mundo y ayudar a la gente a limpiarse de sus ideas convencionales. Pero también creo que hay que complementar la misión pues esto es solo la primera mitad. Ya que hemos llegado al punto de partida, hemos empezado a aprender de todas las naciones, a limpiarnos a nosotros mismos de nuestras propias ideas convencionales. Así entiendo el diálogo y su espiritualidad.

MI EXPERIENCIA ZEN (2a. parte)

Marco Antonio de la Rosa Ruiz E

La inculturación del Zen implica practicar el Zen como Zen. El cristiano entra en el Zen como lo que es, como cristiano, y practica Zen bajo la dirección de un verdadero maestro que puede ser budista o cristiano. Es incorrecto y perjudicial cristianizar el Zen o "Zenificar" el cristianismo. "Cristianizar" el Zen lleva realmente a domesticar y destruir el Zen. En esta etapa de la historia, es mejor dejarlos tal como son y mantener vivas las diferencias y la dialéctica. De esta manera, se puede "ser totalmente cristiano y el Zen puede ser totalmente Zen, sin compromiso".

El Zen lleva al hombre al corazón de la verdadera religión de una forma única y tiene mucho que ofrecer al cristianismo.

Por otro lado la práctica del Zen puede ser de gran ayuda para el cristiano en su experiencia mística de Dios.

Es un hecho que en la teología cristiana de los últimos 200 años no ha habido lugar para la mística. Ha ocurrido justamente lo contrario: los teólogos se dedicaban a una racionalización de la fe y no querían saber nada de la mística presuntamente "irracional".

Me parece un imperativo urgente darles a la mística y a la espiritualidad una mayor importancia en la formación teológica. Deberá ser posible que las personas interesadas en espiritualidad puedan tener un lugar dentro de la Iglesia. Por supuesto, para que esto suceda será necesario que las autoridades eclesiales responsables de la formación teológica dejen de mostrar un rechazo velado a lo místico. En mi opinión, la Iglesia se está perjudicando a sí misma con su prevención hacia la contemplación y la mística.

3. ¿QUÉ ES LA ILUMINACIÓN?

La Iluminación se llama en japonés “*Satori*”, es decir “entender”, o también “*Kensho*”, “Visión del ser”. Si se trata de definir el *Satori* o *Kensho*, es decir, la Iluminación, en el mejor de los casos se llegaría sólo a una interpretación de ella. Se llamaría definición en el sentido de que la Iluminación es concebida y entendida con conceptos que no son conocidos y corrientes. La Iluminación es, sin embargo en esencia, un experiencia interior que no se puede expresar unívocamente en conceptos o palabras⁵².

En el lenguaje del Zen el “*Satori*” es vacío total, y una experiencia de iluminación no se reconoce como tal por los maestros Zen cuando implica un mínimo contenido conceptual. Es casi imposible explicar cómo, a pesar de todo, tiene unos efectos tan sorprendentes y, por así decir, ilimitados⁵³.

La Iluminación es, dice Merton, un sí radical a la vida que pronuncia con todo su ser una persona en absoluto silencio y en completa soledad, cuando ha agotado todo el discurso de ego ilusorio, esto es, sus imágenes, sus autoconceptos, sus proyecciones, y en definitiva, la elaborada y cotidiana fabricación ficticia de sí mismo. Esa afirmación total es un consentimiento pleno y confiado, un dócil abandono al sí de Dios en Cristo y al Cristo en nosotros (Beltrán F., La contemplación en la acción. Thomas Merton, San Pablo, Madrid 1996, 106).

3.1 Descripción del fenómeno

Kosen Imakita, un importante *bonzo* del tiempo Meiji, que había sido conductionista, describe de la siguiente manera esta vivencia: *Una noche, cuando yo me encontraba absorto en meditación, caí de repente en una situación curiosa. Estaba como muerto. Todo me parecía sin conexión. No existía ni un antes ni un después. El objeto de la meditación mía y yo mismo me había desvanecido. Lo único que sentía era que mi interior estaba completamente unido y lleno de todo lo que existió arriba, abajo y en torno nuestro. Una ilimitada luz me iluminaba. Después de un tiempo volví en mí como uno que ha resucitado de entre los muertos. Mi modo de ver, oír, hablar, mis movimientos y mis pensamientos eran totalmente distintos de lo que habían sido hasta entonces. Cuando a tientas traté de pensar en las*

verdades del mundo y de entender el sentido de lo incomprensible, entendí todo. Todo se me hizo claro y real. Sin quererlo comencé a levantar los brazos y a bailar, invadido por una alegría sin límites. Y de pronto grité: "Un millón de Sutras no son sino como las llamas de una vela delante del sol. Maravilloso, realmente maravilloso".

Es una verdadera liberación del espíritu humano, una liberación del mundo de los sentidos, liberación del mundo de las nociones que se apoyan en los sentidos. Prescindiendo de la relación a Dios, se puede aplicar a este estado lo que Thomas Merton dice en la "Ascensión hacia la verdad", acerca de la entrada en la Mística: *En este momento cae la conciencia de nuestro yo falso y cotidiano, como un vestido sucio y cargado de humedad y lodo. El yo más profundo, que yace demasiado profundamente para ser sometido a reflexión y análisis, se libera y se hunde en el abismo de la libertad y paz divinas. No permanece ninguna alusión a lo que sucede dentro de nosotros y menos aún a lo que acontece a nuestro alrededor. Estamos muy profundamente debajo de la superficie en donde ocurre la reflexión.*

Veamos la descripción de la experiencia mística que le aconteció al P. Thomas Merton el 25 de octubre de 1947. Merton se congratula de la felicidad sin límites que le produjo haber rendido su mismidad en Dios --de haber dejado ser en Dios:

[...] después de la comunión, durante alrededor de 30 segundos, de repente supe a qué se referían realmente san Bernardo y san Juan de la Cruz cuando hablaban del "Amor puro".

No tiene nada que ver con la paz de Dios que uno puede sentir que lleva en su interior. Uno no descansa porque sencillamente uno ya no es. No importa cuán absorto esté uno en esa paz, todas las funciones y modalidades del ser en las que uno advierte su propia existencia son laboriosas y monótonas y arduas y recuerdan y saben a la esclavitud de Egipto comparadas con ese vacío y esa libertad a través de cuya puerta entré por aquel medio minuto, que me basta ahora para toda una vida, porque implicó una vida completamente nueva. No hay nada con lo que pueda comparar esta experiencia. Podría referirme a ella como a la Nada, pero es que el carecer de todas las cosas y de uno mismo en el aire fresco de aquella felicidad que trasciende todas las modalidades de la existencia implica una libertad infinitamente prolífica.

¿Qué puedo decir acerca de ello? No quisiera construir más murallas en torno a la experiencia, no sea que me quede excluido y atrapado fuera de ella para siempre (Thomas Merton, *Entering the*

Silence, Becoming a Monk and Writer, editado by Jonathan Montello, Harper Collins Publisher, Harper-San Francisco 1996, 127-128, citado por López-Baralt L., *Asedios*, op. cit., 27 y nota 14).

Estoy lejos de identificar la Iluminación con la unión mística en sentido sobrenatural. Pero hombres que tienen mucha experiencia en el Zen y que han llegado a la Iluminación me han dicho, que las palabras de Merton reproducen muy bien su propia vivencia.

Cuando pregunté a mi maestro de Zen, quién ya había tenido esta vivencia, dos o tres años después de sus primeros ejercicios, si uno mismo podía comprobar con seguridad si había llegado a la Iluminación, rió y contestó: "Naturalmente. Se ve cien veces más que antes"⁵⁴.

3.2 Valoración ética del "satori"

Se ha dicho con razón que el "satori" es lo más grande que el hombre puede conseguir con sus fuerzas naturales. En cierto modo eleva al hombre por encima de sí mismo y tiene una importancia capital para el perfeccionamiento de su personalidad. Para un zenbudista el sentido religioso del "satori" es muy especial, pues le proporciona la verdadera libertad y la salvación propiamente dichas, o al menos las encamina y asegura, con tal que siga personalizando la experiencia a través de una práctica continuada. Desde el punto de vista cristiano, aunque no significa la salvación del hombre, contiene todos los valores éticos y puede servirle de ayuda en el terreno religioso.

Por otra parte no se debe sobrevalorar el "satori", ni siquiera en el sentido ético. Un "satori" todavía no convierte a nadie en un santo, ni nadie mejor que los que no han tenido esta experiencia, por el mero hecho de haber tenido "satori". Por tanto, no se puede decir: sin "satori" es imposible. También en la tradición cristiana existen caminos que llevan al hombre a la perfección; y el que se vale de ellos de verdad, puede llegar a un alto grado de perfección ética sin una experiencia como el "satori". Además, estos caminos siempre están inseparablemente unidos a la vida y a los medios de gracia, que el hombre tiene a su disposición si lo desea.

Los monjes Zen, que han alcanzado el "satori", tampoco se suelen sentir superiores a cristianos que tienen una fe profunda y que la viven fielmente, sino que los respetan y tratan como a sus iguales.

3.4 Valoración religiosa del “*satori*”

En esta cuestión la primera pregunta a dilucidar es si el “*satori*” es un acontecimiento meramente natural o si tiene carácter sobrenatural. Desde el punto de vista budista, la iluminación es la experiencia de que todo es uno, comprendiendo a la vez que el yo mismo es idéntico con el ser absoluto indiviso. Pero hay otras formas de experiencia que son reconocidas como “*satori*”, al menos por algunos maestros Zen. Desde el punto de vista cristiano, la iluminación es la percepción inmediata del yo mismo más profundo, en contraposición al yo empírico, experimentándose a la vez de alguna manera el fondo divino. En ambos supuestos la experiencia va acompañada de la liberación de miedos y dudas, de paz profunda y gran alegría. Las consecuencias a nivel emotivo pueden variar mucho según la manera de ser de cada uno y la profundidad de la experiencia, tanto por su cualidad como por su intensidad. Es obvio que lo dicho sólo vale para el caso de que se trate de un verdadero “*satori*”, y no de experiencias tangenciales. El “*satori*” debe ser comprobado por un maestro Zen o de alguna otra manera. No se trata aún en estos casos de experiencias específicamente cristianas, sino de experiencias Zen en budistas y o en cristianos. Probablemente un cristiano, por el camino del Zen, llega más bien a una experiencia de Dios.

Después de todo lo que hemos ido viendo, parece que ya no cabe duda de que en la experiencia budista del Zen y en la mística cristiana se experimenta el ser absoluto e indiviso. Albretch dice de la iluminación que “es un fenómeno de percepción auténtica, pura, inmediata, experiencia del envolvente” (el conocimiento místico). Con “envolvente” se refiere al ser absoluto. Asimismo la experiencia mística cristiana es una percepción del absoluto. La diferencia estriba en que la experiencia Zen es una percepción apersonal del absoluto, mientras que la experiencia cristiana es una percepción personal, pero fundamentalmente la diferencia estriba en que el “*satori*” es resultado de la metodología y esfuerzo humano, en tanto que la iluminación, o toque, o don de la contemplación es siempre algo sobrenatural, que Dios da a quien lo busca con sinceridad y constancia. El sentimiento que surge como respuesta en el sujeto es tan diferente, que incluso a nivel de fenómeno ha de darse una diferencia esencial. Lo primero que a uno se le ocurre es achacar estas diferencias a las distintas concepciones del mundo, tradicio-

nes y culturas. Pero aun así queda la pregunta de si esto lo explica todo. Si aceptamos esta explicación, hay que aceptarla para todos los casos. Es cierto que la experiencia apersonal del absoluto es lo primario. Pero a pesar de esto, no se puede decir que en el ámbito personal de la experiencia cristiana no sea auténtica. Pues este elemento en el caso de los místicos va tan íntimamente unido a la experiencia del absoluto, que forma con él un todo indisoluble. Si se quisiera extrapolar esta "parte", habría que rechazar la experiencia entera como no auténtica. Esto no lo haría nunca un maestro Zen por poco que entendiera de la mística cristiana.

Esta cuestión tiene suma importancia en relación con la objetividad del conocimiento místico, característica siempre afirmada por los místicos. El místico experimenta a Dios como persona con una evidencia fuera de duda, más segura que cualquier conclusión lógica. Al distinguir entre experiencia apersonal y personal del absoluto se comprende a la vez que en la mística cristiana, sin que medie reflexión alguna, siempre y esencialmente está presente el amor de Dios, mientras que obviamente éste no es el caso en la experiencia apersonal del absoluto. Con esto no se pone en duda que los monjes Zen iluminados, a pesar de esto, se distinguen por su amor al prójimo y a todos los seres. Aunque su actitud y comportamiento se parecen mucho al "agape" cristiano, llegan ahí por otro camino: por el camino del despojamiento total, que acaba barriendo todos los obstáculos que se pueden interponer en la apertura al prójimo. Estas personas pueden llegar a irradiar literalmente benevolencia y amor.

La explicación aducida también arroja una nueva luz sobre la cuestión de si la Iluminación está abierta a la trascendencia. ¡La misma experiencia trascendente! Pero ¿está abierta también a una experiencia personal de Dios? El budista ve en la experiencia apersonal de lo absoluto la confirmación de su doctrina y no siente la necesidad de una experiencia del Dios personal; una experiencia de este tipo más bien le parecería un paso atrás. Por esto sólo se puede plantear y contestar esta pregunta desde el punto de vista cristiano o monoteísta. Desde ahí sin duda hay que contestar afirmativamente a ella. Para que esta posibilidad se dé de hecho, desde luego es requisito indispensable que el hombre no se deje llevar de una actitud de superioridad. Pero los maestros Zen conocen muy bien este escollo de la vida espiritual y procuran tener sumo cuidado de que sus discípulos no se estrellen en él. El

verdaderamente iluminado no hace diferencias entre Iluminación y no Iluminación. Y si el discípulo, una vez que ha tenido esta experiencia, ya se considera perfecto y no sigue practicando, se cierra a sí mismo el camino para cualquier progreso ulterior.

Suponiendo que el "satori" puede ser alcanzado con las propias fuerzas naturales, la pregunta más importante para su valoración por el cristiano es, evidentemente, si está abierto a la trascendencia en sentido cristiano, es decir, al conocimiento de Dios. El budista que llega a la iluminación lo vive como una disolución del yo en el universo, y ahí termina. En otras palabras, el "satori" es para él la experiencia de lo absoluto. La perspectiva de algo más sería para él querer poner una cabeza encima de otra. Por lo menos eso es lo más obvio para él, pues comienza su camino a la iluminación con la fe en la unidad con el todo. Por tanto cabe preguntar si la experiencia del "satori" no es algo terminal que simplemente no admite una perspectiva hacia el Dios trascendente. Eso es precisamente lo que afirma el budista que llega a esta experiencia. Queda excluida cualquier dualidad. Sin duda para un budista, sobre todo si tiene algún cargo religioso oficial, no será fácil seguir a partir de ahí hacia el Dios trascendente.

Hay muchos budistas en Japón que han practicado el "Zazen", convencidos de que les beneficiaba, y que luego han llegado a ser buenos cristianos. También hay quienes han llegado a la iluminación y no tienen inconveniente en aceptar la fe en un Dios. Esto incluso se da entre monjes Zen. Naturalmente, de ahí a una fe en Cristo queda aún un largo camino; pero una vez me dijo -hablando el P. Lasalle- un anciano monje Zen, profundamente religioso, que allá a lo lejos divisaba a Dios; y añadió que había de ser un Dios sobrenatural, porque la fe en los dioses naturales que adoran los japoneses, es decir los dioses del Shintoísmo, llevaba fácilmente a la superstición. Otros, quizá bastantes de los que han tenido una experiencia muy profunda, a lo mejor están con nosotros mientras permanecen en la experiencia de la unidad. Pero en cuanto pasan al nivel de una explicación objetiva, naturalmente, siguiendo su tradición (pero no por el "satori" en sí), rechazan la dualidad. Recordemos que ya Ruysbroeck trazaba una clara línea divisoria entre estos dos momentos. Dürckheim dice: "El dualismo de ninguna manera queda aniquilado, sino que es elevado a otro nivel".

Lo expuesto también nos indica que el diálogo religioso con las grandes religiones orientales sólo puede tener éxito en el nivel de

la experiencia mística; por lo menos si se trata de personas que han tenido la experiencia de la iluminación o creen en ella. Estas forman el núcleo. Hemos llamado la atención sobre el lugar tan central que ocupa la iluminación o el "*satori*" en la religiosidad de todos los países del Lejano Oriente. No es por falta de buena voluntad de los representantes de aquellas religiones, sino por la peculiaridad de todo el pensamiento religioso de Oriente por lo que nuestras demostraciones lógicas y apologéticas no tienen allí ningún efecto. El yogui o el monje Zen que posee experiencias místicas empieza a sentir interés cuando nota que su interlocutor cristiano tiene experiencias parecidas. Entonces está dispuesto a escuchar lo que el otro le tiene que decir, aunque sea el mensaje de Cristo. Ahí está precisamente la gran dificultad para la penetración del cristianismo en Asia. Los grandes conocimientos en todos los campos de las ciencias naturales son cuestión de inteligencia y esfuerzo. En cambio, las auténticas experiencias místicas no son el resultado de muchos años de estudios intensivos, sino -en la medida que intervienen las fuerzas humanas- de renuncia total y perseverancia heroica.

Para no sugerir una imagen parcial, queremos señalar que alrededor del núcleo con el que habría que entablar el diálogo, si queremos evitar que el mensaje de Cristo siga limitado durante muchos años a la periferia de aquellos pueblos, se mueven muchas personas, incluso grandes masas, que no están directamente relacionadas con experiencias místicas, las cuales siempre y en todas partes son de unos pocos. Incluso la gran mayoría de los pertenecientes a alguna rama del zenbudismo no buscan su salvación en el "*Zazen*", sino en la invocación de varios santos, como, por ejemplo, Kannon y Jizosan, que ayuda a todos los que se encuentran en alguna necesidad, cuyas estatuas se encuentran en todos los templos Zen. Pero indirectamente viven de la gran tradición de la Iluminación; y no sólo ellos, sino también los creyentes de las demás religiones japonesas, las nuevas como las antiguas; alguna vez han de conseguir el "*satori*", si quieren llegar a la liberación y salvación definitivas. Sólo cuando llegan a ser cristianos -y son menos del uno por ciento de la población- ven abríseles otro camino, que les asegura la salvación no sólo por sus propias fuerzas y la ayuda de los santos, que en realidad no son más que símbolos, sino en primer lugar por la fuerza de la misericordia de Dios. Este conjunto de circunstancias explican el hecho de que nunca nadie

que en Japón haya abrazado de verdad en algún momento la fe cristiana se haya desengañado, y apenas alguien vuelve a perder esta fe⁵⁵.

3.5 El P. Willigis Jäger, O.S.B., nos habla sobre la etapa de la Iluminación

Está exenta de cualquier actividad del yo. Es la experiencia de la vida misma. Cuando reflexionamos sobre la vida, actúa el yo. Cuando experimentamos la vida misma, el yo está callado. Podemos experimentar la vida en cada instante, pero a Dios únicamente se le puede experimentar en el proceso de lo divino, o sea, en las estructuras; por eso la reflexión sobre esto es un después; lo que solemos llamar corrientemente religión, es un después; igual que nuestra teología, nuestros rituales, ceremonias y dogmas. La religión no está separada de la vida cotidiana, sino que es la experiencia de lo que es. Darse cuenta de esto resulta tremendamente difícil. La meta de nuestros oficios divinos y rituales debería conducirnos hacia esta experiencia.

Antes de la experiencia, la percepción va ligada a una actividad intelectual. En la experiencia de Iluminación nuestro intelecto calla. Pero esta condición que quizás se podría denominar éxtasis, no es el final. Hay que volver a los sucesos, a la experiencia espacio-temporal con sus contenidos causales. Pero a pesar de ello, la perspectiva cambia. La Iluminación tiene que estabilizarse primeramente. En el Zen ésta es la tarea más difícil: la integración de la Iluminación en la vida cotidiana. La meta es "la plaza del mercado"⁵⁶.

4. ZAZEN

"Zazen" se hace con el cuerpo. Está involucrada la persona entera. De ahí el cuidado que se pone en la postura correcta, base firme y espalda derecha, sentándose preferentemente en el suelo sobre un cojín, con las pernas cruzadas y las manos recogidas. Los ojos no se cierran, pero la mirada, desenfocada, reposa en el suelo cerca, a unos 90 centímetros de la base de la columna. La respiración es abdominal, o va siéndolo, y tranquila, natural⁵⁷. La respiración es la puerta de entrada al inconsciente y puede descargar un flujo de energía que conduce a la Iluminación⁵⁸.

El “*Zazen*” como práctica ascética, tiene un doble objetivo. Por un lado, ser un medio de purificación; es decir, liberar al ser de todos los vínculos anímicos y corporales (“*Satori*”: “Iluminación”). Por otro, ser un medio constructivo; es decir, permitir al ser gozar ya en esta vida de la libertad de Buda (el iluminado). El ejercicio ascético (forma) y el fin que se busca (Iluminación) deben ir siempre unidos⁵⁹. O sea, el paso del “*Zazen*” como ascesis (cuyo objetivo es liberar al hombre del cuerpo y del espíritu: “*Shinjin Datsuraku*” [en japonés] al “*Zazen*” como estado de perfección, cuando cuerpo y espíritu están ya purificados; “*Datsuratsu Shinjin*”. El “*Zazen*” no puede dejarse de lado con el pretexto de haber alcanzado el “*Satori*” (la iluminación)⁶⁰.

No hay que tener meta en la práctica del *Zazen* (Yoka Daishi, *El canto del inmediato satori* (shodoka), Kairós, Barcelona 2001, 68). *Para quien se entrega por entero a la práctica del “Zazen”, poco importa saber si alcanza o no el “Satori”* (Sawaki, uno de los más famosos maestros actuales de Zen). Otro tanto ocurre con la oración cristiana: nunca deberemos creernos en la meta. Muy semejante a la experiencia de la Iluminación (“*Satori*”) es la de la conversión: cuanto más sentimos la necesidad de convertirnos, más sentiremos la necesidad de orar. Y la oración se convierte progresivamente en el único sostén de nuestra vida⁶¹.

Todo lo que surge durante el “*Zazen*”, sea bueno, malo o indiferente, ni se coge ni se combate. Las aprensiones sensoriales de todo tipo que puedan surgir se llaman “*Makyo*” (mundo de los fantasmas o demonios), y se tratan lo mismo que cualquier otra cosa, o sea ruidos, olores, toques o fenómenos luminosos experimentados interiormente; aparecerán movimientos oscilatorios, vibraciones, colores, dibujos de luz, figuras delante de los ojos, apariciones de santos, monjes, sacerdotes, Cristo, ojos amenazadores, voces, sombras oscuras, manchas o rayas de color violeta que se dispersan como en los juegos pirotécnicos, etc. Puesto que en el “*Zazen*” retrocede paulatinamente la actividad normal del entendimiento, se libera con ello la subconciencia. De ella nacen las apariciones. Yoka Daishi habla de los “cinco ojos, las cinco potencias, las ocho clases de emancipación y los seis poderes universales”, todo lo cual en gran parte tiene que ver con el mundo de la parapsicología.

Para concluir: “El buen discípulo (de Zen) va derecho a lo esencial; los demás saben mucho, pero su fe es tambaleante”. “Fe” tiene

sentido análogo al que tiene en San Juan de la Cruz: una experiencia oscura (no inteligible) de la realidad, más allá de toda duda.

Se trata de "pensar el no-pensar", dice Dogen Zenji. No es desprecio del entendimiento, sino un ir más allá. No se trata de aniquilar ningún sentido, tampoco el entendimiento, sino de iluminar los sentidos (Sexto Patriarca). Si para poder dormir hay que dejar de trabajar o bailar, no hacer nada, ello no significa que haya que estar durmiendo las veinticuatro horas, día tras día, sin hacer ninguna otra cosa. Hay tiempo para cada cosa.

"Sobre todo, se ha de 'pasar al no saber', dice San Juan de la Cruz (S II, 4,6). "Esta general noticia... embiste tan pura y sencillamente, y tan desnuda ella y ajena de todas las formas inteligibles que son objeto del entendimiento, que él ni la siente ni la echa de ver" (S II, 14,10)⁶².

Sentarse, sólo sentarse y la hierba verde crece por sí misma. Nada más sentarse. No debes preocuparte por la hierba. No es tu problema. Ningún copo de nieve cae en un lugar equivocado. Ningún pájaro cae a tierra sin permiso de tu Padre. Eso sí, siéntate sin preocupación o ansiedad. "Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo". Deja que actúe Dios. No luches contra Dios. Pero, tú dices, ¿me matará él? Sí, tú tienes que morir. El Nuevo Testamento lo afirma una y otra vez. Pero tú resucitarás, aun en esta vida, y nadie te arrebatará tu alegría⁶³.

5. ZEN Y FE CRISTIANA

Una característica del nuevo misticismo -nos dice el P. William Johnston, sj- es la importancia de la fe.

Sobra decir que toda oración y misticismo se fundamentan en la fe radical; quiero referirme a la fe separada de las palabras, las letras y el pensamiento. Es decir fe pura, fe desnuda, fe oscura.

He quedado asombrado de la plenitud del compromiso de la fe budista. "Suponiendo que esta fe me mate, yo llegaré a realizarme", así grita el que practica el Zen. A esto sigue el abandono radical cantado al principio de sentarse cada jornada: "Deposito mi fe en Buda. Pongo mi fe en el "Dharma". Deposito mi fe en el "Sangha". Si preguntas a un budista piadoso del Zen: "Pero ¿por qué pones tu fe en Buda, el "Dharma" y el "Sangha"?, ciertamente no te darán razón alguna. Cree porque cree, se sienta porque se sienta. Este rechazo a pensar influye de lleno en la práctica budista. Cuando

están meditando, no quieren razonar; renuncian a pensar, a depender de las palabras y las letras. Y, ¿qué ocurre? Uno entra en el vacío, llega a ser nada. Nada, nada, nada, "Mu, mu, mu" (nada). Esta nada es en realidad fe pura, fe desnuda, fe oscura.

Nosotros, los cristianos, tenemos que aprender mucho de la fe budista. Es tan difícil para nosotros (particularmente para cristianos occidentales o cristianos educados en occidente) renunciar al pensamiento como caer en el vacío de la fe pura. Damos razones, razones, razones, como si pudiésemos demostrar la fe. Pero la fe no se puede demostrar, como lo entendía bien Kierkegaard cuando hablaba del salto. Llega la ocasión en la vida contemplativa en que tenemos que renunciar a pensar, a razonar, y dejar a un lado la meditación discursiva para caer en el vacío, donde llegamos a creer en Dios por Dios, a esperar en Dios por Dios, a amar a Dios por Dios. Bienaventurados los que no han visto, y sin embargo creen. Bienaventurados los que no tienen razones y creen.

Cierto, esta oración del vacío alcanza una singular relevancia en san Juan de la Cruz y en toda la tradición sobre la que él habla. Esto no es nuevo. Sin embargo, dialogar con el budismo puede inspirarnos a pasar de todas las cosas -de todo razonamiento, de todo pensamiento, de todo sentimiento- para caer en el vacío de la fe pura. Justo como el budista piadoso tiene esta fe radical y desnuda en Buda, el "Dharma" y el "Sangha", también nosotros podemos tener una fe radical y desnuda en Jesús, el evangelio y la Iglesia. "Nada, nada, nada y nada incluso en el monte". La Hna. Ana Ma. Schlüter nos dice "Y dejó dicho más: "nada, nada, nada, nada, nada, nada". Es que este "doctor de las nadas", que a veces nos va sonando más a un maestro Zen que a uno estrechamente cristiano" (López-Baralt L., *Asedios a lo Indecible. -San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante-*, Trotta, Madrid 1998, 55, nota 126, donde cita a Ana Ma. Schlüter Rodés, *San Juan de la Cruz y el Zen.*) Enomiya-Lasalle acostumbraba decir sonriendo: "Enseño a la gente a no pensar". Y era un maestro extraordinario⁶⁴.

Para San Juan de la Cruz, la "fe" es una "noche oscura del alma", ya que, en vez de proporcionarnos un conocimiento de los objetos, nos priva de tal conocimiento a fin de conducirnos hacia Dios mediante el desconocimiento. "Si a uno le dijese que en cierta isla hay un animal que él nunca vio, si no le dicen de aquel animal alguna semejanza que él haya visto en otros, no le quedará más noticia ni figura de aquel animal que antes, aunque más le estén

diciendo de él". Se trata de un texto occidental que nos da un óptimo discernimiento del tipo de conciencia Zen, y muestra que el mismo tipo de conciencia pura existe en el misticismo apofático cristiano. No se trata en absoluto de una "conciencia de". Quien insista en "imaginar" algo así como el invisible e inimaginable objeto (de la fe) sólo se engaña a sí mismo vistiéndolo a su mente con "capas", mientras la conciencia nace desnuda y oscura. Así, como señala san Juan: "Luego está claro que la fe es noche oscura para el alma, y de esta manera la da luz, y cuanto más la oscurece más luz le da de sí" (*Subida al Monte Carmelo*, libro ii, cap.4). Este es el mismo tipo de percepción que enseña la doctrina Zen de la no-mente. Como dijo un maestro Zen: "Ver donde no hay algo (un objeto); tal es la visión verdadera, tal es la visión eterna" (D.T. Suzuki, *The Zen Doctrine of No-Mind*, 39). A nivel psicológico, existe una correspondencia exacta entre la noche mística de san Juan de la Cruz y la vacuidad del "Sunyata". La diferencia es teológica: la noche de san Juan se abre hacia una libertad divina y personal, y es una dádiva de la "gracia". La vacuidad del Zen es el terreno natural del Ser: para ella no se ofrece ni desea una explicación teológica. Sin embargo, en cualquiera de los casos, ya sea alcanzar la conciencia pura del Zen o ya sea atravesar la noche oscura de san Juan, debe producirse una "muerte" de esa ego-identidad o de esa conciencia del yo constituida por un ego calculador y anheloso⁶⁵.

Bassui (S.XIV), en una carta de "orientación" a una monja, le advierte que el simple permanecer en un estado de paz y tranquilidad no es suficiente. Hasta este tranquilo estado mental debe ser completamente deshecho para hallar al "Maestro", que se encuentra mucho más "internamente" que en esa paz sensorial. La paz no es suficiente. Siempre existe el peligro del narcisismo y la regresión. Como tampoco es suficiente, en el "Kensho", el estado inicial de auto-realización, el atisbo de "el propio rostro original antes de haber nacido". El despertar final de la conciencia Zen no es simplemente la pérdida del yo, sino el hallazgo y el don del yo en y a través de todo.

La importancia de esta intuición Zen de la realidad es, según mi opinión de católico, su honestidad metafísica. Rehúsa proclamar alguna revelación especial o una luz mística, y sin embargo, si se la sigue, en línea con sus propias y vastas perspectivas, por cierto es compatible con una revelación de insondable libertad, de amor y de gracia. En verdad, siempre debemos recordar que el Zen se sitúa en el contexto religioso del budismo que procura la "salvación"

de todas las criaturas mediante el discernimiento. En este contexto, el discernimiento es extraordinariamente bien definido y la salvación extremadamente vaga. En el cristianismo, la revelación de una voluntad salvadora y de la gracia es simple y clara. El discernimiento implícito en la fe, pese a ser profundizado y expandido por los Padres de la Iglesia y por un san Juan de la Cruz, permanece oscuro y es de acceso difícil. En realidad, es ignorado por la mayoría de los cristianos. El Zen nos brinda una fenomenología y una metafísica del discernimiento y la conciencia que tiene valor extraordinario para Occidente. Pero la adiciones y adornos del Zen, los hábitos y costumbres del "Zendo" (sala de meditación Zen), si bien retienen un interés especial, ya no poseen el poder vital que tenían en la Edad Media⁶⁶.

Para Dürckheim (nos dice el P. Anselm Grün, O.S.B.), es decisiva la permeabilidad. Seremos accesibles a Dios o a Cristo sólo cuando nos desprendamos de nuestro yo y nos afirmemos en Dios. "La señal decisiva de una verdadera transformación es que el centro donde está anclado todo y al que se refiere todo, el eje alrededor del cual gira todo, ya no es más el hombre mismo, sino algún otro, y para los cristianos significa que la vida bajo el signo de la transformación ya no está centrada en el yo, sino en Dios" (*Die Erfahrung*,...,30), (Grün, A., *Transformación*, Lumen, Buenos Aires 1998, 58).

6. ZEN E INCULTURACIÓN

6.1 La posición del P. Hugo Makibi Enomiya-Lasalle, sj. Maestro Zen

El Zen japonés tiene, sin duda, un aire japonés, pero en esencia ha seguido siendo lo que era al llegar a China. Los monjes japoneses de hecho han vuelto una y otra vez a China para conocer la filosofía y la práctica del Zen en sus orígenes. Ciertamente el budismo, y en especial el Zen, ha llegado a una conexión armónica con el carácter del pueblo japonés, conexión que ha beneficiado la sensibilidad por la naturaleza y el sentido artístico propios del pueblo japonés. De ahí la influencia tan fuerte del Zen en la mentalidad japonesa. Hoy en día es imposible separar Japón y Zen. El japonés lleva el Zen en la sangre⁶⁷.

El influjo del Zen en la mentalidad japonesa es tan grande, que se puede llamar con derecho, la clave para la intelección del alma

japonesa⁶⁸. El Dr. Sato, mi primer maestro Zen, me decía que el Zen ayudaba a entender la mentalidad japonesa en un 80%.

Muchos monjes Zen, los cuales han dicho en numerosas ocasiones a la vista de la mística cristiana: *Entre vosotros y nosotros sólo hay una pared finísima como de papel*⁶⁹. Un japonés laico que había practicado con gran entusiasmo el "Zazen" y que había llegado a la Iluminación, me confesó (nos dice el P. Enomiya-Lasalle, sj) que en la lectura de san Juan de la Cruz había entendido por primera vez lo que nosotros entendemos por amor de Dios. Y a causa de esta razón general, es comprensible que los bonzos no hablen de amor a Dios. Ellos hablan del ser-uno. Pero esto es precisamente una característica esencial del amor. Cierta vez me dijo un bonzo muy anciano, que la iluminación es el ser-uno con la naturaleza. Sin reflexionar le dije: "Para nosotros es el ser-uno con Dios". El bonzo inclinó la cabeza comprensiblemente. Con lo cual naturalmente no está igualando el monoteísmo budista con el monoteísmo cristiano. Lo que se quiere decir es que hay bonzos muy avanzados, que de hecho se encuentran con la Iluminación al mismo nivel que nosotros. Hay que añadir otra característica de auténtico amor de Dios, que también poseen los bonzos iluminados, a saber, el amor a los hombres. En toda mística existe el peligro de aislarse en sí mismo y buscar en esto su propia satisfacción. Los místicos cristianos auténticos no han sucumbido a este peligro, sino que han unido siempre un gran amor a los hombres con el amor de Dios. También en Japón no se ha sucumbido a este peligro, prescindiendo quizá de unas cuantas excepciones. Esto lo demuestra ya el hecho de que el Zen ha ejercido un gran influjo en la cultura japonesa. Los bonzos que han practicado el "Zazen" mucho tiempo son, sobre todo en edad avanzada, hombres sumamente simpáticos. Si alguno tuviese aún la más diminuta muestra de petulancia estoica, sería ello una prueba de que él no había alcanzado la Iluminación⁷⁰.

Ninguno de los maestros Zen bajo cuya guía practiqué este tipo de ejercicios me insinuó jamás que dejara mi fe en Dios. Por el contrario, una vez el maestro Harada me dijo, en relación con el "Muji Koan", que en lugar de "Mu" (nada) también podía decir "Buda" o "Dios"⁷¹.

El maestro Watanabe sentía profundo respeto por los sacerdotes y religiosos católicos. También conocía a los trapenses de Hokkaido, y un día me comentó que los monasterios Zen ya no eran capaces de algo así⁷².

Un bonzo me dijo (hablando el P. Enomiya-Lasalle, sj) en cierta ocasión: Si Ud. Hace "Zazen", sólo entonces entenderá rectamente lo que es el catolicismo. Esto parece totalmente desacreditado y yo mismo lo encontré así al principio. No me podía de verdad imaginar, después de todos los estudios de filosofía y teología y una larga actividad sacerdotal, qué podría enseñarme el Zen acerca del catolicismo. Y sin embargo, debo admitir, que el bonzo tenía razón en cierto sentido. El método "Zazen" puede ayudar verdaderamente a ver la tercera dimensión del conocimiento, que antes se lo tenía en cierto modo, solamente en dos dimensiones.

En el cristianismo se diferencia claramente entre ejercicio ascético y Mística. La Ascesis es accesible a todos y normalmente es ella la predisposición para la mística propiamente dicha. Naturalmente no se pueden separar totalmente los dos campos entre sí, sino que con frecuencia se complementan mutuamente. Sin embargo, por razones de una más fácil intelección conservaremos fundamentalmente esta diferencia. Por consiguiente, vamos a hablar en primer lugar sobre la pregunta:

6.2 Cómo pueden el método Zen y la Iluminación ayudar a hacer progresos en el campo de la Ascética cristiana

La práctica del Zen es aplicada con provecho en Japón también por otras religiones no budísticas. El provecho consiste en la aplicación de las puras fuerzas naturales, que también en el cristianismo se pueden aprovechar para la vida religiosa, como ha sucedido de manera diversa en la historia de la Iglesia.

Ciertamente no todo lo que viene a Europa bajo el nombre de la "Sumersión" oriental es bueno. También en Japón existe un falso misticismo que hay que rechazar y que a la larga no puede satisfacer a los hombres. En algunas asambleas religiosas, por ejemplo, se trata de llegar a estados estáticos. Los participantes están como fuera de sí y se comportan como si hubiesen perdido los sentidos. Esto repugna también en Oriente a hombres serios.

En el Zen no se pretende una cosa tal, sino que por el contrario es decididamente rechazado. También es cierto que el ejercicio del Zen no está libre de peligro. Pero lo mismo vale decir de toda aspiración hacia una oración más profunda, llámese o no, mística. Toda dedicación completa a una vida interior es un riesgo, pero sin

tal riesgo ciertamente nadie ha llegado a ser santo. Y a pesar de esto se nos exhorta una y otra vez a tender hacia la santidad. No se debe rechazar el riesgo como tal, cuando se lo emprende en nombre de una causa noble. En verdad hay que tomar precauciones para no fracasar en una empresa arriesgada, o hablando metafóricamente: persiste el peligro de que uno se precipite de improviso en el abismo, cuando creía haber llegado a la cumbre del monte.

En la Ascesis cristiana se han hecho experiencias en este campo, durante muchas centurias. Para ser bien introducido en la Ascesis, y especialmente en la vida de oración, no se sufrirá ningún daño, si se tiene al lado un director experimentado. Lo mismo se puede decir actualmente del Zen en Japón. También allí se tiene una experiencia más que milenaria, y es interesante comprobar que la regla fundamental de la dirección espiritual manifiesta ciertos paralelos. Se advierte de los mismos peligros y se acentúa repetidamente, que la dirección espiritual es necesaria, según se puede inferir del diario "Dokusan" (el ir solo al maestro del Zen) en los ejercicios de Zen. Quizá en Europa también, dentro de esta tendencia hacia una tranquilidad interior, se llegaría más rápidamente a una experiencia satisfactoria, si se hiciera propia la larga experiencia del Zen, en lugar de esforzarse por medio de toda clase de intentos en buscar nuevos métodos.

Sea como fuere, todos pueden hacer la experiencia de que la práctica del Zen es de gran utilidad para una vida de oración profunda. Naturalmente la utilización del método Zen es para un cristiano solamente posible en cuanto que es un método físico-psicológico budístico. Pero puesto que de suyo no es ni una oración ni algo espiritual, no puede ser jamás un sustitutivo de la oración mental cristiana, la cual debe ir siempre, de alguna manera, al diálogo con Dios. Pero esto no excluye el que el método unido con la oración mental cristiana, pueda prestar un buen servicio en el sentido de predisponer.

Para las distracciones y para vencer otras muchas dificultades, el método-Zen puede ser una gran ayuda. El método es especialmente adecuado para una oración sencilla, más contemplativa. Esta es por lo menos, mi experiencia personal, y creo ciertamente que todos pueden encontrar una confirmación de ello en sus propias experiencias. Y esa confirmación será tanto más fuerte

cuanto avance el propio recogimiento en el "Zazen". La contemplación llegará a ser así una "contemplatio" en el sentido de contemplación adquirida.

El método, y sobre todo la Iluminación podría llegar a ser, por lo tanto, un enriquecimiento para la vida religiosa cristiana. Respecto a la oración mental se añade el que algunas personas ya desde el principio tienen grandes dificultades con la meditación, mientras que poseen una cierta facilidad para una oración más fácil, más contemplativa. Pero allí no se puede tratar más que de una aptitud natural y no de un don sobrenatural para la oración mística. Los tales podrían desde el principio, con la ayuda del método Zen, hacer más útil el tiempo de la meditación, que esforzarse con las potencias espirituales.

Los bonzos del Zen me han dicho con frecuencia que el catolicismo posee la gran ventaja de tener una doctrina clara y fija, o hablando teológicamente: una dogmática. Una intelección racional es también para los japoneses importante y es valorada por ellos, pero ésta se puede alcanzar también por medio de la lectura y el estudio. El "Zazen" por el contrario, está allí para que la doctrina sea "incorporada" en uno, como lo expresó un bonzo.

Justamente estamos convencidos de la veracidad y del valor singular de nuestra fe y no debemos creer que allí algo debería o podría ser mejorado. Nuestra fe tiene como objeto la verdad absoluta revelada por Dios mismo. Pero precisamente por ello, no necesitamos tener recato en aceptar métodos de otras religiones, por medio de los cuales podríamos apropiarnos más de nuestra fe y religión.

Ciertamente hay que matizar con claridad los límites, pero también parece que las religiones orientales han utilizado mejor las potencias naturales que lo que lo ha hecho el cristianismo.

Precisamente el camino del Zen ya no se encuentra desde hace mucho tiempo en el estadio incipiente de un tentar en la obscuridad. El método está asegurado por la experiencia de muchos siglos. Verdad es que también aquí se necesita un director espiritual. Pero en la Iglesia católica las experiencias en todos los campos de la Ascética y Mística son tan ricas que un buen director de almas, incluso sin una especial experiencia en el Zen, con seguridad puede prevenir de accidentes a todos los que como cristianos quieren andar el camino del Zen.⁷³

6.3 La posición del P. Arul María Arokyasamy, sj., Maestro Zen

6.3.1 *Formas erróneas de inculturación*

De entre los intentos de cristianizar el Zen llaman la atención cuatro formas de inculturación que describiré brevemente y sobre las que expresaré mi opinión.

6.3.1.1 *El Zen como preparación para la oración cristiana*

La meditación Zen se utiliza en ocasiones sólo como una preparación para la oración, para conseguir tranquilidad mental y concentración para uno mismo. La utilización del Zen sólo como medio para otra cosa desvirtúa la esencia del Zen. Esto no es inculturación auténtica.

Mostraré aquí una forma de practicar Zen que es válida por sí misma y que, además, puede sentar los cimientos de una verdadera inculturación. Esto es lo que se llama "la mediación", y se basa en una disciplina de atención y vigilancia. Esta es la base necesaria para la transformación del hombre y para la inculturación. Se diría que aún no es la esencia del Zen, pero sí una forma válida.

Esta vigilancia de la mente-corazón es el camino de "la formación de un alma", aplicado a la realidad y cultura humanas. El Zen como preparación para la oración es una forma barata de aprovecharse del Zen.

6.3.1.2 *La práctica del Zen como vía para el diálogo*

Algunos desean seguir el camino del Zen para comprender a los budistas y poder así entablar un diálogo con ellos. Esto nos recuerda la tesis del "paso" y "regreso a casa", según la cual, para que el hombre pueda regresar a su propia casa, deberá realizar el paso a otras formas de cultura, religión, vida, etc. En ese misterio pascual, ese secreto oriental que encierra el paso a la otra orilla y, a través de él, el hombre conoce al otro, se conoce a sí mismo y cae en la cuenta de su humanidad auténtica y de lo divino.

Sin embargo, es necesario tener presente que este paso sólo puede dar frutos cuando surge de uno mismo como proceso dinámico interno. No se puede hacer Zen verdaderamente por

cualquier motivo elevado o externo, o por simple curiosidad de tener una experiencia. El Zen es un movimiento interno de búsqueda para conocerse a uno mismo. “Conocer el camino del Buda es conocerse a sí mismo”, como dijo el gran maestro Dogen.

6.3.1.3 *La forma Zen aplicada a la perspectiva cristiana*

“En esta forma de acercarse al Zen, la persona ora siguiendo el método Zen de forma creativa y, si es necesario, se le da un contenido cristiano”. Sentarse en silencio ante el Santísimo, la repetición de un pasaje de la Sagrada Escritura, sentarse en la postura de medio loto o loto completo son ejemplos de ello.

He utilizado este método durante estos últimos años en la mayoría de mis instrucciones de Zen para cristianos. Pero también conozco los inconvenientes, no el fracaso, de este intento de acercamiento. El Zen se está cristianizando demasiado pronto y se está desvirtuando la esencia del Zen. Cuando se dice: “Esta es una forma de utilizar el “*Koan*” (el método budista) con un contenido cristiano”, se está mal interpretando la práctica del Zen.

El Zen no se practica con un contenido, sea cristiano o budista. También se pueden usar “*Koans*” extraídos de la Biblia, pero trabajar con un “*Koan*” implica ir más allá de todo contenido hasta el Abismo sin fondo. “*Shikantaza*” -simplemente estar sentado- es ideal para la oración cristiana contemplativa y mística. Pero incluso este sentarse Zen sólo es verdadero Zen cuando la persona se sienta sin morar en ninguna parte, en la no mente, en el vacío, desprendiéndose de toda representación objetiva o conceptual.

6.3.1.4 *El Zen como forma de oración cristiana*

Aquí el Zen se acepta tal como es y se considera una de la muchas formas de oración cristiana. “Seguir el camino del Zen es orar como cristiano”. Este acercamiento equivoca totalmente el sentido del Zen y su inculturación.

6.3.2 *Intentos de aproximación de las culturas*

Trataré de aclarar una serie de puntos sobre esta cuestión: el Zen no es, en esencia, un camino de desapego. El Zen es un camino hacia el “*Satori*” o Iluminación y es, además, ver el rostro original al caer

en la cuenta del yo mismo. Como dice un viejo dicho, es "apuntar directamente a la mente-corazón. Llegar a ver la realidad y a transformarse en un ser despierto". El desapego es tanto una preparación para la Iluminación como un resultado de ésta. El "*Satori*" o Iluminación es la meta y el propósito primordial y esencial, y la compasión es la función y el fruto de la Iluminación.

Algunos cristianos se atormentan con el siguiente pensamiento: "En el Zen no se puede encontrar ninguna enseñanza sobre la llama de amor viva". Estos pensamientos muestran una comprensión errónea de la hermenéutica del lenguaje religioso. Quizá no se tienen los conceptos y las etiquetas, pero se debe discernir la realidad, la experiencia, la intención.

Tenemos, por ejemplo, la historia Zen del buey y su boyero. Esta historia muestra que sólo el verdadero buscador, encendido por su anhelo de lo último, puede seguir el camino del Zen. Buscar, anhelar, indagar, preguntarse..., ésta es la verdadera base del camino del Zen.

Karl Rahner, sj. es capaz de percibir y distinguir la llama viva del amor trascendente que anima a todo buscador religioso. Raimon Panikkar (sacerdote español) diría que, sin una fe así, nadie puede ser verdaderamente humano. S. E. Fittipaldi acierta a ver en la "mente vacía" del Zen la "mente cristiana".

Cierto autor cristiano parece saber mucho sobre la fe que separa a los cristianos de los budistas. ¿Se refiere a las creencias y prácticas y no a la fe en sí? Por supuesto, la fe no puede separarse totalmente de las creencias y prácticas, pero no se puede identificar con ellas, y debemos tener cuidado de no mezclar y confundir ambas cosas. El Zen habla de fe, pero con muchos significados y niveles. El Zen parte de la fe en el sentido de que se debe confiar en el camino y en el maestro. Pero, como ya se ha dicho, si uno no se deja atizar por la auténtica tríada liberadora de fe, esperanza, amor, no se puede llegar hasta el corazón del Zen. El Zen madura en la auto-entrega radical al abismo del vacío absoluto.

Me gustaría añadir algo más sobre la Iluminación del Zen. La Iluminación del Zen es experiencia de vacío, la manifestación de nuestro rostro original. En palabras de Bankei, es la manifestación de lo no nacido y, en palabras de Rinzei, es ser testigo del "verdadero hombre sin rango que entra y sale sin cesar por las puertas de los sentidos". El vacío es plenitud y presencia, no vacuidad, ausencia de expresión, aniquilación o mero desapego.

La experiencia de vacío es, expresada en términos cristianos, la experiencia del misterio. Es matar el "Ego" y despertar a lo no nacido, al rostro original, al verdadero hombre sin rango; despertar a la plenitud de la realidad. Uno se abre por medio del vacío absoluto y se da cuenta de que "cada día es un buen día". Se podría expresar mejor diciendo que es la experiencia del misterio, que es gracia, resumen tanto del camino del Zen como de la visión cristiana.

Cuando un cristiano practica Zen, lo practica como cristiano y no como budista, es decir, entra en el Zen como lo que es. Por tanto, no se le plantea la cuestión de aceptar la fe budista. El cristiano accede como lo que es y se ve desafiado por el Zen a una fe radical, a una esperanza radical, a una entrega radical. (Véase cómo un sacerdote jesuita japonés relata el transcurso de su práctica con "Koan" en J. Kakichi KADOWAKI, *El Zen y la Biblia*, San Pablo, Madrid 1993, o también véase como el movimiento llamado a menudo "Zen cristiano", cuyo iniciador ha sido el P. Enomiya Lassalle, quien incorpora formas de "meditación" propias del Zen y, a menudo, ejercicios de "Koan" a la espiritualidad cristiana, y organiza retiros en Japón y en el extranjero especialmente entre monjas católicas y gente laica. Dio lugar a la realización de dos centros de espiritualidad cristiano-Zen, el "Shinmeikutsu" -la cueva de la oscuridad divina- (de los Padres Jesuitas Lassalle y Kakichi Kadowaki), cerca de Tokio, y la Comunidad Takamaori del P. Dominico Shigeto Oshida, en la prefectura de Nagano. Aunque no es reconocido como auténtico Zen por muchos partidarios del Zen, sin embargo contribuye ampliamente a la valoración y adaptación del elemento contemplativo del cristianismo a la situación japonesa. (Bragt, J. van., *Nuevo Diálogo con el Budismo*, CONCILIUM 181(1983) 131), Cfr. Pieris, A., *El rostro asiático de Cristo*, Sígueme, Salamanca 1991, 30, nota 17). Por supuesto, hay muchos cristianos que tienen perfecta conciencia de que hay cosas que aprender del Hinduismo, el Budismo y el Confucianismo, y particularmente del Yoga y el Zen. Entre ellos se cuentan los pocos jesuitas del Japón que han tenido el coraje de practicar Zen en monasterios Zen, así como los cistercienses japoneses, que se interesan por el Zen desde sus propios monasterios. También hay benedictinos americanos y europeos que exhiben un interés más que académico en las religiones de Asia (Merton T., *El Zen y los pájaros del deseo*, Kairós, Barcelona 1994, 30).

Algunas de las objeciones que se hacen al Zen se encuadran dentro del mito de Oriente frente a Occidente, como si el Zen no fuera adecuado para los occidentales. Este era un prejuicio personal de C.G. Jung, el gran investigador de los mitos. El Zen es la búsqueda del espíritu humano, un proceso de conversión y transformación internas.

“¿Cuál es tu rostro original antes de que tus padres nacieran?” es la pregunta indagadora de toda persona. ¿Acaso la postura sentada con las piernas cruzadas es algo oriental, no adecuado para los occidentales? Esta postura con las piernas cruzadas no es, sin embargo, absolutamente necesaria para el Zen. De todas formas, basta con visitar los centros Zen de Europa para ver a muchos occidentales sentarse en “Zazen” perfectamente. Y la postura del “Zazen” constituye un problema tanto para los occidentales como para los orientales. ¿Acaso el problema reside en no pensar del Zen? Ahora bien, ¿es que el no pensar, la intuición, la mística, la ausencia de “Ego” y cosas por el estilo pertenecen exclusivamente a Oriente y no a Occidente?

En sentido espiritual de Oriente y Occidente son conceptos geográficos de la mente y no caracterizaciones de países y pueblos concretos. Ambos son actitudes y enfoques que están a disposición de todo ser humano. Algunos europeos pueden ser más orientales que algunos asiáticos y, de la misma manera, algunos asiáticos pueden ser más occidentales que algunos europeos.

Llegados a este punto, puede resultar útil detenernos en los múltiples significados de la palabra “Zen”. Puede referirse al Budismo Zen, a la filosofía Zen, a la experiencia e Iluminación Zen, etc. El Budismo Zen es, como cualquier otra religión, una religión con un código propio, un culto propio, un credo propio y una Iglesia propia. La meditación y la experiencia Zen no son lo mismo que Budismo Zen. La meditación Zen y la experiencia Zen están más allá, es decir, no están ligadas ni pertenecen a una religión o sistema de creencias. En este sentido, el Zen lleva al hombre más allá de la religión hasta la verdadera esencia de la religión.

Por lo que se refiere a la inculturación, hubo en un tiempo una fase en la que se aplicaron a las formas de culto y vida cristianas los aderezos externos de la cultura: gestos, símbolos, costumbres, etc. Era una imitación de la cultura de la gran tradición, una “sanskritización”, como se decía en la India. Hoy en día, la incul-

turación se observa más en el ámbito del compromiso sociopolítico y la lucha por la justicia.

La verdadera "forma" de inculturación debe ser la solidaridad con el pueblo, en especial con los pobres. Sin embargo, esto aún no llega al "fondo" del asunto. Sólo cuando se cuestionen las religiones, culturas e ideologías en lo más profundo y vayamos más allá de sus valores, como ocurre en el Zen, se podrán dar la inculturación y espiritualidad auténticas.

"El mundo no es el mundo, por eso al mundo se le llama mundo", dice la lógica de la "Sunyata". Uno debe morir al mundo y así mismo, perderse en el vacío absoluto. Entonces empezará a florecer la gran compasión por todos los seres en el terreno del no terreno, y nacerá el yo del yo desprendido. "Yo no soy yo: yo soy tú; por eso yo soy yo" (Véase, por ejemplo, Masao Abe, *Zen and Western Thought*, Hawaii 1985. Él es filósofo japonés de la Escuela de Kioto). Esta es la fuente de la solidaridad y de la lucha por la justicia, la base del nuevo cielo y de la nueva tierra.

7. ZEN Y CRISTIANISMO

La conclusión de estas reflexiones es la siguiente: la inculturación del Zen implica practicar el Zen como Zen. El cristiano entra en el Zen como lo que es, como cristiano, y practica Zen bajo la dirección de un verdadero maestro que puede ser budista o cristiano. Es incorrecto y perjudicial cristianizar el Zen o "Zenificar" el cristianismo. "Cristianizar" el Zen lleva realmente a domesticar y destruir el Zen. En esta etapa de la historia, es mejor dejarlos tal como son y mantener vivas las diferencias y la dialéctica. De esta manera, se puede "ser totalmente cristiano y el Zen puede ser totalmente Zen, sin compromiso" (P. Kreeft, *Zen Buddhism and Christianity: An Experiment in comparative Religion*, *Journal of Ecumenical Studies* 8/3 (1971) 513-538).

Hay que decir, sin embargo, que la mayoría de las personas no pueden seguir el camino del Zen hasta el final y practicar con "Koans". Y no es necesario. Lo que sí pueden hacer los cristianos es descubrir y hacer suyas las formas de la oración no conceptual y el acercamiento Zen a la vida. La oración no conceptual será una forma del simplemente estar sentado, "Shikantaza". Pero practicar Zen como Zen ha de considerarse como el meollo del proceso de inculturación. La Iglesia de Oriente, de Asia, debe encontrarse

con el Zen en el fondo; pues el Zen nació originariamente en el corazón de Oriente. Para ello la Iglesia puede crear una atmósfera, una actitud, puede estar abierta a esta forma de "paso" y animar a algunos a seguirla, permitiéndoles así acercarse al Zen. El cristianismo morirá y volverá a nacer en ellos. Desprenderse y morir, como todo el mundo sabe, no es fácil para el individuo, ni para las instituciones.

Es muy bonito y emocionante hablar del significado, del valor y de la belleza..., del Zen. Luego uno quiere cristianizar el Zen, domesticarlo, adueñarse de él para fines particulares y su propia Iglesia. Ocurre más o menos lo mismo que con el entusiasmo inicial de los apóstoles por el mesías. Pero cuando el Zen llama al hombre a desprenderse, a renunciar, a morir y a vaciarse a sí mismo, uno se siente engañado y se repliega exclamando: "¡Oh..., Zen puro no!". Pero si se entra realmente en el valle de las tinieblas, de la muerte, del vacío, se despierta a una vida más allá de la vida. Sin embargo, aún hay que seguir avanzando. Entonces, uno irá por los caminos del mundo de vacío, de vacío pero siempre por los caminos del mundo.

El meollo del Zen es la experiencia de vacío; esta experiencia se manifiesta como la experiencia de ser uno con todos y cada uno de los seres. Este caer en la cuenta se confirma y se transmite en el "entre" o encuentro de la relación maestro-discípulo. Estos cuatro conceptos -vacío, unidad, experiencia y comunión maestro-discípulo- definen el proceso interno de la religión auténtica. El Zen lleva al hombre al corazón de la verdadera religión de una forma única y tiene mucho que ofrecer al cristianismo.

"Toda religión, para ser completa, tiene que reunir cuatro dimensiones: sacramentalismo, misticismo, silencio y acción" (Hanght, J.F., *What is Religion?* John Wiley & Sons, New York 1991, 147-148; citado por Ama Samy, op.cit., 52. A su vez citado por Schlüter R., A., *El camino*, 54, nota 16).

"Cada religión subrayará y acentuará una de estas dimensiones; pero si no integra la otras tres, fallará. Se dice que las religiones primitivas son sacramentales: que el Hinduismo es místico, el Budismo silencioso y apofático, y el cristianismo activista. Para una religión sacramental, el mundo mismo es revelación, es motivo de gozo y gratitud. Una religión mística relativiza el mundo. Una religión de silencio o apofática deja que el mundo sea tal cual es. Una religión activista trata de transformar el mundo. Desde el punto de vista negativo, el

sacramentalismo puede degenerar en idolatría, el misticismo en desapego y huida del mundo, el apofatismo en iconoclasia y nihilismo, y el activismo en impaciencia y manipulación. Cuando una dimensión se traga a las otras tres, las aberraciones abundan” (Ama Samy, *ibidem*, cita 18 de Schlüter, A., *El Camino*, 54-55).

7.1 Vacío

La Iluminación Zen es una experiencia de Vacío. Esta experiencia no se puede comunicar con explicaciones, argumentos o cosas parecidas. Sólo se puede aludir a ella. Es morir a uno mismo, desprenderse de todo tipo de apegos e ideologías. Es tanto un “caer dentro” como un “dejar ser tal cual es”, Vacío absoluto.

No es tanto una “obra” del “ego” humano como la experiencia de llegar a ser y expresar el Vacío, que se vacía a sí mismo. Esta experiencia debe tener lugar en el corazón de la auténtica y verdadera religión. La palabra de la teología cristiana que alude a ello es misterio. Dios, mundo, hombre, todo procede del misterio, habita en el misterio, es misterio.

7.2 Unidad

Esta experiencia de vacío no es una experiencia de mera vacuidad, de ausencia de expresión, de muerte; es ciertamente una experiencia de plenitud, de resurrección. Cuando no se “tiene” yo, se es la realidad entera. Es la experiencia de la no dualidad. Nada te es extraño; lo otro es tu yo innato. Samsara es nirvana, nirvana es samsara -forma es Vacío, Vacío es forma-.

En esta experiencia de no dualidad y unidad, se elimina todo extrañamiento y la persona se hace uno consigo misma, con el universo y con todos los seres. Es la dimensión de la compasión, del agape cristiano. En este proceso se afirma el mundo de forma radical: es devenir el cielo nuevo y la tierra nueva.

7.3 Experiencia

De todo esto se debe caer en la cuenta existencialmente, en la experiencia. No se trata de concebir una visión nueva o una filosofía nueva; ni tampoco “tener” o alcanzar una experiencia. Hay que morir por completo a uno mismo y nacer totalmente renovado. Hay

que poner completamente del revés al ser entero -“un vuelco de la base”-. Es lo que en términos cristianos se llama “conversión”. Tiene lugar en lo más profundo del propio ser y se vive en la entrega constante a la vida cotidiana.

Todas estas ideas, identidades y apegos --Dios, mundo, yo- hay que dejarlos caer una y otra vez en el Vacío misterio al ahora de la plaza del mercado del mundo, con “manos vacías de compasión”.

7.4 Relación maestro-discípulo

Esta experiencia de muerte y resurrección se confirma en el “entre” o encuentro de la relación maestro-discípulo. Este “entre” es el lugar de la revelación y transmisión, de la transmisión de corazón a corazón.

Esta relación de maestro y discípulo no es un suceso en el que se da y se recibe la Iluminación sin más, sino un suceso en el que se evoca, se examina, se interpela, se purifica, se libera, se confirma y se atestigua. Es el vacío que se articula como la no dualidad de la dualidad maestro-discípulo, paradigma tanto de las relaciones humanas como de las relaciones del hombre con la divinidad.

Y el Zen es radical en todo esto: devuelve al hombre a la esencia primordial de su ser, de su existencia y forma, y lo desnuda de todos los subterfugios egoístas que utiliza para manipular la realidad y la verdad. De esta manera, el Zen sienta las bases de un mundo nuevo y una humanidad nueva. Sobre la base del yo desinteresado del no yo se pueden tender puentes entre las religiones, culturas y mundos; liberar, curar, integrar.

Con esta radicalidad -“no hay nada desde el principio”- el Zen se convierte en un desafío para el cristianismo y también para otras religiones. Quizá el cristianismo ya no es capaz de existir por sí mismo y necesita el Zen para descubrir la esencia de su religión. Quizá en nuestro mundo de hoy, ninguna religión es capaz de existir por sí misma. La aportación del Zen consistirá en su no dualidad y en su radicalidad, en su relación maestro-discípulo⁷⁴.

8. LA EXPERIENCIA ZEN Y SUS EFECTOS

Los retiros (“*Sesshin*” significa “recogimiento del espíritu”) Zen son jornadas de recogimiento espiritual, de práctica intensiva de “*Zazen*” con un “*Roshi*”, un maestro(a) Zen. Son jornadas de cinco a

nueve días, de ocho a diez horas diarias; en el cual reina un silencio absoluto. También durante la comida común está vedado cualquier tipo de conversación. Se ensaya el camino hacia adentro.

El participante en un “*Sesshin*” no deberá leer libros ni periódicos, ni escuchar la últimas noticias por radio o por televisión. Las distracciones son otras tantas desviaciones del camino. Diariamente el maestro Zen da una conferencia (“*Teisho*”) de una hora aproximadamente, y ofrece la posibilidad a todos los participantes de una a tres entrevistas diarias (“*Dokusan*”), en las cuáles sólo se habla de las vivencias y experiencias durante el “*Zazen*” y se pueden hacer preguntas sobre cómo seguir. El camino del Zen, en última instancia, lleva a la Iluminación y a la personalización de esta experiencia⁷⁵.

La experiencia mística, sin embargo, es fugaz, pero sus frutos son duraderos, a menudo permanentes. Entre sus efectos se cuentan éstos: sabiduría, paz o tranquilidad profunda, alegría, compasión, paciencia, amabilidad, desinterés y simplicidad (Teasdale, W., *El misticismo como cruce de fronteras últimas: reflexión teológica*, CONCILIUM 280 (1999) 315).

8.1 Efectos Físicos

El “*Zazen*” causa un influjo bienhechor en la salud corporal y produce buenos efectos aún en el trabajo propio⁷⁶. Por ejemplo, rejuvenecimiento, curación de un dolor de espalda después de muchos años, mejoramiento en la digestión, etc.

8.2 Efectos psicológicos

Clarividencia. Mayor concentración. Poca necesidad de sueño. Poder permanecer más tiempo en el trabajo intelectual -estudio de Hermenéutica, Metafísica, Ontología, etc.- Quita tensiones. Nos hace más equilibrados y tratables. Cuando se hace en grupo hay más fruto. “El hombre empieza a reaccionar de otra manera ante lo que por su natural le resulta desagradable. De pronto las cosas cambian. Aquello que antes se temía ya no asusta, ni en el trato con las personas ni cuando se trata de asuntos que hay que resolver. La ausencia de miedo ha sido uno de los efectos más sobresalientes. Calumnias que en otro momento habían dolido mucho, ahora tienen un efecto completamente distinto: dejan de

molestar. Lo que antes parecía imprescindible no se echa de menos si no se tiene. El espíritu ya no depende tanto de las impresiones sensitivas⁷⁷.

9. OCASO DE LA ORACIÓN CONTEMPLATIVA

La Iglesia está hoy en una crucial necesidad de revitalizar la dimensión mística de la espiritualidad (Painadath, S. *Los ashrams, un movimiento de integración espiritual*, CONCILIUM 254 (1994) 647).

Un problema central de nuestras iglesias hoy en día consiste en el hecho de que apenas enseñan el gran tesoro de su tradición mística y espiritual. Los elementos místicos del cristianismo están presentes en las iglesias. ¿Quién sabe, por ejemplo, que en el cristianismo tenemos una tradición mística espiritual que no merece en nada de la sabiduría y profundidad de las enseñanzas de Oriente? Durante mucho tiempo han quedado en el olvido pensadores místicos tales como el maestro Eckhart, Juan Tauler o Nicolás de Cusa (Jäger, W., *La ola...*, 25).

Hablar hoy día de “contemplación” es tarea obligada para recuperar unos valores depauperados en la Iglesia católica por la institucionalización de la fe religiosa y un ritualismo litúrgico generalizado (De Pascual, Francisco R., en Merton, T., *Nuevas Semillas de Contemplación*, Sal Térrea, Santander 2003, 12: Prólogo a la edición española).

Thomas Merton fue un pionero en esta dirección y agudizó el sentido monástico de la Iglesia que se había embotado tras siglos de descuido (Pieris, A., *El rostro asiático de Cristo*, Sígueme, Salamanca 1991, 171). Que lo haga un monje cisterciense es, nuevamente, una llamada de atención para que también los monasterios de Occidente vuelvan a ser escuelas de contemplación y lugar de contemplativos, no de funcionarios litúrgicos y célibes piadosos ocupados en mantener instituciones absoletas (De Pascual F.R., en Merton T., *Nuevas*, 12).

Haría bien la Iglesia en ponerse también en contacto con las fuentes primitivas de su espiritualidad. Sería mejor la respuesta a las aspiraciones espirituales del hombre que una teología moralizante, que no ha hecho más que paralizar durante los dos últimos siglos. (Grün, A., *La sabiduría de los padres del desierto*, Sígueme, Salamanca 2000, 10).

Es un hecho que en la teología cristiana de los últimos 200 años no ha habido lugar para la mística. Ha ocurrido justamente lo contrario: los teólogos se dedicaban a una racionalización de la fe y no querían saber nada de la mística presuntamente "irracional" (Jäger, W., *La ola...*, 26).

El *logos* moderno en la teología moderna ya no es capaz de controlar a Dios. Se produce un nuevo tipo de transgresión y exceso, que no es una nueva reflexión sobre el amor como don, sino ese tipo de desasimiento radical que va anejo a una teología profundamente apofática como la del Maestro Eckhart. Estas maneras posmodernas de nombrar a una divinidad más allá de Dios ponen de manifiesto la incapacidad de la teología moderna para aceptar a un Dios que esté más allá de su propio *logos*. Se dejan oír enseguida los gritos del ateísmo y el budismo (Tracy D., *El retorno de Dios en la teología contemporánea*, CONCILIUM 256 (1994) 1008).

Hasta la Ilustración, la contemplación era la meta natural de la vida de oración cristiana, el camino esotérico de los cristianos, como lo son el Zen y "Vipassana" de los budistas, el yoga de los hindúes y las formas sufíes del Islam. Thomas Keating, abad cisterciense de los EE. UU., hace responsable de la desaparición de esta forma de oración a varios sucesos:

- La desgraciada inclinación a reducir los "Ejercicios espirituales" (de san Ignacio) a un método de meditación discursiva.
- La condena por parte de la Iglesia institucional del quietismo, que enseña a dejarse guiar abandonándose a la gracia. El miedo latente de la Inquisición a la mística en general, la hizo caer en descrédito.
- El jansenismo y sus repercusiones. El jansenismo se acerca mucho al determinismo. La persona está predestinada y no tiene gran influencia en el destino. Dios elige a la persona y le otorga la gracia de obrar bien y realizar de esta manera su salvación.
- El exagerado énfasis en las visiones y revelaciones particulares, con la resultante desvalorización de la liturgia.
- Confundir la esencia de la contemplación con fenómenos tales como la levitación, hablar en lenguas, estigmas y visiones.
- Confundir la mística con la beatería.
- Desfigurar la imagen de los místicos y equiparar la mística a una ascética apartada de la realidad.
- El creciente legalismo de la Iglesia romana (Jäger, W., *En busca de sentido...*, 132-133).

Estoy convencido como sabes, de que una de las tragedias del cristianismo occidental es que hemos perdido *el misticismo*. Por supuesto hay algunos místicos; pero el misticismo no juega un papel central en la perspectiva religiosa, y en nuestros seminarios la teología mística tiene una importancia secundaria, nos dice el P. William Johnston, sj, en "Cartas a Contemplativos", Paulinas, Madrid 1992, 59.

Si los sacerdotes seculares y los profesores de los seminarios católicos no sentían que la contemplación era conveniente para ellos o para sus alumnos, naturalmente tampoco los laicos lo sentían (Keating T., *Intimidación*, 15).

O como dice el P. Saturnino Gamarra, en *Teología Espiritual*, BAC, Sapientia Fidei, Madrid 1994, 8: *La razón de la complementariedad que se aduce en los documentos para introducir la teología espiritual es una provocación a la teología dogmática y a la teología moral. La teología espiritual llega para cubrir campos que no son atendidos desde la dogmática y desde la moral. Se dejaba entrever la acusación de una teología objetivista y fría, y de una moral casuística y minimalista. ¿Cuál ha sido la reacción de los teólogos? Sin duda la estima de la asignatura "Teología Espiritual" en cada Facultad de Teología y en cada Centro de Estudios Teológicos habría sido muy diversa. En muchas ocasiones la cátedra de espiritualidad ha pasado bastante inadvertida y al teólogo dedicado a la espiritualidad se le ha considerado menos teólogo o teólogo de segundo rango, con honrosas excepciones.* Por mi parte sugerí a un director de la facultad de teología de alguna universidad católica que se introdujera la materia de espiritualidad, pero no se vio conveniente.

Me parece un imperativo urgente darles a la mística y a la espiritualidad una mayor importancia en la formación teológica. Deberá ser posible que las personas interesadas en espiritualidad puedan tener un lugar dentro de la Iglesia. Por supuesto, para que esto suceda será necesario que las autoridades eclesiales responsables de la formación teológica dejen de mostrar un rechazo velado a lo místico. En mi opinión, la Iglesia se está perjudicando a sí misma con su prevención hacia la contemplación y la mística (Jäger, W., *La ola...*, 98).

El P. Willigis Jäger, O.S.B., en *En busca de la Verdad*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999, 242-243, nos dice al hablar sobre la "crisis espiritual"... *¿Qué es lo que ayuda en este tipo de situación? Un guía experimentado. El padre espiritual corriente no ha sido preparado para estos casos. El misticismo y la oración mística no se enseñan,*

ni se practican hoy día en los Seminarios. Los sacerdotes envían al psiquiatra a personas que sufren una irrupción espiritual. Las clínicas psicosomáticas están hoy en día mejor preparadas para ayudar a estas personas que los sacerdotes” Más adelante (p. 249) nos dice que: *“La palabra misticismo no se menciona en el catecismo. Mientras que las ciencias están descubriendo un parentesco entre sus experiencias fronterizas y los caminos esotéricos de oriente, el camino esotérico cristiano ha quedado en el olvido”*.

Gerard Rolland, en *El punto ciego, el cuerpo mutilado*, CONCILIIUM 254 (1994) 720, nos dice: *Es de lamentar que en el reciente Catecismo de la Iglesia Católica, de las once veces que se emplea la palabra “místico”, diez se utilicen para designar a la Iglesia precisamente como “Cuerpo Místico”*.

Y debemos reconocer también que el lenguaje oficial de la Iglesia anda hoy, por desgracia, terriblemente privado de esa experiencia espiritual, lo que convierte en un simple moralismo, carente a la vez de “profecía” y de “sabiduría” (González Faus, J. I., *Mística del éxtasis y mística de la misericordia*, en: Schlüter, A.-González Faus, J. I., *Mística oriental y mística cristiana*, Sal Terrea, Santander 1998, 47).

Recientemente el P. Gabino Uríbarri, sj., nos dice: *El cristianismo ético ya está siendo desenmascarado. Hay un rumor en la Iglesia y en la pastoral que pide atender a la mística, a la experiencia de Dios, el trato y la familiaridad con él (Tres cristianismos insuficientes: emocional, ético y de autorrealización, Sal Terrae 91/4 (2003) 277)*.

Y recordemos lo que nos dice Fernando Beltrán en *La contemplación en la acción*, op.cit., 95-96: *“Sin silencio, -sostiene Merton-, el cristianismo deja de ser religión (esto es, “relación” no cifrada y sin cálculo) para convertirse en mera ideología religiosa.*

Ha llegado el momento en que los teólogos deberíamos empezar a desconfiar del *logos* de la modernidad y controlar nuestras cavilaciones acerca de Dios al tiempo que aprendemos de nuevo a mantenernos atentos a la escucha de Dios. Habremos de aprender de algún modo, en la presencia ausente de Dios, a guardar silencio y reconocer que Dios es Dios (Tracy D., *El retorno.*, op.cit., 1009).

A la tradición de teología y espiritualidad cristianas, que han venido enriqueciendo durante siglos nuestra comprensión de la fe mediante explicaciones, les vendría bien una dosis de silencio, una temporada a la escucha. Así, desde la escucha al Espíritu y la práctica del Camino, se compensarían los excesos del énfasis en verdades abstractas. Así se enriquecería la contemplación desde la

vida y se haría práctica para la misma vida (Masiá C. J., *Respirar y caminar*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001, 13).

La oración contemplativa es una especie de purgatorio. En la teología católica el purgatorio es un estado en el que completamos el camino hasta la unión divina en la otra vida si no lo hemos concluido en ésta. Todo progreso significa un beneficio enorme para nosotros y para todos los demás seres humanos. Encontrarnos en este camino es realmente la contribución mayor que podemos hacer a la familia humana. Este camino no implica únicamente lo que sucede en la oración; más bien lo que sucede en la oración nos capacita para vivir la vida diaria como una continuación del proceso de purificación. Los altibajos de la vida diaria, incluida su propia cotidianidad, son el ámbito en que tiene lugar el camino cristiano. Dios es solidario con nuestra vida y nuestra muerte tal como son. La perfección no consiste en sentirnos perfectos o en ser perfectos, sino en hacer lo que se supone que hemos de hacer sin notarlo: amar a las personas sin pedir nada a cambio. Sencillamente hacerlo (Keating T., *Intimidad*, 68-69).

Incluso cuando trato de agradar a Dios, tiendo a satisfacer mi propia ambición, que es Su enemigo. Puede haber imperfección incluso en el amor ardiente de gran perfección, incluso en el deseo de virtud, de santidad. Hasta el deseo de contemplación puede ser impuro cuando olvidamos que la verdadera contemplación significa la completa destrucción de todo egoísmo: la pobreza y la limpieza de corazón más absolutas (Merton T., *Nuevas Semillas*, 63).

Nos hacemos contemplativos cuando Dios se descubre a Sí mismo en nosotros. (Merton T., *Idem.*, 60).

Así pues, si queremos buscar alguna manera de ser santos, tenemos que renunciar, ante todo, a nuestro modo de ser y a nuestra sabiduría. Tenemos que “vaciarlos”, como hizo Él. Tenemos que “negarnos a nosotros” y, en cierto sentido, reducirnos a “nada”, a fin de poder vivir, no ya en nosotros, sino en Él. Tenemos que vivir por un poder y una luz que es como si no existieran. Tenemos que vivir gracias a la fuerza de un aparente vacío que está siempre realmente vacío y, sin embargo nunca deja de sostenernos en todo momento. Esto es santidad (Merton T., *Nuevas semillas*, 80-81).

10. CONCLUSIONES Y PROPUESTAS

¿Se habrá entendido el Zen? Se comprende sólo practicándolo. No lo recomiendo para no caer en la “enfermedad Zen”. Pero el que se

quiera iniciar que lo practique hasta el final. Es el camino de cruz y de muerte ("muerte en el cojín") de uno mismo para encontrar a Dios en la "nada" llegando a la Iluminación para descender en la ayuda o amor al prójimo.

10.1 Zen

Zen en japonés es "Dios simple". Zen es la forma de sentarse, la importancia de la respiración, el recogimiento de los sentidos y la concentración de abismamiento.

A través del "Zazen": de asentarse a solas con la Noticia, el Misterio, "samu" (trabajo con devoción), "dokusan" (acompañamiento personal) y "teisho" (exposición del maestro/a), se va dando el proceso de abismamiento. Practicar Zen es abismarse hasta olvidarse de sí mismo, morir a sí mismo, y resurgir a una vida nueva desde el centro insondable.

Los "tres objetivos del Zen" son: 1) el desarrollo del poder de concentración ("Joriki" -en japonés); 2) alcanzar la iluminación o el despertar ("Kenshogodo"), y 3) la actualización de este camino supremo de Iluminación en nuestra vida diaria ("Mujodo no taigen"). (Habito R., *Liberación*, 20).

La Iluminación Zen es un discernimiento del ser en toda su realidad y actualización existencial. Es un acto completamente alerta y superconsciente del ser que trasciende el tiempo y el espacio.

El Zen no enseña nada sino que nos enseñamos a nosotros mismos: el Zen sólo indica el rumbo. El Zen busca la transformación radical: trabaja en las profundidades que parecen ir más allá de la psicología profunda.

10.2 El Vacío

El Vacío es la idea fundamental de la filosofía budista. Significaría estar vacío, libre de toda condición particular. Según esto es lo Absoluto. Y funciona como desestabilizador permanente de cualquier forma estabilizada.

El Vacío es la naturaleza auténtica del mundo, y sabiduría significa caer en la cuenta de ese Vacío. Pero no es posible expresarlo con palabras, tan sólo es posible experimentarlo. Es "metanoia", no significa otra cosa que volver al punto de partida, a la unidad. La experiencia de unidad es equivalente al amor hacia todos los seres.

Así “vacuidad” y plenitud son Uno. La vacuidad infinita es entonces la totalidad infinita y plenitud. Aquí lo más importante es el amor (Dr. Daisetz T. Suzuki).

Vacío y Dios pueden identificarse y la “naturaleza búdica” nosotros la llamaremos “el reino de Dios” que está dentro, como decía Jesucristo (Yamada Koun Roshi).

Si uno penetra en las capas más profundas de la oración contemplativa, antes o después experimenta el Vacío, la vacuidad, la nada, la oscuridad, lo desconocido, el silencio místico. Uno se da cuenta que el vacío tiene una causa: el principio Jesús, el Verbo Encarnado, el huésped interior. El nos descubre el camino a un Vacío inmenso, sin fronteras e insondable, que es el Padre (W. Johnston). Vacío es un pozo insondable de amor.

El Zen exige un vaciamiento radical de uno mismo. Así pues, el concepto cristiano (“*kénosis*”) de despojamiento de Dios que se manifiesta en Jesucristo y el vaciarse del Zen son muy parecidos. Prácticamente apuntan a la misma dirección y nos llaman a vaciarnos, a desprendernos de todos nuestros apegos y a abrirnos al mundo entero (Arokiasamy).

El primer nivel del significado de “autovaciamiento” es aceptarse a sí mismo, amarse a sí mismo. Cuando nos preocupamos de nosotros nos damos cuenta de que la preocupación por uno mismo no está separada de la preocupación por los demás: “Ama a tu prójimo como a ti mismo” (“ágape”-cristiano).

10.3 El “Satori” o Iluminación

Desde el punto de vista budista, la Iluminación es la experiencia de que todo es uno, comprendiendo a la vez que el yo mismo es idéntico con el ser absoluto indiviso.

La experiencia va acompañada de la liberación de miedos y dudas, de paz profunda y gran alegría. Probablemente un cristiano, por el camino del Zen, llega más bien a una experiencia de Dios. La diferencia estriba en que la experiencia Zen es una percepción apersonal del absoluto, mientras que la experiencia cristiana es una percepción personal (Enomiya-Lasalle).

El “*Satori*” es lo más grande que el hombre puede conseguir con sus fuerzas naturales. Desde el punto de vista cristiano, aunque no significa la salvación del hombre, contiene todos los valores éticos y puede servir de ayuda en el terreno religioso. Un “*Satori*” todavía

no convierte a nadie en un santo, ni nadie mejor que los que no han tenido esta experiencia.

Después de la Iluminación hay que volver a los sucesos. Pero a pesar de ello, la perspectiva cambia. La Iluminación es la tarea más difícil: la integración de la Iluminación en la vida cotidiana. La meta es "la plaza del mercado" (W. Jäger) del mundo, con "manos vacías de compasión" (Arokiasamy).

Para quien se entrega por entero a la práctica del "Zazen" poco importa si alcanza o no el "Satori" (Sawaki).

Muy semejante a la experiencia de la Iluminación ("Satori") es la de la conversión: cuanto más sentimos la necesidad de convertirnos, más sentiremos la necesidad de orar. Y la oración se convierte progresivamente en el único sostén de nuestra vida (P. Agustín Okumura, O.C.D.).

El Zen nos brinda una fenomenología y una metafísica del discernimiento y la conciencia que tiene valor extraordinario para Occidente.

10.4 Inculturación

Para los que trabajamos en Japón el Zen es muy importante. Hoy en día es imposible separar Japón y Zen. El japonés lleva el Zen en la sangre. El Zen es la clave para la intelección del alma japonesa (Enomiya-Lasalle).

Cuando un cristiano practica Zen, lo practica como cristiano y no como budista, es decir, entra en el Zen como lo que es.

La meditación y la experiencia Zen no son lo mismo que budismo Zen. La meditación Zen y la experiencia Zen están más allá, es decir, no están ligadas ni pertenecen a una religión o sistema de creencias. En este sentido el Zen lleva al hombre más allá de la religión hasta la verdadera esencia de la religión, y tiene mucho que ofrecer al cristianismo.

Practicar Zen como Zen ha de considerarse como el meollo del proceso de inculturación.

El Zen se convierte en un desafío para el cristianismo y también para otras religiones (Arokiasamy).

André Malraux, dijo: el siglo XXI será místico o no será siglo XXI (Ana María Schlüter Rodés, *Mística en las religiones orientales...*, op, cit., 40). No sólo el cristiano, sino el hombre del futuro será un místico, o no será nada, diría yo (Willigis Jäger) modificando ligeramente unas palabras de Karl Rahner (Jäger, W., *La mística*,

¿huida del mundo o responsabilidad con respecto al mundo?, CONCILIUM 254 (1994) 658).

La comprensión de este mundo es difícil, por la diferencia fundamental que existe entre la manera de pensar de Oriente y la de Occidente, pero no es imposible, porque debajo de las grandes diferencias hay un fondo común. Vale la pena el esfuerzo, en especial cuando se trata del Zen, no sólo por la importancia de su camino de abismamiento, sino también por su vigoroso poder de expresión (Schlüter, *Mística*, op. cit, 17).

Un cristiano creyente tendrá quizá sensibles reparos en atreverse a entrar tan lejos en el ámbito de otra religión. Pero esta objeción no está fundamentada, porque en el "Zazen" no se trata de ningún contenido de fe sino de valoración de las potencias naturales del alma. Es cierto que tampoco en Oriente la Iluminación ha llegado a ser bien común. Pero el hecho de la Iluminación es innegable, y los caminos para alcanzarla son asequibles a todos. A esto se añade el que precisamente en la actualidad se preocupen muchos de apropiarse los métodos del yoga y del Zen. Así el hombre occidental hará suyas las adquisiciones del Oriente, como el hombre oriental ha alcanzado las adquisiciones del Occidente en la ciencia y la técnica. El occidente tendrá más trabajo y dificultades con la Iluminación que las que tuvo el Oriente con las ciencias modernas. Llegar a la Iluminación es más difícil a un hombre formado dialécticamente que a uno que no tiene el gravamen de la dialéctica. A pesar de ello, es completamente posible, y la Iluminación será en ese caso más profunda que en un hombre que no ha tenido que vencer ese impedimento y llegó más fácilmente a la Iluminación. Aunque suene totalmente contradictorio: la potencia dialéctica del hombre se elevará por medio de la Iluminación.

Verdad es que parece como si los hombres de Oriente se alejaran de su tradicional sabiduría o por lo menos parece como si la desatendiesen para conquistar la civilización occidental. Los japoneses, por ejemplo, ponen mayor empeño en apropiarse de los últimos progresos de la ciencia y de la técnica que en llegar a la Iluminación. Pero por otro lado, en Occidente se hace cada vez más fuerte la necesidad de apropiarse de la sabiduría oriental.

Este entendimiento mutuo -pre-disposición hacia un pacífico trabajo en común entre Oriente y Occidente para configurar en común el destino del mundo- no puede quedarse sólo en teoría, sino que puede hacerse realidad en el sentido de que aprendamos algo

unos de otros. Con ello se logra un acercamiento de alma a alma, que ayuda de la mejor manera a vencer los prejuicios. Mientras más se unan los hombres de Oriente y Occidente y se enriquezcan por la transmisión de sus propios valores, más elevado se hará el nivel espiritual de los hombres del mañana, mayores posibilidades para una nueva cultura del espíritu, que en la escala de valores debe estar siempre por encima de la cultura material (Enomiya, *Zen, un camino*, op. cit. 153-154).

10.5 Enriquecimiento mutuo, complementariedad

Al mismo tiempo que existen analogías entre la mística oriental zenbudista y la cristiana de San Juan de la Cruz, en el lenguaje religioso y filosófico existen sin duda diferencias fundamentales, siendo la más básica la estructura personal en un caso, y la transpersonal en el otro. Un lenguaje no es "sólo lenguaje", es "morada del ser", es el modo como el ser humano vive inmerso en el misterio, dándose cuenta, acentuando más unos aspectos u otros. Por otra parte, no hay más que Una Realidad y, por tanto, nos movemos y existimos todos en la misma realidad misteriosa única.

El acento que pone cada uno puede ser una gran aportación y redundar en enriquecimiento mutuo, si se vive anclado en el centro, en la Realidad única. El contacto con la mística zenbudista entonces le ayuda al cristiano a tomar conciencia más viva de la Realidad inefable, a la que con enorme confianza, siguiendo el ejemplo de Jesucristo, se atreve a llamar "Padre". El contacto con el Zen, camino al despertar en el budismo, le lleva de una manera real y viva a caer más cabalmente y le puede hacer enfocar de una manera nueva el mensaje del Evangelio, como demuestra p. e. el libro de LEE Jiuan A. & HAND, Thomas G., *A Taste of Water. Christianity through Taoist Eyes*, Paulist Press, New York 1989. Le hace oír en toda palabra lo que no es mera palabra. Le va capacitando para insertar su esfuerzo en la acción divina. En una palabra: le hace bañarse en esta Realidad y salir regenerado desde las raíces o desde el fondo del alma.

El proceso es purificador y pasa por "la muerte en el cojín". Por otra parte, se deja interpelar y escucha las preguntas que vienen desde la tradición zenbudista, como pueden ser planteadas por Masao Abe sobre Dios y sobre la justicia en sentido judeo-cristiano (*Cómo ve hoy el mundo cristiano un no cristiano*, en Pasos 52, 4-9

[traducido de Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1994, 17-27]). Todo esto, sin duda, es un camino de purificación de la fe, hasta llegar a esta experiencia oscura de la que no se puede dudar.

Se hace evidente lo que escribe san Pablo a los cristianos de Corinto: "Ya podría conocer todos los secretos y todo el saber; podría tener fe como para mover montañas; si no tengo amor, no soy nada". Lo que no se manifiesta en forma de entrega compasiva no es auténtica Iluminación. Pero también: "Podría repartir en limosnas todo lo que tengo y aun dejarme quemar vivo; si no tengo amor, de nada me sirve" (1 Cor 12, 2b-3). La entrega que no nace del fondo del alma no es amor. El diálogo entre zenbudismo y cristianismo ha de llevar a la Iluminación que irradia amor y amor que ilumina.

El zenbudista, por su parte, en contacto con la mística cristiana (en la escuela de Kyoto ha sido sobre todo con el Maestro Eckhart), toma más claramente conciencia, y con más urgencia, de la compasión a que tiene que llevar toda auténtica Iluminación. Adquiere un rostro humano más diferenciado. El movimiento laico FAS (Formless self of All humankind making history Suprahistorically, el yo sin forma de toda la humanidad haciendo historia supra-históricamente), relacionado con la escuela de Kyoto, tiene muy en cuenta la responsabilidad social e histórica desde el zenbudismo. INEB (International Network of Engaged Buddhists, red internacional de budistas comprometidos) de Tailandia es una asociación budista creada más tarde, en 1989, que se plantea su responsabilidad en cuestiones de derechos humanos, medio ambiente, educación, discriminación sexual, desarrollo sostenible, integración de espiritualidad y acción. Del 1 al 5 de marzo de 1999 organizan en Sri Lanka una conferencia ecuménica que tuvo como tema *Hacia una cultura de la no-violencia*. FAS e INEB, así como la premio Nobel de la paz 1991, Aung San Suu Kyi, son ejemplos en Oriente, pero se podrían citar a otros budistas de Occidente.

Está teniendo lugar una transformación mutua al encontrarse estas dos formas de mística, que podría llegar a tener una gran importancia para la humanidad en este momento y cara al futuro.

Para los cristianos que practican Zen, Rubem Habito propone un "modelo sinfónico" de relación entre los elementos budistas y cristianos: "respetar la integridad de las tradiciones involucradas y tomándolas en su totalidad, pero yendo a sus raíces e inspiración original" (María Kannon., *Zen, manuscrito*, 13). Robert Aitken

Roshi habla de “descubrir las semillas del otro en uno mismo” en una entrevista radiofónica que le hicieron a él y al benedictino Steindl Rast (New Dimensions Radio Interview EE. UU. 1994).

R. Panikkar propugna una mutua fecundación entre budismo y cristianismo (Ecosofía, San Pablo, Madrid 1994). Por otra parte, advierte que este contacto interreligioso encierra dificultad y riesgo, pues desconcierta y socava, desmonta la seguridad que Occidente se ha ido construyendo en los últimos quinientos años (op. cit. 101). Como puedo constatar (nos dice la Dra. Ana María Schlüter) en el acompañamiento personal, la persona pasa por momentos muy duros cuando se le vienen abajo sus esquemas y es momento de soltarlos y atreverse a ir más allá.

El magisterio de la Iglesia está todavía muy marcado por una estructura básicamente occidental de pensar y hablar. Oriente está empezando ahora a intervenir en el tejido lingüístico. Un nuevo lenguaje parece estar engendrándose.

“Keishi Nishitani, el principal representante de la escuela de filosofía de Kyoto, postula, según Amador Vega (Modernitat i Religió, XII Universitat d’ Estiu, Annals 1996), *una superación del nihilismo moderno, propio de nuestra cultura, a partir de la afirmación radical de la nada como vacío y única realidad... desde los propios presupuestos que lo han creado*. Piensa que la esperanza para una cultura global del futuro se halla en Asia y su comprensión afirmativa de la nada. Presenta la nada absoluta para superar la nada relativa. Según Vega, para Nishitani *sólo si el cristianismo se orienta en los valores del budismo, podrá superar las negaciones que él mismo ha generado* (yo preferiría decir: que ha generado la cultura en que ha estado inmerso en Occidente). Mi maestro Zen (nos dice Schlüter), Yamada Koun Roshi, estaba convencido de que cristianismo y budismo se necesitan mutuamente (Schlüter Rodés, Ana Ma., *Mística en las religiones orientales comparada con las de nuestra cultura*, en Schlüter, A., González Faus, J. I., *Mística oriental...*, op. cit., 37-39).

En la Introducción al libro *El fruto de la nada* del Maestro Eckhart, p.28-29, Amador Vega Esquerra nos dice abundando sobre esto: *Para Nishitani (Keiji -1900-1990), la superación de la “nada relativa” (relative nothingness), sobre la que se ha construido el nihilismo europeo, sólo puede ser llevada a término a través de una mirada del pensamiento asiático, en donde la “nada absoluta” (absolute nothingness) no se manifiesta como un “horror vacui”,*

sino que se haya desde los orígenes como único principio de realidad ... el nihilismo religioso de Eckhart en la "mors mystica" ("ruego a Dios que me vacíe de Dios") y en el Zen, a partir de la "Gran Muerte", como una conversión radical del espíritu (Nota 36: Sobre este aspecto véase el libro fundamental de Tanabe (1986) (*Philosophy as Metanoetics*, Berkekey), en donde se hace una comparación de la metanoia evangélica y la conversión ("Zange", en japonés) en la perspectiva del buddhismo Shin (de la Tierra Pura) (Vega E.A., Introducción al libro: *Maestro Eckhart, El fruto de la nada*; Siruela, Madrid 1999, 11-30).

10.6 Consecuencias teológicas del misticismo

Si la experiencia mística de las demás religiones es auténtica, y si está en el mismo plano que la contemplación cristiana en su plenitud, en la unión transformadora, el matrimonio espiritual entre Dios y el alma, la consecuencia es que el cristianismo no tiene el monopolio de la sabiduría en lo que se refiere a la naturaleza de lo divino. Esto significa que podemos aprender de la experiencia interior de las demás formas de espiritualidad. La comprensión de Dios del cristianismo no es completa en este sentido, ni tampoco lo son la experiencia y la comprensión de las demás tradiciones sin la contribución cristiana. El budismo, por ejemplo, necesita la intuición de lo divino, una intuición extraída de miles de años de conciencia mística. La complementariédad es, pues, la dirección en la que nos lleva lo místico. De ese modo, el género humano podrá cruzar las fronteras para llegar a la otra orilla de nuestra patria eterna (Teasdale, W., *El misticismo...*, 318).

10.7 Transformación mutua de las religiones

A menudo he sentido (nos dice el P. Juan Masiá, sj), mientras hablaba sobre el evangelio con un catecúmeno japonés, que el evangelizador era evangelizado. El reflujo de la misión; podríamos decir: el presunto "aún no cristiano" ayuda al sedicente cristiano a reconvertirse al cristianismo.

Si tuviera que resumir de un modo breve mi experiencia de Japón me limitaría a decir: Yo, que pensaba en 1966 que iba a llevar a Cristo a Japón, estoy convencido en 1995 de que ni yo tenía entonces del todo al Cristo que creía llevar allí, ni acabo de tenerlo

ahora. Él es ese Dios siempre mayor que, a través de ese Japón al que yo creía llevarle, me ha hecho descubrirle. Y eso ha ocurrido a través de un proceso de despojo; había que desnudarse de falsas imágenes, recibidas o construidas, sobre Cristo.

Decía con buen humor un misionero francés, tras 40 años aislado en una aldea del norte de Japón: "al fin se ha convertido una persona: yo mismo".

El encuentro con otra cultura y religiosidad nos cambia el modo de vivir la propia fe. Descubre uno que Dios es mayor de lo que nos creíamos. Descubrimos su rostro en otra cultura. Se va entonces a aprender de todas las gentes antes que a enseñar a todas las gentes. Esta es la clave del diálogo interreligioso: en ese despojo tan difícil para los occidentales, que arrastramos el lastre de estar demasiado entrenados en decir, hacer y organizar algo, así como para mandar sobre lo que hemos organizado. Cuesta mucho aprender a callar, a no hacer nada, dejar hacer, dejarse hacer, dejar y dejarse ser...

Cristianismo y budismo coinciden en ser religiones misioneras. Cuando el cristiano y el budista se plantean juntos el significado de la misión, descubren que no se trata de convertir al budista al cristianismo o viceversa, sino de que ambos juntos se sientan enviados para ayudar a despertar el sentido de lo religioso en medio de un mundo ayuno de creencias.

El ideal no es convertir al otro a lo mío, sino que ambos nos convirtamos a algo que va más allá de las fronteras de toda iglesia y religión visible. En el diálogo interreligioso, el budista sale más y mejor budista que antes y el cristiano más y mejor cristiano que antes del diálogo. Ambos reconocen que unas semejantes experiencias básicas (atribuidas por el cristiano a lo que llamamos un mismo Espíritu) les unen. Pero ambos tienen que pasar por un salir de sí y un despojo y negación de sí.

En el encuentro de culturas y creencias diversas, la actitud colonialista impide esa transformación mutua. Cuando salió el sembrador a sembrar su semilla, quedó desconcertado, porque "alguien" había empezado a sembrar antes que él; el mismo dueño del campo se le había adelantado. Se creía, equivocadamente, el cristiano con la exclusiva de la siembra, pero ya apuntaban en aquella tierra brotes de una presencia más cercana de lo que podríamos imaginar...

Al salir del encuentro así, transformados como consecuencia del diálogo, tanto el budista como el cristiano recrean sus respectivas

identidades. En un diálogo de ese tipo, surge como resultado creativo, algo más: una nueva identidad que ninguno de los interlocutores poseía por completo antes de entrar a dialogar y que los lleva a ambos más allá del diálogo. El budista sale del encuentro más budista que antes, en cierto sentido; pero, en otro sentido, menos budista que antes. Igualmente, el cristiano sale transformado del encuentro: al mismo tiempo más y menos cristiano que antes. Estas formulaciones son necesariamente paradójicas, pero no miente la paradoja si se la vive: si se entra en su dinamismo y se vive desde dentro el movimiento de uno a otro polo.

Se han llevado a cabo encuentros entre budistas y cristianos para compartir vivencias de espiritualidad. Monjes budistas han visitado Europa y han convivido con cristianos en monasterios. Miembros de diversas religiones han pasado juntos temporadas de retiro y contemplación en un mismo lugar, meditando u orando cada uno según sus respectivas tradiciones religiosas. Compartiendo espacios y tiempos de contemplación, han tratado de acercarse mutuamente desde la espiritualidad, antes de hacerlo con debates teóricos o doctrinales. Se ha afianzado así la convicción de que serán estériles los diálogos filosóficos o teológicos, sin una base común de vivencia religiosa.

El nivel del debate teórico no es el principal ni el decisivo. Hay que compartir experiencias, en las que sea posible sumergirse, al menos parcialmente y a modo de prueba, en la memoria cultural colectiva de la otra religión. Y ha de hacerse mediante el cuerpo y el lenguaje, no de un modo desencarnado. La participación en el encuentro a este segundo nivel (para el que Pieris utiliza la metáfora cristiana de "*communicatio in sacris*", es decir, participación en la celebración de lo sagrado) facilitará el paso a otro nivel aún más hondo: el de compartir vivencias básicas en el modo de referirnos a lo que consideramos experiencia religiosa.

Permítaseme, brevemente, un recuerdo personal. He oficiado en una ceremonia conjunta ("concelebrada", se diría en lenguaje de liturgia cristiana) en un funeral budista. Ante el altar estábamos arrodillados el bonzo y el sacerdote. A la par, ofrecimos el incienso y tocamos el gong que convocaba a la plegaria. Cuando he reflexionado sobre aquella experiencia, he podido analizarla según el esquema de Pieris, preguntándome a mí mismo: ¿se trataba de una simulación, o de una racionalización justificadora o de una auténtica inmersión,

con cuerpo, palabra y mente, en el mundo expresivo de la religión ajena, sin necesidad para ello de renunciar a la propia?

Descarto la simulación. No estaba haciendo teatro al ofrecer incienso, muy de corazón, con el deseo del eterno reposo para el difunto (familiar de una persona muy querida por mí).

Descarto también la racionalización justificadora. No estaba yo diciendo en voz baja "a mi Dios" algo así como "esta plegaria va dirigida a Ti y no a otros dioses" (Eso habría sido artificial y ridículo).

Queda la tercera alternativa. En aquel momento estaba sumergiéndome en la memoria colectiva de la otra religión que, en esa vivencia, dejaba de ser "la otra"... Pero esto requiere cierta audacia. Por otra parte, algunos sospecharán de esta "inmersión en el Jordán de la otra religiosidad", como dice Pieris. Les parecerá incompatible con el entusiasmo por evangelizar.

¿Estamos ante el fin de las misiones o ante el comienzo de lo que podríamos llamar "la otra Misión"? No es este el lugar para repetir sobre las misiones cristianas la reflexión de las últimas décadas; pero conviene tener presentes las líneas generales de su autocrítica. Hemos ido a veces a las misiones con un espíritu excesivamente colonialista: un plan conquistador (¡cruz y espada juntas!) o con el estilo de una colonización comercial o benefactora (el esquema de "misión y desarrollo"), que ha incluido a menudo una colonización cultural (imposición de la propia tradición).

Como ha analizado Pieris, a partir del siglo XVI los misioneros occidentales intentan conquistar las religiones no cristianas de las naciones colonizadas: presentaban un "Cristo-contra-las-religiones" que, además, se expresaba a través de formas culturales occidentales. Como reacción opuesta, se intenta encontrar, en el siglo XIX, un "Cristo-de-las-religiones" y surgen teorías sobre la plenitud hacia la que todos caminamos. En los años siguientes al Vaticano II se hace famosa la teoría sobre los "cristianos anónimos". Poco después, los budistas nos preguntaban: "¿por qué no decir que ustedes son budistas anónimos?"

A finales de los años 60 se insistía en el problema de la pobreza en los países en vías de desarrollo; pero, junto con el modelo occidental de desarrollo, se servía disimuladamente, en el mismo plato, un "Cristo neocolonialista".

A finales de los 70 pesó más el impulso de las teologías de la liberación: junto a la tradición bíblica liberadora, añadían la crítica

a las estructuras sociales; pero también en estas corrientes podían ocultarse elementos colonialistas que provocarían, sobre todo en Asia, la reacción opuesta por parte de algunas formas de entender la inculturación en contraste con la liberación. Aparecían personas o corrientes de espiritualidad de vida pobre y clima místico, pero menos sensibles a los problemas sociales o a las causas estructurales de la pobreza. Si es parcial el mesianismo político neocolonialista, que intenta traer desarrollo a los pobres sin hacerse él mismo pobre y sencillo al estilo de Jesús, también lo es un espiritualismo de la pobreza, desconectado de la lucha de los pobres para librarse de ella.

En los años ochenta se van superando estos dilemas, gracias a los encuentros del grupo de teólogos del tercer mundo, en el que se estudia la implicación mutua de liberación e inculturación. Ahora ya se habla cada vez más de que la inculturación sea liberadora y la liberación tenga arraigo cultural.

Conozco (nos sigue diciendo Masiá), como dije antes, a algunos budistas bautizados como católicos sin necesidad de renegar para ello de su tradición budista. Me dicen que la Biblia les ayuda a comprenderse como budistas y que su tradición les hace ver con otros ojos el Evangelio. Para comprender esta postura, habrá que renovar nuestra idea de evangelización. No aspiramos a convertir a los budistas al cristianismo; más bien, junto con ellos, querríamos ayudar a que extienda lo que Jesús habría llamado con la metáfora del "Reinado" (la religiosidad y humanidad mejoradas, humanizadas, divinizadas...). Las fronteras de ese reino abarcan más que las de las confesionalidades visibles. No buscamos, ante todo, aumentar el número de fieles de nuestras iglesias, sino colaborar para que se realice y extienda la nueva humanidad de que habló Jesús y la humanidad liberada de que habló Buda: un reino mucho más allá de esas formas eclesiales visibles.

Más que insistir en meter a los otros dentro de nuestro redil, celebramos ya dentro de nuestra comunidad lo que ocurre fuera de ella: la Presencia que nos libera a todos. En lugar de decir "fuera de esta iglesia no hay salvación", decimos "donde hay salvación, allí está el Reino", es decir, donde se promueve la liberación humana en todos los sentidos -justicia, paz, fraternidad y esperanza última-, allí está empezando a crecer lo que Jesús llamó el Reino, aunque sea fuera de las iglesias. Por eso, desde esta actitud, ya no se intenta colonizar al otro, sino transformarnos mutuamente en el encuentro,

en el diálogo y “más allá del diálogo”. No tratamos de que se conviertan “ellos” a “nosotros”, sino de que “todos” nos “convirtamos” al “Misterio” que a todos nos desborda (Masiá, J., *Aprender de oriente: lo cotidiano, lo lento y lo callado*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998, 97-102)

10.8 Algunas notas sobre espiritualidad misionera

Despertarse es la espiritualidad, porque sólo despiertos podemos entrar en la verdad y descubrir qué lazos nos impiden la libertad. Esto es la “Iluminación”. Es como la salida del sol sobre la noche, de la luz sobre la oscuridad. Es la alegría que se descubre a sí misma, desnuda de toda forma. Esto es la Iluminación (De Mello, A., *Autoliberación interior*, Lumen, Buenos Aires 1988, 7).

Primeramente el misionero debe ser un contemplativo -especialmente en el Oriente- capaz de transmitir no sólo ideas, discursos y análisis, sino sobre todo su experiencia personal de Jesucristo y de los valores de su reino. Frecuentemente el testimonio contemplativo de un misionero es la única fisura por la que se va comunicando la luz del evangelio.

Alguien definió al misionero como “aquel que actúa como si viera al invisible”. Aquel que es capaz de seguir adelante, más allá de cualquier dificultad, cualquier frustración (de ahí la “espiritualidad de la *kénosis*” -- del anonadamiento, del vaciamiento), cualquier decepción, porque tiene la fuerza del que actúa como si viera a Dios a causa de la experiencia cristiana. Por eso hablamos del espíritu de la misión, no podemos evitar el problema de la experiencia de fe del misionero. Pues solamente la fe y la contemplación nos ponen cara a cara con el Dios invisible.

El misionero es el que se entrega a la edificación de un reino que va mucho más allá de lo que él es o lo que él hace. Ser consecuente con esta experiencia de la fe, es hacer de la contemplación un estilo en la acción. El estilo de acción contemplativo está marcado por la esperanza. Está marcado por la serenidad, ante la colosal tarea misionera que nos sobrepasa. Pues en la perspectiva de la fe, la misión es hacer lo que Dios quiere, y al ritmo que Dios quiere, y no todo lo que nosotros pensamos que habría que hacer. La primera actitud es fuente de esperanza; la segunda, de desaliento y frustración.

La misión es una llamada, una “vocación”, por la cual Dios nos envía “a los otros” (Gal 1,15). La llamada misionera es una proyec-

ción hacia los demás, un dinamismo para ir siempre "más allá de la frontera". Este dinamismo se agota si no se nutre continuamente de la experiencia contemplativa. El envío misionero no es una condición jurídica, sino el resultado dinámico de un encuentro con el Cristo viviente.

En la simbología bíblica, el profeta es alternadamente enviado a la "ciudad" como evangelizador, y es conducido al "desierto" para ahondar su experiencia de Dios. Moisés, Elías y otros profetas, el Bautista y el mismo Jesús preparan su misión en el desierto y regresan a él en ciertos momentos. El desierto más que un lugar, es un símbolo bíblico. Por un lado, el desierto es el lugar de la soledad y de la pobreza, donde el corazón se purifica, se desenmascaran los ídolos y se realiza el encuentro denso y exclusivo con Dios. Es el lugar de la contemplación cristiana. Por otro lado, el desierto es símbolo de la esterilidad y dureza del corazón humano, a donde el profeta es enviado. El Bautista "predica en el desierto": evangeliza a una sociedad pecadora.

Cada misionero está llamado a hacer esa síntesis. A unir el coraje de compromiso de un profeta y la experiencia de Dios de un contemplativo.

La pobreza misionera va más allá de las exigencias habituales de la pobreza en la evangelización, caracterizadas por la inserción entre los pobres, el estilo austero de vida -como lo viven los japoneses- y la opción solidaria por la causa de los oprimidos -aquí en Japón se les llama los pequeños-. Pero hay además un empobrecimiento misionero inherente a su éxodo "en tierra extraña". Este empobrecimiento como actitud y como estilo de vida está exigido por el éxodo eclesial y el éxodo cultural. En el primero al ponerse al servicio de otra Iglesia, el misionero debe morir, debe empobrecerse en todo aquello que le impide ver, sentir y actuar al servicio de otra realidad cristiana.

El segundo, el éxodo cultural: la misión es abandonar la propia cultura (aunque un maestro de caracteres chino-japoneses nos decía que habría que tomar los valores de la cultura japonesa sin perder los propios), con la simbología e interpretación cristiana que ella conlleva, para insertarse en otra cultura. De ahí la exigencia de un "empobrecimiento cultural" para el misionero, no en el sentido que haya de despojarse de los valores de su cultura de origen, sino en el sentido de liberarse de los condicionamientos de su cultura que le impiden percibir la presencia del Espíritu y los

caminos propios del evangelio en la cultura "extraña" a la cual fue a servir.

La pobreza misionera es un riesgo en la esperanza. Es un salto al Vacío apoyado en la fe de la Iglesia. El "éxodo" misionero da miedo. La pobreza en la misión es aceptar las crisis de inseguridad y del "nacer de nuevo" (metanoia-conversión) de tantas maneras, sin perder la identidad cristiana (Galilea, S., *El camino de la espiritualidad*, Paulinas, Bogotá 1990, 215-217).

"El futuro de la misión depende en gran parte de la contemplación. El misionero, si no es contemplativo, no puede anunciar a Cristo de modo creíble" (Redemptoris Missio n. 91) (Citado en Contran N., *La espiritualidad misionera*, en Karotemprel S., (dir.) *Seguir a Cristo en la misión*, Verbo Divino, Estella 1998, 125).

10.9 Perspectivas

Para la evangelización es necesario tener en cuenta que el Evangelio es, antes que nada, un mensaje de liberación de Cristo que sufrió, murió y resucitó de los muertos para entrar en la gloria del Padre. El mensajero del Evangelio debe dar testimonio de esta realidad cristiana con su vida. Esta iluminación profunda trasciende la visión dualista de la muerte y de la vida como realidades opuestas. Cuando a la luz de la cruz y resurrección de Cristo una persona comienza a darse cuenta de que todo no es sino una manifestación de la vida divina, entonces es capaz de vivir verdadera y totalmente una nueva realidad. La enseñanza y el modo de vivir budistas son un desafío para que los cristianos sean testigos de la novedad de Cristo. Al mismo tiempo, es una invitación a encontrarse con los demás, con apertura a todo lo que es nuevo y sorprendente. (Kadowaki K., *Budismo*, en: Karotemprel S., *Seguir a Cristo en la misión*, Verbo Divino, Estella 1998, 257).

10.10 El cristiano que practica Zen

Un cristiano que practica Zen, en mi experiencia (nos dice la Hna. Schlüter), no sólo aprende y practica un nuevo modo de abismarse en el misterio, que le lleva a superar la limitación de su pensar objetivo, sino que aprende además un nuevo lenguaje que le hace percatarse y expresarse de una manera nueva y que le abre horizontes nuevos (Schlüter, A., *Mística en las religiones orientales...*, op. cit. 16).

En el Zen, el que alcanza cierta experiencia de iluminación contempla un mundo completamente nuevo por primera vez, y durante un tiempo permanece en lo excitante de la novedad, de la maravilla, del brillo de esta nueva perspectiva... Subsiste un cierto apego a la "experiencia de la Iluminación", y se comprende... Pero si no se controla, esto puede llevar fácilmente a lo que se conoce como "enfermedad Zen"; el exceso de entusiasmo por las expresiones y demás parafernalia de tono zenista, a la vez que una inclinación fuera de lo usual a hablar del Zen... o un exceso de celo en "convertir" a otros al Zen. O lo que es lo peor: quizá sucumba uno sin darse cuenta a la tentación de orgullo, porque "uno ha tenido una experiencia que los demás no han tenido", y de forma ostentosa empieza a hacer alarde de este hecho (Habito, R., *Liberación total. El Zen y la cuestión social*, Paulinas, Madrid 1990, 66). Como se ve "genio y figura" humanos... hasta en la mística (González Faus, J. I., *Mística del éxtasis y mística de la misericordia*, en: *Mística Oriental*, op. cit. 47, nota 12).

10.11 El místico

Karl Rahner nos indica que, *los místicos no representan un grado más alto que los creyentes, sino un momento interno y esencial de la fe* (Cfr. *Perfil del místico contemporáneo*, en: Velasco, Juan Martín., *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid 1999, 452).

Sin embargo, los místicos son los que aparecen en las cimas de la historia de las religiones. Los distingue, precisamente, haber realizado con una profundidad y una intensidad inigualadas la experiencia que subyace a todos los elementos que componen una religión...

Los místicos son personas como tú y yo. Han probado el sufrimiento, la enfermedad, los desequilibrios emocionales y, sobre todo, la alegría de cambiar, crecer y llegar a la plenitud. Por ello nos pueden servir de modelos para emprender el propio camino hacia la plenitud (González., L. J., *Psicología de los Místicos*, Teresianum, México 2001, 30).

10.11.1 La aportación de los místicos

Los místicos se presentan en todas las tradiciones como los especialistas, los "virtuosos" de la experiencia religiosa, y quienes mejor pueden

manifestarnos el secreto de la religión (Velasco, J. M., *Idem*, 10). El místico es el hombre "iluminado", el que ve con claridad, porque está despierto (De Mello, A., *Autoliberación*, 7).

El místico aparece como el indicador del Otro, en tanto expresión de lo que nos excede. Es el testigo, el señalador de lo que nos sobrepasa, el recordatorio de que vivimos envueltos en la densidad del misterio, de que lo real sigue estando más allá de lo que se nos ha dado a conocer. Y todo ello, no como una sospechosa manera de remitir a lo misterioso, ni con el oculto objetivo de sumirnos en la impotencia y la sumisión. El místico, sencillamente, no puede dejar de hablar de la extraña percepción que ha tenido una realidad inefable, que se sitúa más allá de esa conciencia habitual, que pretendemos constituir como única fuente de revelación real. ¿No es ahí también, por otra parte, donde accedieron muchos grandes maestros de la filosofía y de la misma ciencia en su enfrentamiento con los grandes enigmas de la vida?

El místico nos invita así a efectuar una renuncia más a nuestros sentimientos de omnipotencia, en su permanente pretensión de dominar y controlar el ser y su último sentido mediante el conocimiento lógico, técnico o científico. Nos habla del Otro, del radicalmente Otro. Sólo puede decirlo como poema, como música, como juego sonoro, como balbuceo que intenta (la "loquera" de Ignacio de Loyola) dar cuenta de un "exceso" habido en su experiencia y sobrevenido desde un "más allá".

Pero, como testigo de una realidad que no acierta a explicar, el místico se convierte también para nosotros, hombres y mujeres inundados por la sobreabundancia, en una invitación al despojo (el estado de no-obtención del budismo Zen). Como afirma J. A. Valente; *de los muchos contenidos de la experiencia mística que hoy podríamos sentir, por carencia, como próximos, quizá ninguno resulte más inmediato que la plenaria significación de la pobreza*. Un despojo tan radical que, en momentos, nos puede resultar escandaloso, cuando no temerario. Despojo de lo dicho, despojo de lo tenido, despojo incluso del mismo querer tener a Dios. "Un hombre pobre es el que nada quiere, nada sabe y nada tiene", decía el Maestro Eckhart.

Ese despojo concierne también al intento de formular su propia experiencia sobre el Otro. El místico advierte que nada de lo que se pueda decir respecto a esa Realidad acierta mínimamente a describirlo. Nos invita, pues, a cuestionar frontalmente toda

mediación, a despojarnos de todo lo que sobre Él hayamos podido pensar o decir. "Toda mediación es extraña a Dios", insistía Eckhart. *Dios está más allá de toda palabra en la pureza de su fondo. Quien quiera ver a Dios tiene que ser ciego.* Despojo difícil, sin duda, para quien, como el teólogo, pretendió ver las cosas "*tamquam oculo Dei*", como con el ojo de Dios.

El despojo puede llegar a ser tan radical que la misma Institución (y probablemente también algunas partes nuestras) se pone en guardia ante esa Nada a la que, últimamente, nos remite el místico. En última instancia, el místico muestra paradigmáticamente que para llegar al Otro es necesario pasar previamente por la Nada. Llevar a cabo todo un importante trabajo de desposesión y descentramiento de sí, en la muerte a cualquier modo de fascinación narcisista. Tan sólo atravesando la tiniebla de la "Noche Oscura" es posible vislumbrar algo del Otro. "Ruego a Dios que me vacíe de Dios". Sabía lo que decía Maestro Eckhart cuando así rezaba.

El místico recuerda al teólogo y al creyente en general, que el Dios en el que cree, por ser amor más que poder, es un Dios fuente de gozo no ansiosamente buscado, pero sí agradecidamente acogido. No es, por tanto, el Dios que se muestra celoso y rival del "juego y de la fiesta" que, según San Juan de la Cruz, el "Espíritu Santo hace en el alma". ¿Es de extrañar, entonces, que el místico cayera siempre bajo sospecha de una Institución, que necesita como soporte un Dios hecho de fuerza y poder y que, por ello, ve en el contento y gozo una amenaza intolerable?

El místico, pues, se presenta ante nosotros como recordatorio del misterio que nos excede, como invitación a un fecundo proceso de despojo y como advertencia frente a la tentación de pensar a Dios en clave de absoluto poder impasible. De ese Otro de quien el místico dice haber recibido su visita. El psicoanálisis no ha podido sino rastrear sus huellas en tanto objeto mental determinado por unas vinculaciones primeras. Uno es el Otro del Inconsciente, diferente del Otro de la fe religiosa, en el que pone su fe la experiencia mística. Si el uno es eco del otro, escapa a lo que nos es posible saber. Situarse, sin embargo, a la escucha de ambas experiencias -mística y analítica- podrá ayudarnos, sin duda, a encaminarnos más certeramente hacia el horizonte de lo verdadero (Domínguez Morano, C., sj., *Experiencia Mística y Psicoanálisis*, Sal Terrae, Santander 1999, 40-43).

El místico es el revolucionario por excelencia. El no hace nada, porque todo se hace por medio de él. Se deja llevar por una fuerza

que ni siquiera puede resistir: la fuerza de la verdad (De Mello, A., *Autoliberación*, 120). O como nos dice González Faus: *el contemplativo es el más peligroso para cualquier sociedad*. Porque sabe lo que Dios le dice (citado por Miranda M., J., O.C.D., *Ejercicios Espirituales*, Seúl (1-7 junio 2003)).

El místico encarna el grado más alto que se puede alcanzar en una religión. Es la meta de la vida religiosa y, me atrevería a decir que el objetivo de la evolución y del proceso de llegar a alcanzar la plenitud humana (Jäger, W., *En busca*, 38) (llamémosle también perfección o santidad). Ya que la dilatación ilimitada de la conciencia y el nivel inaudito de conocimiento que ha obtenido sólo puede quedar asociado al grado más alto de la existencia, a la certeza de haber logrado la culminación de nuestra personalidad humana y de nuestras posibilidades espirituales. De nuestra vida misma. Las potencialidades del género humano culminan en este instante privilegiado que el filósofo Henri Bergson envidiara a los místicos, que obtienen de súbito lo que los filósofos forcejean por conseguir por vías racionales (López-Baralt L., *Asedios*, op. cit., 198). La contemplación espiritual es la más alta de las gracias que puede alcanzar un cristiano que vive aún sobre la tierra. (Finkler, P., H. M., *La oración contemplativa*, Paulinas, Madrid 1992, 240). El P. Enomiya-Lasalle, S.J., nos dice: *En el Zen el alma va al encuentro de Dios hasta el límite de sus posibilidades*.

Quisiera terminar con las palabras de Uta Dreisbach. (En Jäger, W., *En busca*., 7): *Lo inefable queda mejor expresado en lo no dicho*.

11. EPÍLOGO

Por eso es tan problemático hablar y escribir sobre el Zen. Por eso escribe A. Watts en un libro sobre el Zen: *el que escribe sobre el Zen debe evitar dos extremos: de un lado, ser tan escueto en su exposición que el lector quede desorientado; de otro, ser tan preciso que piense el lector que ha comprendido plenamente el Zen*. Y, sin embargo, puesto que existe el Zen, hay que intentar explicar y comunicar a otros lo que es la experiencia del Zen (Dürckheim, K. G., *El Zen y nosotros*, Mensajero, Bilbao 1992, 96).

Eso lo dejó al lector que juzgue por sí mismo.

Como decía Chuang Tzu: *Aquel que sabe, no dice; aquel que dice, no sabe* (López-Baralt, L., *Asedios*., 32 y cita 39 de Merton, T., *The Way of Chuang Tzu*, New Directions, New York 1965, 82).

Es elocuente el hecho de que cuando el célebre teólogo Santo Tomás de Aquino experimenta al fin el éxtasis místico abandona para siempre su pluma de teólogo (López-Baralt L., *Asedios*, op.cit., 232, nota 47, cita a su vez tomada de su libro "San Juan de la Cruz y el Islam, 19 ss).

BIOGRAFÍAS DE LOS AUTORES DE LOS TEXTOS

1. Dr. ABE MASAO. Profesor emérito de la Universidad de Nara (Japón) desde 1952 hasta 1980. Estudió Teología Cristiana como Research Fellow de la Rockefeller Foundation en la Union Theological Seminary y la Universidad de Columbia, 1955-57. Desde 1965 hasta el presente ha actuado como profesor honorario de budismo y filosofía japonesa en las principales universidades americanas, incluyendo las de Columbia, (profesor invitado de Filosofía Japonesa en la U. de Chicago), Carleton College, Princeton, Claremont Graduate School, Hawaii, en la Escuela de Religión del Pacífico de Berkeley (California), y otras varias. Actualmente es Visiting Professor en el Margaret Gest Center de Haverford College, Pensylvania. Es autor del clásico *El Zen y el pensamiento occidental* (Zen and Western Thought), aparecido en inglés en 1985 editado por Macmillan, London. Como miembro de la Escuela de Kyoto, el profesor Abe ha trabajado mucho en estudios comparativos de budismo y cristianismo. Ha escrito muchos estudios sobre el budismo y varios ensayos sobre temas comunes al budismo Mahayana y el cristianismo. En sus escritos, el profesor Abe trabaja de un modo recurrente en torno al pensamiento de filósofos occidentales como Heidegger, Nietzsche, Tillich y Jung. Otros escritos: *Kami to Ku*—*Kirishito-kyō to Bukkyō no setten* (Dios y el Vacío: Puntos de contacto entre el Cristianismo y el Budismo), editado por la Universidad Otani, Shukiyō-gakkai-ho, 4 (1958)27-48; *Christianity and the Encounter of the World Religions*, EB, I-1 (1965) 109-122/ *God, Emptiness and the True Self*, EB, II,2 (1969), 15-30; *Zen to Seyo-shiso* (Zen y pensamiento occidental), KZ 1, 113-148; *Zen and Western Thought*, IPHQ, X-1,(1970) 501-541; *Zen and Nietzsche*, EB, VI-2, (1973) 14-32; *Vacío es totalidad*, en: Pasos 63 (traducido de EB, Vol. XI n. 2, oct. 1978, 132-136; *Hisamatsu's Philosophy of Awakening*, EB, XIV (1981) 16-42; *Nishitani Keiji: "Shukyo to wa nanika" o yonde* (Leyendo: "¿Qué es Religión?" de Keiji Nishitani), TK, 483, 83-104; *Zen and Western Thought*, ed. de William R. La Fleur, University of Hawai Press, Honolulu, 1985; *The Problem of Time in Heidegger and Dogen*, en el volumen "Being and Truth. Essays in Honour of John Macquarrie", SCM Press, London 1986; *Dios y la Nada Absoluta*, ponencia en el simposio cristiano-budista de la Universidad "Sofía", Tokio, 28 de Julio de 1987; prefacio a la edición castellana y la Introducción: *La naturaleza de Buda según*

Dogen, del libro "Dogen, La naturaleza de Buda (Shobogenzo)", Obelisco, Barcelona 1989., i-iii; 17-84. En 1990 participó en la segunda conferencia sobre Budismo y Cristianismo de Tiltenberg (Holanda), cuyo tema central fue "Dios y la nada absoluta", y en la que planteó las preguntas: ¿Cuáles son las consecuencias para nuestro compromiso en el mundo de la fe en Dios, del despertar o caer en la cuenta de la nada absoluta, de una visión feminista de Dios y de la nada absoluta?, ¿cómo ve hoy el mundo cristiano a un no cristiano? Título de la conferencia dada en la Universidad Gregoriana de Roma en Marzo de 1994, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1994, 17-27. Traducción castellana en Revista Pasos 52 (1995) 4-9.

2. P. ARUL MARIA AROKIASAMY, S.J., (1936). Nació en Birmania, de padres indios. Jesuita introducido en el Zen por el P. Jesuita alemán Hugo Makibi Enomiya Lassalle. Recibió su reconocimiento como maestro Zen de Yamada Koun Roshi, del Sanbo Kyodan de Kamakura, Japón. Es el único Maestro Zen de la India. Desde 1982 enseña Zen en un "ashram" de Madrás. Algunas de sus obras: *Vacío y Plenitud. -Zen de la India en la práctica cristiana-*, San Pablo, Madrid 1995. /*The Way of Zen*, Vidyajyoti Journal 1990. / *Inculturation. The Case of Zen Meditation*, VJTR, 53 (1989) 56-61. / *Why did Bodhidharma Come to the West? Zen Transmission: problems, perils, promise* (MS inglés, introducción. Ed. alemana en: Warum Bodhidharma in den Westen kam?, Ch. Falk Verlag, Seeon 1995. Traducción castellana: *¿Por qué vino el Boddhidharma a Occidente?*, Zendo Betania 1998.

3.- P. JAN VAN BRAGT, CICM. Nació en Bélgica el 26 de mayo de 1928. Después de su ordenación sacerdotal en 1952, amplió estudios en la Universidad de Lovaina. Misionero en Japón. Doctor en filosofía. Trabaja en Japón desde 1961. Desde 1976 era director del Instituto Nanzan de Religión y Cultura en la Universidad Nanzan de Nagoya. Es uno de los principales comentaristas de la Escuela de Kyoto en Occidente. Ha publicado numerosos artículos sobre el diálogo interreligioso en varias revistas japonesas. Entre sus obras: *Nuevo diálogo con el budismo en Japón*, CONCILIUM 181 (1983) 124-132, Cristianda, Madrid. / *Nishitani-sensei to watakushi* (El profesor Nishitani y yo), Nishitani Keiji chosakushu, Geppo (Boletín mensual: OCKN), 6 (1987) 4. Ha traducido al inglés:

Introduction, en Nishitani, K., *Religion and Nothingness*, University of California Press, 1983, xxx-xxxii, donde analiza minuciosamente en diversos escritos el pensamiento de Nishida y, en particular, el concepto de Nada Absoluta como base del topos o lugar donde está la realidad.

4.- P. HEINRICH DUMOULIN, S.J., Nació en el estado de Renania (Alemania) en 1905. Misionero en Japón. Doctor en filosofía y letras por la universidad de Tokio y en teología católica. En 1935 se trasladó al Japón. Profesor de la universidad "Sophia" de Tokio hasta su jubilación en 1976. Dirigió durante muchos años el Instituto para las Religiones del lejano Oriente de esa misma universidad. Sus viajes de estudio le llevaron al Sudeste asiático, a India, Paquistán, Ceilán, Corea, Taiwán, Indonesia. Ha sido invitado a dar conferencias en Europa, sobre todo en Alemania, y es autor de varios libros. Murió en 1990. Entre sus obras: *Encuentro con el Budismo*, Herder, Barcelona 1982.

5.- P. JESÚS GONZÁLEZ V., O.P., Dominicano español. Misionero en Japón. Especialista en filosofía japonesa. Docente del Instituto de Teología "Santo Tomás" de Madrid. Teólogo, japonólogo y ha vivido por más de 20 años en Japón. Especialmente ha investigado a figuras señeras de la Escuela Filosófica de Kyoto; Nishida Kitaro, Hajime, Tanabe... y de autores como Tetsuro Inoue, Shigeki Nishimura, Yukichi Fukuzawa, el patriarca budista Shinran, Banto, Yamagata... Esto, además de traductor de autores literarios como Soseki Natsume y otros. Dentro del ámbito cristiano, para él tan cercano, ha prestado especial atención a la figura de Shusaku Endo y ha hecho estudios comparativos entre cristianismo, budismo y shintoísmo. También ha disertado sobre tomismo y filosofía japonesa. Algunas de sus obras: *Primeras influencias de la filosofía occidental en el pensamiento japonés*, ST 4 (1964) 75-112. / *El problema de Dios en el positivismo japonés moderno*, ST 4 (1964) 463-496. / *Shinran ni yoru Amidabutsu no "jiji" to Thomas Aquinas ni yoru Kami no "ai"* (La misericordia de Amida según Shinran y el amor de Dios según Santo Tomás), SJDK, 21 (1973) 81-90. / *El problema de la salvación según la doctrina del reformador budista Shinran*, ST 16 (1976) 495-522. / *Las fuentes de la espiritualidad religiosa japonesa*, TE 18 (1974) 339-362. / *Concepto de "Civilización japonesa moderna"*, según Yukichi Fukuzawa, PHS 8

(1973) 105-116./ *Influencia del tomismo en el pensamiento japonés moderno*, ST 31 (1991) 300-329./ *El conocimiento de Dios en algunos maestros del pensamiento japonés moderno*, TE 35 (1991) 515-531./ *Historia de la Filosofía Japonesa*, Tecnos, Madrid 2000.

6.-P. HUGO MAKIBI ENOMIYA-LASSALLE, S.J., AI UN KEN (Amor-Nube-Casa), nombre puesto por LLAMADA KOUN ROSHI, MAESTRO ZEN. Nació el 11 de noviembre de 1898 en Externbrock, Westfalia (Alemania). Estudió filosofía en el colegio ignaciano de Valkenburg (Holanda) y en Stonyhorst (Inglaterra) de 1921 a 1924. Estudió teología de 1924 a 1928 en Vlakenburg y en Heythrop-College, junto a Oxford. El 28 de agosto de 1927 fue ordenado sacerdote. Misionero en Japón desde 1929. De 1935 a 1949 fue el superior de la misión de los jesuitas en Japón. Resultó herido por la bomba atómica el 6 de agosto de 1945, y desde entonces sufrió las consecuencias de las radiaciones. Promovió la construcción de un templo por la paz mundial en Hiroshima, el cual se bendijo el 6 de agosto de 1954. En 1962 acompañó al obispo de Hiroshima al Concilio Vaticano II celebrado en Roma, en calidad de secretario. Una relevancia especial tuvo en la vida del padre Lassalle el encuentro con la meditación Zen. En 1943 participó por primera vez en un retiro de siete días, en el templo de Eimyo de Tswano, en la provincia de Simane. Ya en los años de guerra empezó a dedicarse intensivamente al estudio del Zen, habiendo practicado con uno de los maestros Zen más notables, Daiun Sogaku Harada Roshi. El padre Lassalle descubrió el Zen para los cristianos. Ningún otro misionero en Japón tiene una experiencia práctica del Zen tan intensa como él. Al principio practicó Zen exclusivamente para sí mismo, y sólo posteriormente le vino la idea de enseñar a otros esta práctica. Después de más de treinta años de práctica, recibió permiso de su maestro Yamada Koun, para enseñar el Zen a otras personas. Había estado buscando la clave de acceso al alma nipona y la había encontrado en el Zen. Cuanto más se dedicaba a la práctica del Zen para encontrar el acceso al alma de Japón, tanto más experimentaba que el Zen podía ser una ayuda para su vida de fe como religioso católico que era. A este respecto, el padre Lassalle dice: "En el Zen el alma va al encuentro de Dios hasta el límite de sus posibilidades". En estas palabras sencillas se manifiesta la serenidad y falta de pretensiones que se adquiere en el Zen. En 1968 siendo miembro del recién creado "Instituto de las

Religiones Orientales” de la Universidad de Sophia, empezó a dar los primeros cursos de Zen o “Sesshin” en Alemania. En España los dio desde 1976 a 1985.

También ejercía como maestro Zen en el propio Japón. En 1960 construyó una pequeña casa de retiro Zen; “Shinmeikutsu”, en las afueras de Hiroshima. Y en 1969 inauguró otro centro Zen “Akikawa-Shinmeikutsu” (Cueva de la Oscuridad Divina) en Hinohara-Mura, en las afueras de Tokio (aquí estuve en tres retiros Zen bajo la dirección del P. Klaus Riesenhuber, sj.), el primer centro cristiano de meditación Zen en Japón. El “Zendo” se llama “Cueva de la Oscuridad Divina” porque la luz de la iluminación emerge de la oscuridad misteriosa como un rayo de la nube. El padre Lassalle también estrenó en Alemania el nuevo “Zendo” levantado por los franciscanos de Dietfurt a.d. Altmühl con un “sesshin” (1977). En España en 1988 puso la primera piedra para el Zendo Betania en el valle de Tajuña, junto a Brihuega (Guadalajara). Numerosas publicaciones dan prueba de la experiencia del padre Lassalle en el camino del Zen, así como de su ocupación práctica y reflexión teórica sobre el Zen desde el punto de vista cristiano. Sus obras están muy difundidas y han sido traducidas a varias lenguas. Durante bastantes años la Iglesia Católica puso reparos, por supuestas tendencias heréticas, a su famoso libro *Zen, un camino hacia la propia identidad*. Pero el libro fue absuelto durante el concilio Vaticano II, que, con ayuda del padre Lassalle, había abierto la ventana a Oriente. Los maestros Zen del Japón consideraban al jesuita y maestro Zen Hugo Makibi Enomiya-Lassalle como a un igual. En un gesto de solidaridad con el país al que dedicó muchos años, el padre Lassalle adoptó en 1948 la nacionalidad japonesa. Por sus méritos en pro de la paz y reconciliación, la ciudad de Hiroshima le nombró ciudadano de honor el 1 de abril de 1968. El P. Lassalle falleció en Münster (Alemania) el 7 de Julio de 1990, a la edad de noventa y dos años, siendo trasladadas su cenizas a Japón, pues era su deseo morir allí. Algunas de sus obras: *Hiroshima*, Buenos Aires 1948./ *Zen/Satori e no michi* (Zen o el camino hacia la iluminación), Tokio 1967./ *El Zen entre cristianos*, Herder, Barcelona 1975. / *Zen, un camino hacia la propia identidad*, Mensajero, Bilbao 1975./ *El Zen*, Mensajero, Bilbao 1977./ *El Zen entre cristianos. Meditación Zen y espiritualidad cristiana*, Herder, Barcelona 1975./ *La meditación, camino para la experiencia de Dios*, Sal Terrae, Santander 1981./ ¿Adónde va el hombre?,

Sal Terrae, Santander 1982./ *Zazen y los Ejercicios de San Ignacio*, Paulinas, Madrid 1985./ *Vivir en la nueva conciencia. -Textos escogidos sobre cuestiones de nuestro tiempo-*, 1987. Prólogo al libro de Habito Ruben, *Liberación total*, Paulinas, Madrid 1990./ *Zen y mística cristiana*, Paulinas, Madrid 1991./ Prólogo en el libro: *Yamada Koun, Barrera sin puerta*, Zendo-Betania, Brihuega, Guadalajara 1993, 22-25. Desde 1948 han aparecido más de cien publicaciones de Enomiya-Lassalle en japonés, italiano, francés, holandés, inglés, coreano, sueco, alemán y castellano.

7.- P. ANSELM GRUN, O.S.B., nacido en 1945. Es doctor en teología, benedictino, y desde 1976 prepósito de la Abadía de Münsterschwarzach. Maestro de espiritualidad en la vida moderna, se ha avocado a integrar interdisciplinariamente el trabajo pastoral y los últimos avances en la psicología. Ha realizado numerosas publicaciones, entre otras *Bilder von Seelsorge* ("Semblanzas del pastor de almas", 1992)/ En Editorial Narcea, Madrid, *La mitad de la vida como tarea espiritual. La crisis de los 40-50 años.-, / Nuestras propias sombras. -Tentaciones. Complejos. Limitaciones-*, 1991. / *La oración como encuentro*, 1997. / *Buscar a Jesús en lo cotidiano. Ejercicios en la vida diaria./ Su amor sobre nosotros. Reflexiones orantes para todos los días.* 2001. / *La salud como tarea espiritual. Actitudes para encontrar un nuevo gusto por la vida*, 2001. / *Si aceptas perdonarte, perdonarás*, 2001. / *Una espiritualidad desde abajo. El diálogo con Dios desde el fondo de la persona*, 2002. / *Transformación. -Una dimensión olvidada de la vida espiritual-*. Lumen, Buenos Aires 1997. / *Portarse bien con uno mismo, Sígueme*, Salamanca 1997./ *Cómo estar en armonía consigo mismo.-Caminos espirituales hacia el espacio interior-*, VD, Estella 1997./ *La sabiduría de los padres del desierto*, Sígueme, Salamanca 2000 y en Col. Nueva Alianza Minor 3, misma editorial, 2001./ *Cincuenta ángeles para comenzar el año*, Salamanca 2001, y otros más.

8.- RUBEN L. F. HABITO. Nace en 1947 en Filipinas. Entra con los jesuitas y después de los veinte años parte para Japón donde pasa otros veinte años. Fue misionero en Japón. Se inicia en el Zen (1971) con el pionero jesuita Hugo Enomiya Lassalle. Adquiere el doctorado en filosofía budista por la prestigiosa Universidad de Tokyo (1978). Practicó el Zen bajo la dirección de Yamada Koun

Roshi y fue nombrado maestro Zen en 1988. Fue maestro en la Universidad Sofía de los jesuitas de Tokio. Sale de la Compañía y ahora vive con su esposa y sus dos hijos en EE.UU. Actualmente es profesor de Religiones Universales y Espiritualidad en la Perkins School of Theology de la Southern Methodist University y profesor residente del Maria Kannon Zen Center de Dallas, Texas, EE.UU. Entre sus publicaciones se incluyen: *No Longer Buddhist nor Christian*, *Buddhist Christian Studies* 10 (1990) 231-237./ *Towards a Global Spirituality: Buddhist and Christian Contributions*, en *ZBT: Annual Report of the Kyoto Zen Symposium* 8 (1990) 112-123./ *Liberación total. -Espiritualidad Zen y la dimensión social-*, Paulinas, Madrid 1990./ *Christian Zen Self-Critique*, en *BCS* 12 (1992) 157-178./ *Christian Love Meets Buddhist Wisdom: Towards a Mystico-Prophetic Spirituality* (en prensa), originalmente presentado como una Conferencia Henry Luce en la "Graduate Theological Union", Berkeley, California, en febrero de 1993./ *El aliento curativo. -Espiritualidad Zen para una tierra herida-*, San Pablo, Madrid 1994./ *María Kannon Zen*, Texto mecanografiado, sin fecha. Además de otros diez libros en japonés.

9.- P. WILLIGIS JAGER, O.S.B., Nace en 1925 en Alemania. Benedictino y maestro Zen (Ko-un Roshi) de la escuela Sanbo-Kyodan, en Kamakura, Japón. Es uno de los guías espirituales más importantes de nuestro tiempo. En 1972 conoció en Munich al maestro Zen japonés Yamada Koun Roshi. Estando cerca de los cincuenta años de edad pide ser enviado a una nueva fundación en Japón. Durante medio año vivió en una ermita budista como ermitaño y recibió una formación sólida en el Zen durante doce años, seis de los cuales en el Japón. A partir del año 1981 comenzó a enseñar en Europa y, después de otros once años, recibió finalmente el nombramiento pleno como Maestro Zen. Después de los seis años en el Japón es autorizado a formar, a su vez, a Maestros Zen. Nos dice: "Mi estancia de seis años en el Japón me ha hecho ver que el enfoque oriental se convertirá en el gran desafío de la cristiandad de este siglo, sobre todo teniendo en cuenta que se aproxima mucho más al proceso de la evolución y, por ello, más a la cosmovisión actual. Este siglo será el siglo de la mística y de la metafísica y, a lo mejor, este libro puede sentar las bases para una discusión futura" (*La ola*, 221). "En Japón no dejé nunca de interesarme por la mística cristiana. Me resultó fascinante descubrir que

el Zen contenía los mismos elementos estructurales que la mística cristiana y que también las dificultades y experiencias eran en gran medida muy parecidas" (op. cit., 145). Desde 1983 hasta el año 2000 dirigió la casa de San Benito de la abadía de Münsterschwarzach, en Würzburg, Alemania, donde sigue dando cursos de Contemplación y de Zen. También da cursos en España, país que visita regularmente y en muchos países europeos y en EE.UU. Su gran deseo consiste en recuperar la olvidada tradición mística cristiana: la oración sin objeto. Publicaciones: *La oración contemplativa. -Una introducción según San Juan de la Cruz-*, Obelisco, Barcelona 2000. / *Encontrar a Dios hoy a través de la Contemplación*, Narcea, Madrid 1991. / *La mística, ¿huida del mundo o responsabilidad con respecto al mundo?*, CONCILIUM 254 (1994) 657-671. / *En busca de la verdad. -Caminos - Esperanzas - Soluciones-*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999. / *En busca del sentido de la vida. -El camino hacia la profundidad de nuestro ser-*. Narcea 2002. / *La ola es el mar. -Espiritualidad Mística-*, Desclée de Brouwer 2002. Y otras obras.

10.- P. WILLIAM JOHNSTON, S.J. Nació en Belfast el 30 de Julio de 1925. Estudió en Liverpool y en la Universidad Nacional de Irlanda. Se unió a la orden de los jesuitas y en 1951 se trasladó a Japón, lugar donde reside desde entonces. Misionero en Japón. Ordenado sacerdote el 24 de Marzo de 1957. Doctor en Teología mística por la Universidad de Sofía (Tokio), ha realizado estudios específicos sobre el budismo, participando activamente en el diálogo entre budismo Zen y el cristianismo. Actualmente vive en Tokio donde imparte clases de meditación en una comunidad jesuita. Ha sido catedrático de Estudios sobre Religión y director del Instituto de Religiones Orientales de la Universidad de Sofía. Asimismo ha ofrecido diversas conferencias sobre el misticismo Este-Oeste en Europa, Estados Unidos y Australia. Algunos de sus escritos: *The Mysticism of "The Cloud of Unknowing"* (El misticismo de "La nube del no-saber") (escrito hace más de treinta años). En Ediciones Paulinas: *La música callada. -La ciencia de la meditación-*, 1988, *El ciervo vulnerado. -El misticismo cristiano hoy-*, 1992, *El ojo interior del amor. -Misticismo y religión-*, 1987, Introducción a la edición inglesa de: Anónimo Inglés S. XIV, *La nube del no-saber y el libro de la orientación particular*, 1991, *Cartas a contemplativos*, 1991. / *Teología Mística. -La ciencia del amor-*, Herder, Barcelona 1997. / *Enamorarse de Dios. -Práctica de la oración cristiana-*, Herder, Barcelona 1998. Y otras obras.

11.- P. KADOWAKI KAKICHI, S.J. Nacido en Hokkaido (Japón) el 6 de Enero de 1926. Estudió en la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma (Filosofía), la Fordham University, Nueva York (Psicología) y en la Universidad de Regensburg (investigaciones sobre Meister Eckhart). Ordenado sacerdote 18 de Marzo de 1960. Obtuvo el doctorado en la Gregoriana. Es profesor de filosofía en la Universidad Sophia, en Tokio; ha sido director del Instituto de Religiones Orientales. *El se ha dedicado a la promoción del diálogo interreligioso y en sus escritos hay un documentado estudio en que contrasta los modos del conocimiento en el Zen-Budismo y en la doctrina tomista* (González V. J., *Historia de la Filosofía Japonesa*, 446). Algunas de sus obras: *Ways of Knowing -A Buddhist-Thomist Dialogue*, en IPQ (1966), 574-595. Mismo título en JMB XXIII (1969), 467-474, 515-522, 612-619. / *El Zen y la Biblia*, Paulinas, Madrid 1980. En japonés: *Koan to seisho no midoku. -Kirisutosha no sazen taiken-*, (Koan y lectura corporal de la Biblia. -La experiencia del Zen de un cristiano-). Shujun, Tokio 1988. / *The Satori of Buddhism and the God experience of Christianity*, Iwanami, Tokio 1991. / *Michi no keijijogaku* (Metafísica del Camino), Iwanami, Tokio 1992. *Hace un estudio del profundo significado que encierra el tradicional término de "Camino" en su triple dimensión, a saber: vivencial, metaética y teológica, con su realización en el poeta Basho, en el patriarca budista Dogen y en Jesús de Nazaret, respectivamente* (González V. J., *Historia de la Filosofía Japonesa*, Op. cit., 447-448). / *Budismo*, en: Karotemprel S., (dir.), *Seguir a Cristo en la misión. -Manual de misionología-*, Verbo Divino, Estella 1998, 248-257. Y algunas otras en japonés.

12.- P. THOMAS KEATING, O.C.S.O. Monje cisterciense americano. Nacido en Nueva York en 1923. Fue superior del monasterio de san Benito en Snowmass, Colorado, y en 1961 abad de la Abadía de San José en Spencer (Massachusetts). Es uno de los principales maestros de oración contemplativa en el mundo cristiano y es fundador del movimiento Oración Centrante. El padre Keating reside actualmente en el Monasterio de San Benito en Snowmass (Colorado), donde colabora con *Contemplative Outreach* (Alcance Contemplativo), una organización que alienta la oración contemplativa. Ha sido presidente del Diálogo Monástico Interreligioso, que promueve intercambios entre monjes y monjas de las distintas religiones del mundo. Es también miembro del Comité Interna-

cional del Consejo Mundial para la Paz, que impulsa el diálogo y la colaboración entre las religiones, y de la Conferencia Interreligiosa de Snowmass, constituida por guías espirituales de distintas religiones que se reúnen cada año para compartir experiencias espirituales en las distintas tradiciones religiosas. Ha dado conferencias en muchos países y participado en encuentros contemplativos de otras religiones. Es autor de varios best-sellers sobre tradición contemplativa, entre ellos *Open Mind Open Heart*, *The Mystery of Christ*, *Invitation to Love* e *Intimidad con Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997, y otras obras en la misma editorial: *El Reino de Dios es como... Reflexiones sobre las parábolas y los dichos de Jesús*, 1997./ *Intimidad con Dios*, 1997./ *La condición humana. -Contemplación y cambio-*, 2001./ *Crisis de fe, crisis de amor*, 2001. Y otras obras en inglés.

13.- P. JESÚS LÓPEZ-GAY, S.J., jesuita español. Nació el 24 de Marzo de 1929. Fue misionero en Japón. Ordenado sacerdote el 18 de Marzo de 1960. Decano de la Facultad de Misionología en la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Escribió entre otras obras: *La primera Biblioteca de los jesuitas en Japón*, MN 15 (1959-1960) 142-172, Universidad Sofía, Tokio./ *La mística del budismo. -Los monjes no cristianos del Oriente-*, B.A.C., Madrid 1974./ *The Priests Missionary Responsibility* (La responsabilidad misionera de los sacerdotes), *The JMB* XXX/9 (1976) 507-512. (Originalmente aparecido en *Omnis Terra* (Roma) 1976, 209-214).

14.- P. JUAN MASIA CLAVEL, S.J. Nació en Murcia, España el 14 de Marzo de 1941. Misionero en Japón. Profesor de Antropología y Bioética en la Universidad Pontificia Comillas (desde 1989) y en la Universidad de Sofía, de Tokio, profesor de Filosofía y Teología (desde 1972), ciudad en la que reside desde 1966. Ordenado sacerdote el 24 de Marzo de 1973. Director del Departamento de Bioética del Instituto de Ciencias de la Vida de la misma Universidad de 1978 a 1988. Asesor teológico de la Asociación de Médicos católicos de Japón de 1983 a 1987. Es especialista en el diálogo intercultural e interreligioso. Colaborador en el Instituto interreligioso de la Fundación Niwano para Estudios sobre la Paz. Ha publicado varios libros en japonés sobre Filosofía: *La búsqueda de la verdad* (1979) y *La limitación de la Filosofía. Curso de Filosofía antropológica*

(1987), *Antropología* (El problema del hombre y la pregunta por Dios (1975) (en japonés: Ningen no mondai to kami e no toi) Sophia University, Tokyo, y *Encuentro con Jesús* (1977) (en japonés: Yesu to no deai), Shinkyoo, Tokyo): ambos en coautoría con J. G. Caffarena. Junto con A. Takahashi, *Kiboo no fukuin* (El evangelio de la esperanza), Akashi, Tokyo 1981, *El lenguaje y el hombre*, en Castañeda J.F., Inoue H., y otros, *Ser humano. -Antropología Filosófica en el encuentro Oriente-Occidente-*, Sígueme, Salamanca 1984, 61-72 ("Ningengaku" en japonés). *Moral* (Anatomía de la moral (1984)) y *Bioética* (Estudios de Bioética (1983), *El futuro de la vida* (1986)), así como la traducción de la obra de Unamuno, y numerosos libros en japonés sobre filosofía, teología y ética. En lengua española ha publicado entre otros: *El idioma japonés y la filosofía según Watsuji Tetsuro*, en *Pensamiento* 27 (1971) 59-81, *La pregunta metafísica en la obra de Unamuno* (1978), *Estudios Hispano-Japoneses* (1987), *A orillas del Yaboc: entre la gracia y la des-gracia*, en *Sal Terrae* 77/5 (1989) 369-376, *Perdonarse a sí mismo y dejarse perdonar*, en *Sal Terrae* 11, (1990), *El arte de no exagerar. Caminos orientales de lucidez hacia la verdad*, en *Sal Terrae* 80/5 (1992), 399-406, M. Fraijó y J. Masiá (eds.) *Cristianismo e Ilustración. -Homenaje a J. Gómez Caffarena-*. *De la antropología crítica a la ontología esperanzada* (57-71), Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1995. *Buda y los budistas*, Fundación Santa María, Madrid 1996, *Tres religiones orientales del camino*, Fundación Santa María, Madrid 1996, *Budistas y Cristianos. -Más allá del diálogo-*, Sal Terrae, Cantabria (1997), *El animal vulnerable: Invitación a la Filosofía de lo Humano*, Publicaciones de la UPCo, Madrid 1997. En este libro se muestra la doble influencia, por una parte de la filosofía española (Unamuno, Ortega, Zubiri, Laín, son sus maestros) y por la otra de las aportaciones de la tradición budista, que conoce perfectamente./ *Aprender de Oriente: lo cotidiano, lo lento y lo callado*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1988./ *14 Aprendizajes vitales*, De Carlos Alemany (Ed.), Desclée de Brouwer, Bilbao 1998./ *Lecturas de P. Ricoeur* (1998)./ *Para ser uno mismo. -De la opacidad a la transparencia-*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999./ *Respirar y caminar. -Ejercicios espirituales en reposo-*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001. Ha traducido al español junto con el P. Anselmo Mataix, S.J., -también español-: *Nakamura Mitsuo: Novela japonesa contemporánea*, 1926-1968, Tokio 1970.

15.- P. THOMAS MERTON JENKINS, O.C.S.O. (Francia 1915-Bangkok 1968). Monje trapense, ya en vida, pero sobre todo a partir de su muerte, se ha convertido en uno de los maestros espirituales del siglo XX. Él fue una importante figura religiosa y social de la edad posmoderna. Es uno de los más formidables críticos sociales y líderes espirituales de América. La profunda tradición monástica y contemplativa resuena en sus escritos con un lenguaje cercano a la sensibilidad actual. El doctor Suzuki tenía la impresión de que Thomas Merton era uno de los pocos occidentales que de verdad entendía lo que realmente era el Zen (Hno. Patrick Hart, OCSO., en: *Merton T., Diario de Asia. Presentación Preliminar*, Op. cit., 31). Obras: *El Pan vivo*, Rialp, Madrid 1963. / *Acción y Contemplación*, Kairós, Barcelona 1982. / *Dirección y contemplación. -Dirección espiritual y meditación y ¿Qué es contemplación?-*, Atenas, Madrid 1986. / *El Zen y los pájaros del deseo*, Kairós, Barcelona 1994. / *El camino monástico*, Verbo Divino, Estella 199. / *A Christian Looks at Zen. -Introduction- of JOHN C.H. WU, THE GOLDEN AGE OF ZEN*, An Image Book, Published by Doubleday, New York 1996, Introduction. En español: Una visión cristiana del Zen. En Merton T., *El Zen y los pájaros del deseo*, Kairós, Barcelona 1994, 49-78. / *Reflexiones sobre oriente. -La filosofía oriental a la luz del misticismo occidental-*, Oniro, Barcelona 1997. *La oración contemplativa*, PPC, Madrid 1998. / *Diario de Asia*, Trotta, Madrid 2000. / *Místicos y Maestros Zen. -Ensayos sobre misticismo oriental y occidental-*, Lumen, Buenos Aires 2001. / *Diario de un ermitaño, -Un voto de conversación. Diarios 1964-1965-*, Lumen, Buenos Aires 1998. / *El camino de Chuang Tzu*, (también en Ed. Debate, Madrid 1999). / *Pan en el desierto. / El hombre nuevo*, Lumen, Buenos Aires 1998. / *Pensamientos en la soledad. / En la Colección El viaje interior*, de la editorial Oniro, Barcelona: *Amar y vivir, Reflexiones sobre Oriente. -La filosofía oriental a la luz del misticismo occidental-, Gandhi y la no-violencia, Leer la Biblia, Dos semanas en Alaska, Diarios (1939-1960), / Nuevas semillas de contemplación*, Sal Terrae, Santander 2003. / Y sobre Merton: Fernando Beltrán Llavador, *La contemplación en la acción: Thomas Merton*, San Pablo, Madrid 1996. / Idem., *Thomas Merton y la identidad del hombre nuevo*, en: López-Baralt Luce y Piera Lorenzo., *El sol a medianoche. -La experiencia contemplativa: tradición y actualidad-*, Trotta, Madrid 1996, 119-134. / Esther de Waal, *Un viaje de siete días con Thomas Merton*. / Nicki Verploegen

Vandergrift, *Meditando con Thomas Merton*, Lumen, Buenos Aires 1997. / Jim Forest, *Thomas Merton: Vivir con sabiduría*, PPC, Madrid 1997. En 1980 ya se habían visto publicados más de cuarenta libros en prosa, once libros de poesía, cerca de quinientos artículos, y numerosas traducciones del latín, del francés y del español.

16.- P. ADOLFO NICOLÁS., S.J. Nació el 29 de Abril de 1936. Jesuita español, ordenado sacerdote el 17 de Marzo de 1967. Misionero en Japón. Fue superior regional de la provincia japonesa de los jesuitas. Profesor de la Universidad "Sofía", Tokyo (Japón). Escribió: *Imágenes no occidentales de Dios*, *SALT* 79/5 (1991), 403-412.

17.- P. AGUSTIN ICHIRO OKUMURA, O.C.D. Nació en Japón el 16 de Abril de 1923, en el seno de una familia budista practicante. Sacerdote carmelita japonés. Licenciado en Derecho por la Universidad de Tokio en 1947. Tras una breve experiencia de la vida religiosa en el budismo se convierte al catolicismo a los 25 años de edad. En 1951 se licencia en Letras, en la misma Universidad de Tokio, e ingresa en la Orden carmelitana, haciendo su noviciado en Francia. Prosigue los estudios teológicos en el Teresianum de Roma, donde se ordena de sacerdote el 27 de Octubre de 1957 y dos años después obtiene la Licenciatura en Teología. De regreso al Japón, elabora su tesis doctoral, que defiende en la Facultad Teológica de Angers (Francia) en 1959. Desde 1976 es rector del Colegio Seibo Gakuin de Kyoto, Japón. Fue superior regional de la provincia carmelitana de Japón, desde 1987. Desde 1979 ha servido como consultor para el Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso. En 1992 llegó a ser miembro de la Comisión Internacional de Reflexión Teológica Espiritual Carmelitana. Él es también miembro de la Comisión para el Diálogo Interreligioso de la Conferencia Episcopal Japonesa, y del Coloquio Zen-Cristiano. Por su cultura oriental y por su pertenencia a la Orden contemplativa del Carmelo, el P. Okumura está en inmejorables condiciones para hablarnos de la oración desde la espiritualidad Zen y desde lo más hondo de la existencia cristiana y moderna (N.del T. Manuel Ordóñez). Casi todos sus trabajos y estudios son en relación a la oración, meditación y diálogo interreligioso, especialmente el diálogo entre Zen y cristianismo. Alguno de sus escritos: *El placer*

de orar. -Encanto del alma japonesa- (original japonés: Inori -oración-), Monte Carmelo-Burgos 1990. Se ha editado en japonés por más de 15 años, y se ha traducido y publicado en seis lenguas: francés, español, italiano, alemán, holandés y coreano. En inglés lleva como título: *Awakening to Prayer*, ILS Publications, Institute of Carmelite Studies, Washington 1994. Entre otros trabajos se incluye: *With Our Lord: The Way of the Cross, Fragments, Theology Notes, Daily Prayer, A Method for Deep Appreciation of the Bible*, "Le Zen, dépassement, présence et liberté" (Carmel, 1979), y otros muchos artículos en revistas religiosas en varias lenguas.

18.- P. SEBASTIAN PAINADATH., S.J. Nació en Kerala, India, el año 1942. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1966 y obtuvo el doctorado en Teología por la Universidad de Tubinga en 1978. En 1987 fundó Sameeksha, Centro de Espiritualidad India, en Kalady, India, donde dirige regularmente cursos de espiritualidad cristiana india y diálogo interreligioso. Enseña teología de las religiones en las Facultades de Pune y Delhi. Todos los años organiza seminarios de espiritualidad en Alemania. Entre sus publicaciones se incluyen *Dynamics of Prayer* (Bangalore 1980) y *Jesu Vyaktiyum Saktiyum (Towards an Indian Christology; Kottayam 1992).* / *Los ashrams, un movimiento de integración espiritual*, en CONCILIUM 254 (1994) 641-655.

19.- P. RAIMON PANIKKAR., es un místico-filósofo-teólogo católico. De madre católica española y de padre hindú de la India. Sacerdote español. Doctor en Filosofía (Madrid), Ciencias (Madrid) y Teología (Roma. Dejó Europa en 1954 para ir a la India, donde fue investigador en las universidades de Mysore y Varanasi. En 1966 fue nombrado profesor de la Universidad de Harvard y durante dos décadas dividió su tiempo entre la India y Estados Unidos. Ordenado sacerdote en 1971. Ha dedicado su vida al ejercicio de su ministerio, especialmente entre intelectuales, y a la actividad académica como profesor de Estudios Religiosos; actualmente es profesor emérito de la Universidad de California. Vive ahora entregado a la contemplación en el retiro de una pequeña aldea del Prepirineo, con viajes ocasionales a la India y otros países del mundo. Es autor de más de cuarenta libros en diversos idiomas, entre los cuales cabe destacar: *Algunos aspectos de la espiritualidad hindú*, en: L. Sala Balust y B. Jiménez Duque (eds.), Historia

de la espiritualidad, Flors, Barcelona 1969, 433-542. / *The Hindu Ecclesial Consciousness: Some Ecclesiological Reflections*, en Jeevadhara 21 (1974) 199-205. / *Culto y secularización*, Marova, Madrid 1979). / *Dios en las religiones*, en Misión Abierta 10 (1985), *La Trinidad y la experiencia religiosa*, Obelisco, Barcelona 1989). / *Sobre el diálogo intercultural*, San Esteban, Salamanca 1990). / *El diálogo interreligioso*, Darek-Nyumba, Madrid 1992). / *Elogio de la sencillez*, Verbo Divino, Estella 1993). / *La nueva inocencia*, Verbo Divino, Estella 1993. / *Paz y desarme cultural*, Sal Terrae, Santander 1993. / *The Cosmotheandric Experience*, Orbis, Maryknoll 1993, *Myth, Faith and Hermeneutics*, ATC, Bangalore 1979 y 1994. / *The Vedic Experience* (1977), MBD, Delhi 1994. / *El Cristo desconocido del Hinduismo*, Madrid 1994. / *La meditación transformadora*. Prólogo del libro: Habito R., El aliento curativo. -Espiritualidad Zen para una tierra herida-, San Pablo Madrid 1994. / *Ecosofía*, San Pablo, Madrid 1994. / *La experiencia de Dios*, PPC, Madrid 1994. / *Pensamiento científico y pensamiento cristiano*, Sal Terrae, Santander 1994. / *La religión del futuro*, en M. Fraijó (ed.) *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid 1994, 733-753. *Invisible Harmony*, Fortress, Minneápolis 1995. / *Il daimón della politica*, EDB, Bolonia 1995. / *Peregrinación al Kailasa y Manasasaras*, en CONCILIUM 266 (1996) 663-670. / *La experiencia filosófica de la India*, Etnos, Madrid 1996. / *El problema de la justicia en el diálogo hindú-cristiano*. Y debate, AA.VV., Religiones de la tierra y sacralidad del pobre. -Aportación al diálogo interreligioso-, Sal Terrae, Santander 1997, 107-134. / *El fragmento y la parte. Una reflexión índica*, en CONCILIUM 271 (1997) 511-519. / *El silencio del Buddha. -Una introducción al ateísmo religioso-* (Según el autor: "Pertenece a la categoría de las llamadas teologías de la liberación"), Siruela, Madrid 1997 (Contiene una amplia bibliografía de 138 páginas). / *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, Jaca Book, Milano, 2000.

20.- P. JOSÉ EDUARDO PÉREZ VALERA, S.J. Nacido en México el 21 de Marzo de 1935. Misionero en Japón por más de 35 años. Licenciado en Filosofía por el Instituto Libre de Filosofía, de México, D.F.; Licenciado en Teología por la Universidad Sophia, de Tokio, Japón. Ordenado sacerdote el 18 de Marzo de 1966, doctor en Filosofía por el Berchmanskolleg de Pullach (Munich), Alemania; Profesor Titular de Filosofía en la Universidad Sophia, de

Tokio; Profesor invitado (Lonergan Fellow) en la Facultad de Filosofía del Boston College, U.S.A. El Padre Pérez Valera es especialista en el P. Bernard Lonergan, S.J. Tiene varias obras en español y japonés. Entre ellas: *El método congnotivo en Bernard Lonergan*, Universidad Iberoamericana y Librería Parroquial de Clavería, S.A. de C.V., México, sin fecha. Su libro más reciente en español: *Ejercicios Espirituales y Lectio Divina*, México.

21.- P. ALOYSIUS PIERIS, S.J. Nació en 1934 en Sri Lanka. Es fundador y director de "Tulana", centro cristiano-budista para la investigación y el diálogo interreligioso, establecido en un suburbio de Colombo. Especialista en indología y budología. Trabaja actualmente en un amplio proyecto de investigación sobre la literatura filosófica medieval pali (budista). Es autor de numerosos artículos sobre "contextualización" de la teología en Asia. Dirige la revista "Dialogue" publicada por el Instituto Ecuménico de Colombo. Actualmente es profesor de religiones y filosofías asiáticas en el Instituto de Pastoral de Manila (EAPI). Entre sus obras: *El rostro asiático de Cristo. -Notas para una teología asiática de la liberación-*, Sígueme, Salamanca 1991.

22.- P. YVES RAGUIN, S.J. Jesuita francés. Dirigió por más de veinte años el Instituto Ricci de Estudios Chinos en Taiwan. Especialista en chino, es también muy conocido por sus obras de espiritualidad en las que la experiencia cristiana de la meditación se enriquece con el contacto de las religiones del Extremo Oriente. Recientemente falleció. Algunas de sus obras: En la editorial Narcea: *Caminos de contemplación*, 1985/ *Espíritu, hombre, mundo*, 1979. / *Atención a Dios*, 1979./ *La profundidad de Dios*, 1982./ *El libro de María*, 1985./ *Maestro y Discípulo. El acompañamiento espiritual*, 1986.

23.-P. KLAUS RIESENHUBER, S.J. Nació el 29 de Julio de 1938 en Frankfurt am Main, Alemania. Estudios de Filosofía en St. Georgen, Frankfurt, 1957-58; Estudios de Filosofía en Berchmanskolleg Pullach, 1960-62; Estudios de Filosofía en la Universidad de Munich, 1962-67; Estudios de cultura japonesa, Kamakura, Japón, 1967-69; Estudios de Teología, Universidad Sophia, 1969-72. Ordenado sacerdote jesuita el 13 de Marzo de 1971. Misionero en Japón. Maestría en Teología en 1972; Dr. en

Teología en 1989. Nombramientos: Conferencista en Filosofía, Universidad Sofía en 1969; Profesor Asistente, 1974; Director del Instituto de Pensamiento Medieval, Universidad Sophia, 1974; Profesor, 1981; Maestro Zen. Director del Zen-Hall Shinmeikutsu, Tokio, 1990; Profesor Invitado, Universidad de Tokio; Universidad de Kyushu; Universidad de Tohoku; Japanese Broadcast University; Universidad Keio; Universidad Waseda; Universidad Metropolitana de Tokio. Notable especialista en estudios sobre el pensamiento de Nishida. Llega a la conclusión de que “la filosofía nishidiana fue influida por los sentimientos y circunstancias políticas del Japón de entonces. Sin embargo, trató de evitar que se abusara de su filosofía con fines directamente políticos” (Nishida Kitaro, en Kindai, 440. Citado por González Valles J., *Historia de la Filosofía Japonesa*, Tecnos, Madrid 2002, reimp., 324. Entre sus obras: *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten; Existenzerfahrung und Religion; Historia de la Filosofía Antigua y Medieval* (en japonés); *Libertad y Trascendencia en la Edad Media* (en japonés); *Fuentes de las Corrientes del Pensamiento Medieval* (en japonés); *Historia del Pensamiento Medieval* (en japonés); Editor y co-autor de 56 libros como miembro de las siguientes sociedades japonesas: Sociedad Japonesa de Estudios Medievales; Sociedad Japonesa de Filosofía; Japanese Fichte Society, y otras cinco asociaciones japonesas de filosofía. Otras obras: *Nishida Kitaro*, en KTSJ, ed. por Nakamura, Hajime-Takeda, Kioko/Tokio 1982, 440./ *Junsui Keiken: Aristóteles, Nishida Kitaro, Pseudo-Dionisius to no Taiwa*, (La experiencia pura: Diálogo entre Aristóteles, Nishida Kitaro y el Pseudo-Dionisio., KK 51 (1987)25-43./ *Hitaiteki Meiso no Rikai no tame ni*, (Hacia una comprensión de la meditación Zen), KK 54 (1988), 1-22, Sociedad Teológica de la Universidad de Sofía de Tokio. En el mismo número en inglés: un sumario: *Towards an Understanding of Zen Meditation*, i-iv. Co-editor de *Nishida Kitaro Collected Works*, 22 vols. en japonés; in progress. Y otros artículos en japonés en la revista católica “Katei no tomo” (El amigo del hogar) de los Hermanos Paulinos de Japón. Dirige retiros Zen (Sesshin) en “Akikawa Shinmeikutsu” (La Cueva de la Oscuridad Divina), en Hinohara-Mura, en las afueras de Tokio. En 2003 recibió el premio cultural japonés de la UNESCO a la mejor traducción y publicación, al título: *Colección de documentos originales del pensamiento medieval*, siendo coordinador de la obra como

director del Instituto de Investigaciones del Pensamiento Medieval de la Universidad Sofía de Tokio.

24.- P. JOSÉ SANDOVAL IÑIGUEZ, M.G., Nació en 1936, en Yahualica, Jal., México. En 1953 ingresó al Seminario de Misiones de los Misioneros de Guadalupe, donde cursó Humanidades y Filosofía; la Teología la estudió en Bamberg, Alemania. A su regreso a México fue ordenado sacerdote en 1967. Misionero en Corea del Sur desde esa fecha. Estudió en Roma una licenciatura en Pastoral de la Salud. Alguno de sus escritos: *Budismo y Cristianismo ante el dolor. -Disertación para la licenciatura en Teología Pastoral de la Salud-*, Pontificia Facultad Teológica Teresianum e Istituto Internazionale di Teologia Pastorale Sanitaria Camillianum, Roma 1988, editado en Impre-Jal, Guadalajara (1999).

25.- HNA. ANA MARÍA SCHLUTER RODES., KIUN AN ("Ermita de la Nube Radiante", nombre Zen puesto por Yamada Koun), MAESTRA ZEN, que pertenece a la escuela Zen "Sanbo Kyodan" "Asociación donde se enseñan los tres Tesoros", y que es básicamente de la línea Soto de Japón. Nació en Barcelona en 1935. Misionera en Japón, religiosa católica de la comunidad ecúmenica de Betania con sede en Holanda. Doctora en Filosofía. Ya en 1975 entró en contacto con el Zen, bajo la guía de H.M. Enomiya-Lassalle, s.j., que en 1979 la presentó al Maestro Yamada Koun Roshi. De éste recibió la formación que la hizo acceder, en 1985, al reconocimiento de "Maestra Zen". En los últimos años ha fundado y dirige, en Brihuega (Guadalajara, España), el "Zendo Betania", al que se acude para instruirse y practicar el "Zazen". Toda su vida ha estado dirigida al problema de la sensibilidad profunda del hombre y a cómo despertarla. Orienta y apoya a numerosos grupos Zen en España y con una proyección incipiente hacia Latinoamérica. Algunas de sus obras: Presentación a la edición castellana de: Anónimo Inglés S.XIV, La nube del no-saber y el libro de la orientación particular, Paulinas, Madrid 1991./ San Juan de la Cruz y el Zen, en: San Juan de la Cruz IX (1992), 53-68./ Introducciones a la primera y segunda edición castellana y traductora al castellano de: Yamada Koun, Barrera sin puerta, Zendo-Betania, Guadalajara, 1993./ *La experiencia de lo bello en el Zen*, en Memoria del Instituto Fe y Secularidad 1995-96, Madrid 1996, 53-64./ *El camino del despertar del Zen y la compasión. Y debate*, en: AA.VV., Religiones de la tierra

y sacralidad del pobre. -Aportación al diálogo interreligioso-, Sal Terrae, Santander 1997, 41-64./ Prólogo al libro: Brazier D., Terapia Zen, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997./ *Mística en las religiones orientales comparada con las de nuestra cultura*, en: *Mística oriental y mística cristiana*. -XXII Foro sobre el Hecho Religioso-, Sal Terrae, Cantabria 1998. Y otros.

26.- P. JOSEPH J. SPAE, CICM. Nacido en Lochrist, Bélgica en 1913. Estudió Orientalismo y Budismo en Lovaina y Peiping. En 1939 vino a Japón y se enroló en las universidades Otani y la Imperial de Kioto. Fue misionero en Japón. El Padre Spae obtuvo su doctorado en lenguas del Lejano Oriente y Filosofía por la Universidad de Columbia, Nueva York, con la tesis: *Ito Jinsai, filósofo, educador y sinologista de la Época de Tokugawa*, Monumenta Serica, Monograph XII, Peiping 1948. Desde 1955 fue director en jefe de la revista católica del clero para Japón, "The Japan Missionary Bulletin". El Padre Spae es fundador y director del Instituto de Investigaciones Religiosas "Oriens" en Tokio, Consultor del Secretariado para los No-Cristianos en Roma, y profesor visitante de la Universidad de Columbia. Él es autor de varios libros y numerosos artículos. Entre ellos: *Japanese Religiosity, Oriens Institute for Religious Research*, Tokio 1971.; *Christian Corridors to Japan*, 1968, *Christianity Encounters Japan*, 1968, ambos editados en la misma editorial; *Ito Jinsai, A Philosopher, Educator and Sinologist of the Tokugawa Period*, Monumenta Serica, Monograph Series, Peiping 1948, Paragon Book Reprint Corp., New York 1967, *Neighborhood Associations, A Catholic Way for Japan*, Oriens Institute, 1956, *Catholicism in Japan, International for the Study of Religions*, Tokyo 1964, *Nihonjin no mita Kirisutokyo* (El Cristianismo visto por los japoneses), Oriens Institute, 1968 (en colaboración), *Christians of Japan*, Oriens Institute, 1970, *The Religious Life of Japanese Catholics and Non-Catholics*, JMB XI (1957) 543 ss, *Christians in a Non-Christian Milieu* (Hi kirisutokyo teki shakai ni okeru kirisutosha), JMB XX (1966) 616-624, Oriens, Tokio, y los siguientes artículos son de la misma revista; *The East Asian Christian Conference*, JMB, XXI/1 (1967) 36-41, *Morality Patterns in Transition*, JMB, XXI/9 (1967) 526-533, *Japans Religiosity: methodological aspects*, JMB XXII (1968) 699-709, *Emotions: springs of religiosity*, JMB XXIII (1969) 201-214, *Language, vehicle of religiosity*, JMB XXIII (1969) 551-560, *Japa-*

nese Religiosity: Recent National Trends, JMB, XXIV (1970) 287-296, *Urbanization in Japan: A Challenge to Christianity*, JMB, XXV (1971) 137-147, *Ecumenism in the Seventies: A progress report*, JMB XXV (1971) 231-236, *Man: Philosophical and Theological Themes*, JMB XXV (1971) 315-326, *The Shinto View of Man*, JMB XXV (1971) 479-490, *Buddhist Impressions of Christianity*, JMB XXVI (1972) 448-454, *To Live Christ in Seven Ministries*, JMB XXVI (1972) 514-520, *SODEPAX: The Experiment Continues*, JMB XXVII (1973) 457-460, *Theology and the New Maoist Man*, JMB XXVIII (1974) 471-479, *A Church Open to the New China*, JMB XXIX (1975) 502-506, *The Future of Religion in Japan*, JMB XXX (1976) 494-496, *The Buddhist-Christian Encounter: An encouraging reality*, JMB XXXI (1977) 477-483, *Catechesis, Aestheticism and Intuition*, JMB XXXI (1977) 587-591, Sobre el P. J. Spaes: George L. Olson presenta el libro: *Christianity Encounters Japan*, JMB XXII (1968) 717-718, J. John Hesselink; *Father Spaes "Japanese Religiosity": Presentación y Evaluación*, JMB XXVI (1972) 203-207, y continuación del anterior en Idem, JMB XXVI (1972) 264-268. Y otros artículos.

27.- HNO. DAVID STEINDL-RAST, O.S.B. Nacido en Viena, Austria. El Hermano David se educó en la tradición católica. Estudió arte, antropología y psicología. Se graduó por la Academia de Bellas Artes de Viena y el Instituto Psicológico, y recibió el grado de doctor en Psicología experimental por la Universidad de Viena. En 1953 se asoció al monasterio benedictino recién fundado del Monte Salvador en la región de Finger Lakes de Nueva York. Después de doce años de formación monástica, obtuvo permiso para investigar el budismo zen, lo que hizo bajo la guía de Hakuun Yasutani Roshi, Shunryu Suzuki Roshi, Soen Nakagawa Roshi e Eido Shimano Roshi. En 1968 fue cofundador del Centro de estudios de espiritualidad, que reúne a miembros de los credos hindú, budista y cristiano. Ha dado conferencias por todo el mundo sobre los temas de la renovación contemplativa, el diálogo interreligioso y la paz del mundo. En el presente periodo de su vida, el hermano David pasa cada año unos tres meses viajando y enseñando; el resto del tiempo permanece oculto en una ermita monástica. Es autor de *A Listening Heart* y de *Gratefulness, the Heart of Prayer*. Intervino en el diálogo de *La voz del Silencio. -Cristianos y budistas hablan de vida contemplativa-*, Paulinas, Madrid 1993.

28.- DAISSETZ TEITARO SUZUKI. Nacido en 1869 de un linaje de doctores. Se educó en la Universidad de Tokio, pero pronto dedicó todo su tiempo al estudio del budismo Zen en Engakuji, Kamakura. Alcanzó la Iluminación con el famoso Soyen Shaku Roshi en 1896. Dedicó su vida a difundir el budismo Zen entre los japoneses, escribiendo, para tal fin, unos treinta libros, a los que en sus frecuentes visitas a Occidente terminaría agregando unas veinte obras más en inglés. Estudió la filosofía y psicología occidentales (la influencia de William James es palpable) y más tarde se casaría con una norteamericana, Beatrice Lane. Los Suzuki pasaron a co-dirigir la revista "Eastern Buddhist", basada en la universidad de Otani de Kyoto. Suzuki había practicado Zen (línea Rinzai) con maestros como Imakita Kosen y el propio Soen Shaku. Aunque no fue lo que se llama "maestro", acabaría convirtiéndose en el "hombre que trajo el Zen a Occidente". A él se le debe no sólo la popularización del Zen, sino del Mahayana en general. A él debemos la idea que el Zen no es una religión, ni siquiera una filosofía. Suzuki escribió con autoridad. No sólo había estudiado sánscrito, pali, chino y japonés sino que poseía un vasto y actualizado conocimiento del pensamiento occidental alemán, francés e inglés, idiomas en los que escribía con increíble fluidez. Sin embargo, Suzuki fue algo más que un erudito y, a pesar de no ser miembro de ninguna escuela budista japonesa, en todos los templos de Japón se le honró como a un budista iluminado. Su enseñanza impactó profundamente a las generaciones de los 40s, 50s y 60s. Es el primer historiador del pensamiento Zen. Algunos de sus insignes amigos y colaboradores fueron Erich Fromm, Thomas Merton o Christmas Humphreys. Suzuki murió en 1966 a los noventa y cinco años de edad, todavía activo, y es difícil que, en el siglo XX, lleguemos a conocer a otra figura de su talla. Si el mensaje colosal del budismo llega a integrarse alguna vez en la vida espiritual de Occidente para beneficio del mundo, se deberá, en gran parte, a la obra de ese gran maestro, erudito y hombre de Zen. Algunas de sus obras: Fundador de "The Eastern Buddhist". Entre sus libros más importantes figuran: *Introduction to Zen Buddhism*, Rider, Londres 1949, en español: *Introducción al Budismo Zen*, Mensajero, Bilbao 1979, *Zen Buddhism*, Rider, Londres 1949, Nueva York, Doubleday Anchor Book, 1956, en español: *Budismo Zen*, Kairós, Barcelona 1993, *The Zen Sect of Buddhism*, en Journal of the Pali Text Society (1906-1907), *Outlines of Mahayana Buddhism*, Londres

1907, Open Court Publishing Company, Chicago 1908, *Studies in Lankavatara Sutra*, London, Routledge 1930, 1932; reimp. 1957, *Essays in Zen Buddhism*, 1-3, Londres 1927-1934, *Zen and its Influence on Japanese Culture*, Tokio 1938, *Essence of Buddhism*, The Buddhist Society, London 1947, *Essays in Zen Buddhism*, Rider, Londres 1949, *Manual of Zen Buddhism*, Rider, Londres 1950, *Living by Zen*, Rider, London 1950, en español: *Vivir el Zen. -Historia y práctica del Budismo Zen-*, Kairós, Barcelona 1995, *Essays in Zen Buddhism*, Rider, Londres 1951, 1958, *Mysticism: Christian and Buddhist* (World Perspective Series, editado por R. N. Anshen, Harper, Nueva York-Tokio 1957, London, Allen & Unwin, New York, 1957), *Studies in Zen*, Rider, London 1955 y 1957, Introducción al libro: Beatrice L. Suzuki, Mahayama Buddhism, Londres 1959, *Zen and Japanese Culture*, Princeton University Press, 1959, en español: *El Zen y la Cultura Japonesa*, Paidós, Barcelona 1996, *The Training of the Zen Buddhist Monk*, Nueva York 1959, *How to Read Nishida*, en A study of Good, trad. De Viglelmo y H. Valdo, Tokio 1960, iii-vi, Con Erich Fromm, *Zen Buddhism & Psychoanalysis*, Harper and Brodhers, Nueva York 1960, en español: *Budismo Zen y Psicoanálisis*, FCE, Madrid 1964, México 1985. Sobre el "Tripitaka tibetano", preparó un catálogo e índice (Tokio 1962), *On the Hekigan roku*: EB, (1965), *Una inaterpretación de la experiencia Zen*, en Filosofía del Oriente, México 1965, 172-173, *El sentido del Zen*, Planeta 5 (1965) 91, Introducción al libro: Zenkei Shibayama, *The Flower does not Talk*, Kyoto 1966, o en español; *Las flores no hablan. Ensayos sobre el Zen*, Eyra, Madrid 1989, *On Indian Mahayana Buddhism* (ed. with an intr. by E. Conze), New York-London 1968, *Zenshu* (Obras Completas), Iwanami-shoten, Tokio 1968-1969, *Crocefissione e illuminazione*, en: Idem, "Misticismo Cristiano e Buddhista", Ubaldini, Roma 1971, 101-107, *Ensayos sobre Budismo Zen*, Kier, Buenos Aires 1976, *La doctrina Zen del Inconsciente*, Kier, Buenos Aires 1977, *The Zen Doctrine of No Mind*, Rider, London 1986, *Mente Zen, Mente de Principiante*, Estaciones, Buenos Aires 1987. *Rinzai no Kihon Shiso* (Características Básicas del Rinzai) citado por Shibayama Z., *Las Flores*, op.cit., 57. / Acerca de él: Merton T., *El Zen y los pájaros del deseo*, Barcelona 1994. *Diálogos con Daisetz T. Suzuki*, Kairós, Barcelona, *My Reminiscences of Dr. Daisetz T. Suzuki* (Appendix), of Wu J.C.H., *The Golden Age of Zen, an Image*, Book Published by Doubleday, New York 1996. *El ámbito del Zen*, Kairós, Barcelona 1999. Y otros.

29.- WAYNE TEASDALE., es profesor adjunto en la Universidad DePaul y en la Catholic Theological Union de Chicago. Es un sannyasi (monje de la tradición hindú) cristiano. Es síndico del Parlamento de las Religiones del Mundo y del Bede Griffiths International Trust. Dirige retiros, es director espiritual y escribe sobre espiritualidad. Es autor de: *Essays in Mysticism*, Sunday Pub., Lake Worth (FL) 1985, *Toward a Christian Vedanta*, Asia Trading, Bangalore 1987, y con George Cairns (eds.), *The Community of Religions*, Continuum, Nueva York 1996. Un artículo suyo reciente es *The Interspiritual Age: Practical Mysticism for the Third Millennium*, *Journal of Ecumenical Studies* 34/1 (1997). *El misticismo como cruce de fronteras últimas: reflexión teológica*, *CONCILIUM* 280 (1999) 313-318.

30.- P. JUAN MARTÍN VELASCO. Es profesor de Fenomenología de la Religión en la Universidad Pontificia de Salamanca en su sede de Madrid. Fue rector del Seminario de Madrid (1977-1987) y desde 1988 es director del Instituto Superior de Pastoral. Entre sus publicaciones se encuentran: *Hacia una filosofía de la religión cristiana*, Madrid 1973, *La religión en nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1978, *Cambios históricos e identidad cristiana*, Sígueme, Salamanca 1978, *Cambio estructural y cristianismo hoy*, Santander 1980, *Dios en la historia de las religiones*, Madrid 1985, *La experiencia de Dios*, Madrid 1985, *Evangelización de la increencia*, *Pastoral Misionera* 21 (1985) 139, 165-176, *Propuestas para una Iglesia evangelizadora*, *Teología y catequesis* 1 (1985) 24-42, *Lo ritual en las religiones*, Madrid 1986, *Presencia evangelizadora y compromiso de los cristianos*, *Teología y catequesis* 23-24 (1987) 525-544, *Increencia y evangelización. -Del diálogo al testimonio-*, Sal Terrae, Santander 1988, *Oración de petición y acción de gracias en las religiones*, *CONCILIUM* 229 (1990) 357-370. *Experiencia mística y experiencia del hombre en las religiones*: *Iglesia Viva* 161 (1992) 431-446, *Religión y mística en situación de modernidad*, en: Fraijo M., Masiá J., (eds.) *Cristianismo e Ilustración. -Homenaje al Profesor José Gómez Caffarena en sus setenta cumpleaños-*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1995, 389-412, *Espiritualidad y Mística*, Fundación Santa María, 1995, *Dios en el universo religioso*, en: XX Foro sobre el Hecho Religioso-, junto con Savater F., Gómez Caffarena J., *Interrogante: Dios*, Sal Terrae, Cantabria 1996, 5-49, *El encuentro con Dios*, 1997, *Introducción a la Feno-*

menología de la Religión, Cristiandad, Madrid 1997, *El malestar religioso en nuestra cultura*, Paulinas, Madrid 1998, *Ser cristiano en una cultura postmoderna*, PPC, Madrid 1997, *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid 1997, *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, 1999, *El fenómeno místico. -Estudio comparado-*, Trotta, Madrid 1999, así como numerosas colaboraciones en diversas obras colectivas.

31.- YAMADA KOUN ROSHI. Maestro Zen japonés. Nació en 1907 y murió en 1989. Fue director del Zendo San-un, o Salón de las Tres Nubes, situado en Kamakura, Japón. Desde finales de los años sesenta, después de que Yamada Roshi relevara en la guía del grupo de practicantes de Zen de Kamakura al maestro Zen Yasutani Hakuun, muchos cristianos, entre ellos católicos seglares, sacerdotes, religiosas, seminaristas y ministros protestantes y seglares, comenzaron a practicar Zen bajo su dirección, además de (y junto con ellos) los muchos discípulos budistas que ya estaban a su cargo. Entre éstos, algunos ya han completado su programa de formación básica en el Zen y se encuentran ahora dirigiendo a otros en la práctica del Zen en los Estados Unidos, Europa y Asia. Este maestro tenía una comprensión muy profunda del cristianismo. Muchas de las charlas y conferencias de Yamada Roshi se han publicado en japonés y empiezan a ver la luz en inglés algunas de ellas. Ya se ha publicado su comentario a la famosa colección de koans con el nombre de *Mumon-kan* (Wu-wei-kuan), (veáse *Barrera sin puerta*, Zendo Betania, Madrid 1986, en traducción de Ana Ma., Schlüter Rodés, Ki-un-an).

NOTAS:

- 52.- ENOMIYA-LASSALLE, H. M., *Zen, un camino hacia la propia identidad*, Mensajero, Bilbao 2002, 59-62.
- 53.- ENOMIYA-LASSALLE, H. M., *Zen y mística*, 381.
- 54.- ENOMIYA-LASSALLE, H. M., *Zen, un camino*, 30-31, 33-34.
- 55.- ENOMIYA-LASSALLE, H. M., *Zen y mística*, 382-388.
- 56.- JÄGER, W., *En busca de sentido*, 160, 161.
- 57.- SCHLÜTER, A., *Mística*, 31.
- 58.- JOHNSTON, W., *Cartas*, 12.
- 59.- OKUMURA I., *El placer de orar*, Monte Carmelo, Burgos 1990, 80.
- 60.- Ibid., 89.
- 61.- Ibid., 91.
- 62.- SCHLÜTER, A., *Mística*, 30-31.
- 63.- JOHNSTON, W., *Cartas*, 108.
- 64.- Ibid., 12-14.
- 65.- MERTON, T., *Místicos*, 255-256.
- 66.- Ibid., 266-269.
- 67.- ENOMIYA-LASSALLE, H. M., *Zen y mística*, 182.
- 68.- ENOMIYA-LASSALLE, H. M., *Zen, un camino*, 10.
- 69.- ENOMIYA-LASSALLE, H. M., *Zen y mística*, 218.
- 70.- ENOMIYA-LASSALLE, H. M., *Zen, un camino*, 96-97.
- 71.- ENOMIYA-LASSALLE, H. M., *Zen y mística*, 23.
- 72.- Ibid., 29.
- 73.- ENOMIYA-LASSALLE, H. M., *Zen, un camino*, 99-118.
- 74.- AROKIASAMY, A., *Vacío*, 21-33.
- 75.- ENOMIYA-LASSALLE, H. M., *Zen y mística*, 408.
- 76.- ENOMIYA-LASSALLE, H. M., *Zen, un camino*, 147.
77. ENOMIYA-LASSALLE, H. M., *Zen y mística*, 318-319.

SIGLAS

BAC	Biblioteca de Autores Cristianos.
BCS	Buddhist Christian Studies.
CEVHAC	Centro de Estudios de los Valores Humanos, Asociación Civil.
FCE	Fondo de Cultura Económica.
EB	The Eastern Buddhist.
FyS	Fe y Secularidad.
IPHQ	International Philosophy Quarterly
JMB	Japan Missionary Bulletin.
JES	Journal of Ecumenical Studies.
KK	Kattorikku Kenkyü (Estudios Católicos).
TSJ	Tetsugaku-shisoka-jiten (Diccionario de Filósofos del Japón Moderno)
KZ	Köza Zen (Lecciones sobre el Zen).

MN	Monumenta Nipponica.
NKCG	Nishitani Keiji chosakushu, Geppo (Boletín mensual: Obras Completas de Keiji Nishitani).
PHS	Phippiana Sacra.
SalT	Sal Terrae (Revista de Teología Pastoral).
SJDK	Seisen Joshi Daigakukiyo.
ST	Studium.
TE	Teología Espiritual.
TK	Tetsugaku Kenkyū (Estudios de Filosofía).
UIC	Universidad Intercontinental.
VJTR	Vidyajoyiti Journal of Theological Reflection.
ZBT	Zen Buddhist Today.

FUENTES

- 1.- ABE, MASAO., *Introducción a DOGEN, La naturaleza de Buda (Shobogenzo)*, Obelisco, Barcelona 1989.
- 2.- ARIOKASAMY, ARUL MARÍA, *Vacío y plenitud. Zen de la India en la práctica cristiana*, San Pablo, Madrid 1995.
- 3.- BELTRÁN LLAVADOR, FERNANDO., *Thomas Merton y la identidad del hombre nuevo.*, en LÓPEZ-BARALT L. Y PIERA L., *El sol a medianoche*, Trotta, Madrid 1989, 119-134.
- 4.- BRAGT, JAN VAN., *Nuevo diálogo con el budismo*, CONCILIUM 181 (1983) 124-132.
- 5.- BOFF, LEONARDO., - BETTO, FREI., *Mística y espiritualidad*, Trotta, Madrid 1999, Ver: BOFF, L., *La aportación de la mística oriental*, 124-125; BETTO, F., *Místicas no cristianas y mística cristiana*, 48-58; BOFF, L., *La transparencia: experiencia originaria*, 59-71; BOFF, L., *A Dios se llega por muchos caminos*, 75-77; BETTO, F., *El método de la mística*, 78-79; BOFF, L., *Los caminos de la experiencia de Dios*, 80-82; BOFF, L., *Ver más allá de las apariencias*, 92-98; BETTO, F., *Los desafíos de la oración: cómo rezar*, 111-118; BOFF, L., *Buscar y desarrollar la centralidad*, 119-123; BOFF, L., *Cuidado con las desviaciones*, 131-132.
- 6.- BRAZIER, DAVID, *Terapia Zen*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997.
- 7.- CALLAWAY, TUCKER N., *Zen Way Jesus Way*, Charles E. Tuttle Company, Tokio 1993.
- 8.- CASTAÑEDA, JAIME F. Inoue Hideharu. *Ser humano. Antropología Filosófica en el encuentro Oriente-Occidente*, Sígueme, Salamanca 1984.
- 9.- CHECA CURI, RAFAEL., *Orar es Amar. Contemplación para todos*, CEVHAC- Progreso, México 1985.
- 10.- CHIH-I., *Pararse y ver. Tratado de meditación budista*, EDAF, Madrid 1997.
- 11.- CONTRAN, NENO, *La espiritualidad misionera.*, en KAROTEMPREL, S (dir)., *Seguir a Cristo en la misión. Manual de misionología*, Verbo Divino, Estella 1998, 121-133.
- 12.- DÍAZ FERNÁNDEZ, HÉCTOR, *Una teología coreana. -Chu-Gyo Yo-Ji: Lo Esencial de la Enseñanza del Señor de Agustín Chóng Yak-jong (1760-1801)*, Universidad Intercontinental, Estudios de la UIC 1 (1992).

- 13.- DOMÍNGUEZ MORANO, CARLOS., *Experiencia mística y Psicoanálisis. Tercera ponencia del XXII Foro sobre el Hecho Religioso* (Majadahonda, septiembre 1998), celebrado bajo el título general de "Repensar la mística", FyS 45, Sal Terrae, Cantabria 1999.
- 14.- _____, *Orar después de Freud*, FyS 28, Sal Terrae, Cantabria 1994.
- 15.- DUPUIS, JACQUES., *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Paulinas, Madrid 1991.
- 16.- Dürckheim Karlfried., *El Zen y nosotros*. Mensajero. Bilbao 1992.
- 17.- _____, *Japón y la cultura de la quietud*, Mensajero, Bilbao 1983.
- 18.- ENOMIYA-LASSALLE, HUGO MAKIBL., *El Zen*, Mensajero, Bilbao 1974.
- 19.- _____, Prólogo al libro de Habito Ruben "Liberación total". *Espiritualidad Zen y la dimensión social*, Paulinas, Madrid. 1990.
- 20.- _____, Prólogo al libro de Yamada Koun, "Barrera sin puerta" ("Mumonkan"), Zendo-Betania, Guadalajara (España) 1993, 23-25.
- 21.- _____, *Zen, un camino hacia la propia identidad. Una ayuda para entender la Iluminación. Introducción a la meditación*, Mensajero, Bilbao 1998.
- 22.- _____, *Zen y mística cristiana*, Paulinas, Madrid 1991.
- 23.- FINKLER, PEDRO, *La oración contemplativa*, (Versión moderna de "La nube del no-saber"), Paulinas 1992.
- 24.- GALILEA, SEGUNDO., *El camino de la Espiritualidad.*, Paulinas, Bogotá 1990.
- 25.- GAMARRA, SATURNINO., *Teología espiritual*, B.A.C., Madrid 1994.
- 26.- GONZÁLEZ CASTELLANOS, LUIS JORGE, *Psicología de los Místicos. Desarrollo humano en plenitud*, Ediciones del Teresianum, México 2001.
- 27.- GONZÁLEZ FAUS, JOSÉ IGNACIO., *Mística del éxtasis y mística de la misericordia. (Proposiciones sobre la mística jesuánica)*, en SCHLÜATER R. A. M., González F, J. I., *Mística oriental y mística cristiana. XXII Foro sobre el Hecho Religioso*, Sal Terrae. Cantabria 1998, 42-56.
- 28.- GONZÁLEZ VALLES, JESÚS., *Historia de la Filosofía Japonesa*, Tecnos, Madrid 2000.
- 29.- GRÜN, ANSELM., *Transformación. La dimensión olvidada de la vida espiritual*, LUMEN, Buenos Aires 1997.
- 30.- _____, *La sabiduría de los padres del desierto. El cielo comienza en ti*, Sígueme, Salamanca 2000.
- 31.- _____, *Si aceptas perdonarte, perdonarás*, Narcea, Madrid 2001.
- 32.- _____, *Dufner Meinrad. Una espiritualidad desde abajo. El diálogo con Dios desde el fondo de la persona.*, Narcea, Madrid 2002.
- 33.- GUERRA, SANTIAGO., *Meditación*, en FIORES, S. DE, GOFFI, T., GUERRA, A., *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Paulinas, Madrid 1991, 1218-1236, edición corregida y aumentada:
- 34.- HABITO, RUBEN L., *El aliento curativo. Espiritualidad Zen para una tierra herida*, San Pablo, Madrid 1994.
- 35.- _____, *El Zen y la existencia humana*, CONCILIUM 258 (1995) 2 15-223.
- 36.- _____, *Liberación total. Espiritualidad Zen y la dimensión social*, Paulinas, Madrid 1990.
- 37.- HINNELLS, JOHN R., *Sekai shukyo jiten (The Penguin Dictionary of Religions)*, Seidosha, Tokio 1991.
- 38.- HOGAN, LINDA - D'ARCY, MAY JOHN., *La construcción de la dignidad humana en el diálogo interreligioso*, CONCILIUM 300 (2003) 265-278.
- 39.- INOUE, HIDEHARU., *La vida y la muerte.*, en. CASTAÑEDA, J. F., - INOUE, H., *Ser humano.*, Sígueme, Salamanca 1984, 229-249.

- 40.- INSTITUTE FOR ZEN STUDIES, *How to Practice ZAZEN*, Kyoto, (Sin fecha).
- 41.- JÄGER, WILLIGIS., *En busca de la verdad. Caminos. Esperanzas. Soluciones*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.
- 42.- —————, *En busca del sentido de la vida. El camino hacia la profundidad de nuestro ser*, Narcea, Madrid 2002.
- 43.- —————, *La mística, ¿huida del mundo o responsabilidad con respecto al mundo?*, CONCILIUM 254 (1994) 654-671.
- 44.- —————, *La oración contemplativa. Una introducción según San Juan de la Cruz*, Obelisco, Barcelona 2000.
- 45.- —————, *La ola es el mar. Espiritualidad mística*, Bilbao 2002.
- 46.- JOHNSTON, WILLIAM, *Cartas a contemplativos*, Paulinas, Madrid 1992.
- 47.- —————, *Enamorarse de Dios. Práctica de la oración cristiana*, Herder, Barcelona 1998.
- 48.- —————, *Introducción a la edición inglesa de: Anónimo Inglés S. XIV, La nube del no-saber y el libro de la orientación particular*, Paulinas, Madrid 1991, 19-55.
- 49.- —————, *La música callada. La ciencia de la meditación*, Paulinas, Madrid 1988.
- 50.- —————, *Teología mística. La ciencia del amor*, Herder, Barcelona 1997.
- 51.- KAIRÓS EDITORIAL., *Daisetz T. Suzuki (1870-1966), Autor del trimestre*, Boletín Informativo 2002.
- 52.- KADOWAKI, KAKICHI, *Budismo*, en KAROTENPREL S (dir.), *Seguir a Cristo en la misión. Manual de misionología*, Verbo Divino, Estella 1998, 248-257.
- 53.- KEATING THOMAS., *Intimidad con Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997.
- 54.- KISHI, HIDESHI., *Shoshukyo taiwa no setten wa doko ni* (Dónde estan los puntos de contacto del diálogo con las otras religiones), Koe 7 (2000) 50-53.
- 55.- KUMAR, GIRI ANANTA., *Fronteras disciplinares: pensando de nuevo teorías y métodos*, CONCILIUM 280 (1999) 269-277.
- 56.- LAVELLE, PIERRE, *El pensamiento japonés.*, Acento Editorial, Madrid 1998.
- 57.- LÓPEZ-BARALT, LUCE., *Asedios a lo Indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*, Trotta, Madrid 1998.
- 58.- ————— y PIERA, LORENZO., *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*, Trotta, Madrid 1996.
- 59.- LÓPEZ-GAY, JESÚS., *La mística del budismo. Los monjes no cristianos del Oriente*, B.A.C., Madrid 1974.
- 60.- MAEZUMI, TAIZAN., *Introducciones a la primera y segunda edición castellana de: YAMADA, K., Barrera sin puerta*, Zendo-Betania, Guadalajara 1993.
- 61.- MARTÍN VELASCO, JUAN., *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid 1999.
- 62.- MASIÁ CLAVEL, JUAN., *Aprender de oriente: lo cotidiano, lo lento y lo callado*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998.
- 63.- —————, *Buda y los budismos*, (Reelaboración del texto de la ponencia presentada por el Autor en el curso Diálogo interreligioso (1994-1995), de la Cátedra de Teología Contemporánea del Colegio Mayor Chaminade), Fundación Santa María, Madrid 1996.
- 64.- —————, *Budistas y cristianos. -Más allá del diálogo*, Sal Terrae, Cantabria 1997.
- 65.- —————, *Para ser uno mismo. De la opacidad a la transparencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.
- 66.- —————, *Respirar y caminar. Ejercicios espirituales en reposo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001.

- 67.- —————, *Tres religiones del camino*, (Reelaboración del texto de la ponencia presentada por el Autor en el curso Diálogo interreligioso (1994-1995), de la Cátedra de Teología Contemporánea del Colegio Mayor Chaminade), Fundación Santa María, Madrid 1996.
- 68.- MASSON, JOSEPH, *Yoga/Zen*, en FIORES S. D. GOFFI T., - GUERRA. A., Nuevo Diccionario de Espiritualidad, Paulinas, Madrid 1991, 1937-1949.
- 69.- MELLO, ANTHONY DE., *Autoliberación interior*, Lumen, Buenos Aires 1988.
- 70.- —————, *Sadhana, un camino de oración*, Sal Terrae, Santander 1985, (en japonés: *Sadhana. Toyo no meiso to kirisutosha no inori. Meditación oriental y la oración del cristiano*, Sei Pauro Kai, Tokio 1982).
- 71.- MERTON, THOMAS., *A Christian Looks at Zen*. Introduction, Of: WU J.C.H., *The Golden Age of Zen*, Image Books, Doubleday, New York 1996, 1-21.
- 72.- —————, *Diario de Asia*, Trotta, Madrid 2000 (Glosario, 325-374).
- 73.- —————, *Diario de un ermitaño. Un voto de conversación. Diarios 1964-1965*, LUMEN, Buenos Aires 1998.
- 74.- —————, *El Zen y los pájaros del deseo*, Kairós, Barcelona 1994.
- 75.- —————, *La oración contemplativa*, PPC, Madrid 1998.
- 76.- —————, *Místicos y maestros Zen. Ensayos sobre misticismo oriental y occidental*, Lumen, Buenos Aires-México 2001.
- 77.- —————, *Nuevas semillas de contemplación*, Sal Terrae, Santander 2003.
- 78.- —————, *Reflexiones sobre oriente. La filosofía oriental a la luz del misticismo occidental*, Oniro, Barcelona 1997.
- 79.- MOACANIN, RADMILA., *Dos caminos hacia el corazón. La psicología de Jung y el budismo tibetano*, Luciérnaga, Barcelona 1994 (Glosario 156-157).
- 80.- NICOLÁS, ADOLFO., *Imágenes no occidentales de Dios*, SaIT 5 (1991) 403-412.
- 81.- OKUMURA ICHIRO, AGUSTÍN., *El placer de orar. Encanto del alma japonesa*, (Título original en japonés: *Inori*, Paulinas, Tokio 1974), Monte Carmelo, Burgos 1990.
- 82.- PAINADATH, SEBASTIAN., *Los ashrams, un movimiento de integración espiritual*, CONCILIUM 254 (1994) 641-655.
- 83.- PALLIS, MARCO., *Espéctro luminoso del budismo*, Herder, Barcelona 1986.
- 84.- PANIKKAR, RAIMON., *El problema de la justicia en el diálogo hindú-cristiano*, en: AA. VV., *Religiones de la tierra y sacralidad del pobre. Aportación al diálogo interreligioso*, Sal Terrae, Santander 1997., 107-128 y Debate., 129-134.
- 85.- —————, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid 1997.
- 86.- —————, *La experiencia de Dios*, PPC, Madrid 1994.
- 87.- —————, *La meditación transformadora*. Prólogo a: HABITO, R.L.F., *El aliento curativo. Espiritualidad Zen para una tierra herida*, San Pablo, Madrid 1994. 7-15.
- 88.- RAGUIN, YVES., *Maestro y Discípulo. El acompañamiento espiritual*, Narcea, Madrid 1986.
- 89.- RIESENHUBER, KLAUS, *Towards an Understanding of Zen Meditation (Hacia una comprensión de la Meditación Zen)*, KK 54 (1988) i-iv. Mismo número en japonés: "Hitaisoteki Meiso no Rikai no tame ni", 1-22.
- 90.- REISCHAUER, EDWIN O., *The Japanese (Nihonjin)*, Charles E. Tuttle Company, Tokyo 1979.
- 91.- RUIZ DE LEÑERA PALACIOS, FRANCISCO XABIER., *Mi experiencia Zen. "Buscando respuestas en la oscuridad"*, parte 7ª, en Suplemento Cultural 603 del diario El Sol del Centro, Domingo 24 de Noviembre del año 2002, Aguascalientes, Ags., México, 10-13.

- 92.-----, *La experiencia del misterio*, parte 8., Suplemento Cultural 591, 1 de Diciembre del año 2002, 21-23.
- 93.-----, *Glosario de términos*, parte 24ª., Suplemento Cultural 622, 6 de Abril de 2003, 1-3.
- 94.- -----, *Mi experiencia Zen*, Parte 9ª., Suplemento Cultural 605, 8 de Diciembre del año 2002, 18-20.
- 95.- -----, *Qué es el vacío*, Parte 4ª., Suplemento Cultural 600, 3 de Diciembre del año 2002, 13-16.
- 96.- -----, *Qué es el vacío (Continuación)*, Parte 5ª., Suplemento Cultural 601, 10 de Noviembre del año 2002, 14-18.
- 97.- -----, *Qué es el vacío (Continuación). El Zen y la Cruz*, Parte 6ª., Suplemento Cultural 602, 17 de noviembre del año 2002, 21-23.
- 98.- SANDOVAL IÑIGUEZ JOSÉ., *Budismo y Cristianismo ante el Dolor. Disertación para la licenciatura en Teología Pastoral de la Salud.*, Pontificia Facultad Teológica "Teresianum". E Instituto Internacionales di Teologia Pastorale Sanitaria "Camillianum", Roma 1988. En español, Impre-Jal, Guadalajara, 1999.
- 99.- SAN-UN-ZEND., *Sosan no hanashi*. Introductory lectures on Zen Practice, Kamakura, Japan, (sin fecha).
- 100.- SHIBAYAMA, ZENKEI., *Las flores no hablan. Ensayos sobre el Zen*, Eyras, Madrid 1989.
- 101.- SCHLÜTER RODÉS, ANA MARÍA., *El camino del despertar del Zen*, en: AA.VV., *Religiones de la tierra y sacralidad del pobre. Aportación al diálogo interreligioso*, Sal terrae, Santander 1997, 41-59, y *Debate*, 60-64.
- 102.- -----, *Introducciones a la primera y segunda edición castellana*, en: YAMADA, K., *Barrera sin puerta*, Zendo-Betania, Guadalajara 1990, 11-16.
- 103.- -----, *Mística en las religiones orientales comparada con las de nuestra cultura*, en: SCHLÜTER R, A. M., - GONZÁLEZ FAUS, JOSÉ IGNACIO., *Mística oriental y mística cristiana. XXII Foro sobre el Hecho Religioso*, Sal Terrae, Cantabria 1998, 7-41.
- 104.- -----, *Presentación a la edición española de: Anónimo Inglés S:XIV., La nube del no-saber y el libro de la orientación particular*, Paulinas, Madrid 1991, 7-18.
- 105.- -----, *Prólogo a la edición española de BRAZIER, D., Terapia Zen*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997, 9-14.
- 106.- SUZUKI DAISSETZ, TEITARO, *El ámbito del Zen*, Kairós, Barcelona 1999.
- 107.- -----, *Vivir el Zen. Historia y práctica del Budismo Zen*, Kairós, Barcelona 1995.
- 108.- -----, FROMM, ERICH., *Budismo zen y psicoanálisis*, FCE, México 1985.
- 109.- TEASDALE, WAYNE (sannyasi cristiano)., *El misticismo como cruce de fronteras últimas: reflexión teológica*, CONCILIUM 280 (1999) 313-318.
- 110.- THOMAS, M.M., *Risking Christ for Christ's sake. Towards an Ecumenical Theology of Pluralism*, WCC Publications, Geneva 1987.
- 111.- TRACY, DAVID., *El retorno de Dios en la teología contemporánea.*, CONCILIUM 256 (1994) 997-1009.
- 112.- VEGA ESQUERRA, AMADOR., *Introducción al libro: Maestro Eckhart, El fruto de la nada*, Siruela, Madrid 1999, 11-30.
- 113.- VEGA, MANUEL., *Contemplación y psicología*, Narcea, Madrid 1989.
- 114.- WALKER, SUSAN (ed.)., *Speaking of Silence: Christians and Buddhists on the Contemplative Way*, Paulist Press, Nueva York 1987 (Hay traducción al español: *La voz del silencio. Cristianos y budistas hablan de la vida contemplativa*, Paulinas, Madrid 1993).

- 115.- WU JOHN, C.H., *The Golden Age of Zen*, Image Books, Doubleday, New York 1996.
 116.- YOKA, DAISHI., *El canto del inmediato Satori*. (shodoka), Traducido y comentado por Taisen Deshimaru Roshi, Kairós, Barcelona 2001.

LOS TÉRMINOS FUERON TOMADOS DE LOS SIGUIENTES AUTORES:

- AROKIASAMY, ARUL, *Vacío y Plenitud. Zen de la India en la práctica cristiana*, San Pablo, Madrid 1995, (Pequeño glosario de términos) 11-14.
 BRAZIER, DAVID., *Terapia Zen*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997. Prólogo de la Hna. Ana María Schlüter Rodés, Maestra Zen Española (Glosario) 341-347.
 BUKKYO DENDO, KYOKAI (Buddhist Promoting Foundation)., *The Teaching of Buddha*, Kosaido Printing Co., Lt., Toky. (Sanskrit Glossary) 588-603.
 CALLAWAY, TUCKER N., *Zen Way Jesus Way*, Charles E. Tuttle, Tokyo 1993, (Glossary) 243-253.
 CHIH-I., *Pararse y ver.- Tratado de meditación budista. Versión de Thomas Cleary*, EDAF, Madrid 1997 (Glosario de términos técnicos) 227-250.
 ENOMIYA-LASALLE, HUGO MAKIBI., *Vivir en la nueva conciencia. Textos escogidos sobre cuestiones de nuestro tiempo*, Paulinas, Madrid 1990.
 GONZÁLEZ VALLES, JESÚS., *Historia de la Filosofía Japonesa*, Tecnos, Madrid 2002.
 HABITO, RUBEN L.F., *El aliento curativo. Espiritualidad Zen para una tierra herida*, San Pablo, Madrid 1994.
 HOGAN, LINDA., - D'ARCY, MAY JOHN., *La construcción de la dignidad humana en el diálogo interreligioso*, CONCILIUM 300 (2003) 265-278.
 JÄGER, WILLIGIS., *En busca del sentido de la vida. El camino hacia la profundidad de nuestro ser*, Narcea, Madrid 2002 (Glosario., a su vez tomado de *El mundo de las religiones*, Verbo Divino 1985) 313-315.
 JOHNSTON, WILLIAM., *La música callada. La ciencia de la meditación*, Paulinas, Madrid 1988.
 KEATING, THOMAS., *Intimidación con Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997 (Glosario) 177-182.
 LÓPEZ-GAY, JESÚS, *LA MÍSTICA DEL BUDISMO*, B.A.C. , Madrid 1974 (Vocabulario Budista) 271-274.
 MERTON, THOMAS., *Diario de Asia*, Trotta, Madrid 2000 (Glosario) 325-374.
 MOACANIN, RADMILA., *Dos caminos hacia el corazón. La psicología de Jung y el budismo tibetano*, Luciérnaga, Barcelona 1994 (Glosario-terminología budista-) 156-157.
 PIERIS, ALOISIUS., *Love Meets Wisdom. A Christian Experience of Buddhism*, Claretian Publicationis, Quezon City 1989 (Glossary of Buddhist Terms) 153-158.
 RAGUIN, YVES., *Maestro y Discípulo. El acompañamiento espiritual*, Narcea, Madrid 1986.
 SHIBAYAMA, ZENKEI., *Las flores no hablan. Ensayos sobre el Zen*, Eyras, Madrid 1989.
 SPAE, JOSEPH J., *Catechesis, Aestheticism and Intuition*, The Japan Missionary Bulletin 10 (1977) 587.
 SUZUKI DAISSETZ, TETURO, *El ámbito del Zen*, Kairós, Barcelona 1999.
 YOKA, DAISHI., *El canto del inmediato "satori" (shodoka)*, Traducido y comentado por Taisen Deshimaru Roshi, Kairós, Barcelona 2001 (Glosario) 183-189.

OTRAS VOCES

SACERDOTE CUBANO Y ESPIRITUALIDAD

Pbro. Jesús Garmilla

Efectivamente, cuando se habla de espiritualidad, es preciso aclarar muy bien, qué entendemos por la misma, porque en nombre de una espiritualidad mal entendida se pueden cometer muchos desafueros en la vida cristiana.

Dadas las dificultades inherentes a la misma riqueza y vastedad del concepto espiritualidad y a las variadas y en buena parte legítimas opciones y carismas actualmente vigentes en nuestra Iglesia, así como el amplio magisterio tanto del Papa como de nuestros Obispos, he optado por dar a esta exposición sobre el sacerdote cubano y la espiritualidad un talante más personal.

Meditando, a la hora de poner por escrito este trabajo que se me ha encargado, descubro que mi primera fuente personal de espiritualidad, allí donde bebo y acudo, en ocasiones de un modo inconsciente, es mi mismo sacerdocio. La Iglesia es para mí la segunda fuente de espiritualidad, las aguas de mi pozo, donde bebo para alimentar mi fe y mi vida cristiana. Con el paso de los años, nuestra eclesiología se ha ido cimentando y la Iglesia ha llegado a ser nuestra casa, nuestro hogar, la gente comparte nuestra vida y nuestras ilusiones y frustraciones. Para mí es fuente de sufrimiento aunque también sea fuente de paz, orgullo y alegría. La tercera fuente de espiritualidad de mi propio pozo no puede ser otro que el pueblo en que nací. También aquí, como en el caso de la Iglesia, las aguas pueden parecer turbias o ambiguas si no somos capaces de filtrarlas bien. Los pobres, de los que ya vengo hablando de algún modo, son siempre una fuente de espiritualidad. Mis propios pecados son también fuente de espiritualidad. Es algo inaudito, casi incomprendible: que mis infidelidades para con Dios sean motivo de acercamiento a Él. El pecado es siempre una causa para reconciliarse

con Dios. Y he dejado para el final, la que obviamente, debe ser nuestra principal fuente de espiritualidad y vida cristiana. Es algo tan lógico que casi es innecesario hablar de ello. Dios mismo debe ser nuestra principal fuente de espiritualidad.

Recuerdo cuando en el Año Jubilar 2000, dábamos los últimos retoques, más de estilo que de contenido, al Plan Global de Pastoral que rige en la Iglesia cubana hasta el 2005, a la hora de formular el primer objetivo del Plan que quedó definitivamente expresado de la siguiente manera: *Desarrollar procesos de formación cristiana con los distintos destinatarios de nuestra misión para favorecer en ellos una conversión que lleve a una auténtica espiritualidad cristiana*, surgió entre quienes teníamos la tarea de poner por escrito el Plan, dudas fundadas sobre la comprensión del concepto espiritualidad. Se habló entonces, y creo que con razón, de lo ambiguo que podía resultar el término, de sus diversas y posiblemente legítimas interpretaciones, e incluso de una intelección que podía ser errónea y hasta contrapuesta según quien leyera y asumiera el término. Se optó, no obstante, por conservar la palabra en cuestión, dada una extensa y rica tradición en la historia de la Iglesia, pero se introdujo, en los preámbulos del documento eclesial, una definición aclaratoria y acotadora del concepto *espiritualidad* tomada de la "Ecclesia in America" que es, a la postre, el marco doctrinal que sustenta todo el PGP vigente de la Iglesia cubana. Concretamente, la definición tomada de la Exhortación Apostólica de Juan Pablo II, dice: *espiritualidad es un estilo o forma de vivir según las exigencias cristianas. La cual es la vida en Cristo y en el Espíritu, que se acepta por la fe, se expresa por el amor y, en esperanza, es conducida a la vida dentro de la comunidad eclesial. En este sentido, por espiritualidad, que es meta a la que conduce la conversión, se entiende no una parte de la vida, sino la vida toda guiada por el Espíritu Santo* (No. 29).

Efectivamente, cuando se habla de *espiritualidad*, es preciso aclarar muy bien, qué entendemos por la misma, porque en nombre de una espiritualidad mal entendida se pueden cometer muchos desafueros en la vida cristiana. Un teólogo español llega a decir: *la*

*espiritualidad cristiana -por más extraño que parezca- está erizada de 'peligros'... Tengo la impresión de que hasta ahora, no se ha reflexionado lo suficiente en torno al profundo trastorno que sufrió la espiritualidad de los cristianos cuando la centralidad del Reino de Dios fue sustituida por la centralidad de la virtud... Me limito a hacer caer en cuenta de que, mientras el proyecto del Reino, tal como lo presentó Jesús, consiste en la defensa y la dignificación de la vida de los seres humanos, el proyecto de la virtud consiste en el dominio de las propias pasiones... que, desde Platón, y según la formulación de los estoicos, terminaron por configurar la espiritualidad de los cristianos (José María Castillo, *La dimensión social de nuestra misión*, en Rev. Caminos 22, página 30 y ss.). Esta es sólo una muestra de las dificultades semánticas y de contenido que el concepto *espiritualidad* puede ofrecernos hoy a nosotros. Así, encontramos grupos de cristianos de profunda vida interior, que congregados en torno a diversas "espiritualidades" y carismas, aportan, no obstante, visiones e interpretaciones del hombre y del mundo, en ocasiones, si no contradictorias, si relativamente disímiles y variopintas. Desde la espiritualidad de los grupos monásticos, inspirados fundamentalmente en la Regla de san Benito, hasta los modernos movimientos de Iglesia, tales como los *focolares* de Chiara Lubich, los *neocatecumenales* de Kiko Argüello, el Opus Dei del próximo san Josémaría Escrivá de Balaguer, los grupos carismáticos de Renovación en el Espíritu, las comunidades de San Egidio, y un largo etcétera, va un largo trecho, admitido en y por la Iglesia, y seguramente portador de esa riqueza pluriforme que suscita el Espíritu desde Pentecostés en la Iglesia de Jesucristo.*

Por otra parte, nosotros, los sacerdotes diocesanos o religiosos, contamos con un inmenso y rico magisterio del actual Pontífice Juan Pablo II, recogido quizás en una de sus últimas aportaciones doctrinales al respecto, la "*Pastores dabo vobis*", a la cual remito y que contiene una densa y autorizada doctrina espiritual sobre el sacerdocio. También en Cuba, nuestros Obispos nos han entregado un magisterio sobre el sacerdocio, quizás un tanto disperso en distintos documentos y pastorales, pero recogido de un modo especial en ese evento único de la historia eclesial cubana que es el ENEC, especialmente en la segunda parte, capítulo primero, número 5; en la tercera parte, capítulos 3 y 4, y en la Instrucción Pastoral de los obispos, en varios momentos, del mismo ENEC. También remito a este documento que debe ser siempre el "libro de

cabecera" de todo sacerdote que trabaja en Cuba y por supuesto, de todos los laicos agentes de pastoral de nuestra iglesia.

Dadas las dificultades inherentes a la misma riqueza y vastedad del concepto *espiritualidad* y a las variadas y en buena parte legítimas opciones y carismas actualmente vigentes en nuestra Iglesia, así como el amplio magisterio tanto del Papa como de nuestros Obispos, he optado por dar a esta exposición sobre *el sacerdote cubano y la espiritualidad* un talante más personal. Ustedes me van a perdonar, de antemano, este atrevimiento mío de dar rienda suelta a mis sentimientos y emociones, que en ningún momento pretenden ni superar ni mucho menos enmendar la plana a las más sesudas y autorizadas voces que se han asomado a este importante tema de la espiritualidad sacerdotal a lo largo de la historia y en el mundo de hoy. A la hora de pensar qué podría comunicarles yo a ustedes, venidos desde todos los rincones de esta alargada y querida Isla, decidí que mi mejor aportación no podía ser otra que abrirles mi corazón, convencido con Pascal, que el *corazón tiene razones que ignora la razón* y que, en definitiva, una exposición más formal o académica sobre el sacerdocio y su espiritualidad, tanto en Cuba como fuera de Cuba, podemos encontrarla en muchos libros, diccionarios de espiritualidad y documentos al alcance de todos.

Me ha costado mucho tiempo a lo largo de mis casi 30 años de sacerdote ministerial descubrir lo decisivo que es para cada uno de nosotros, vertebrar su propia espiritualidad. No creo que haya conseguido hacerlo, pero al menos sí tengo claro lo medular que es en la vida cristiana, ubicar sus propias *fuentes de espiritualidad*; como escribe un teólogo latinoamericano, llegar a *beber en su propio pozo*. Opino que no todo vale para todos, que cada cristiano, como ser irrepetible, debe ir logrando, a lo largo de su vida, discernir y ubicar sus fuentes propias de espiritualidad. Se trataría de ir logrando puntos o lugares comunes de encuentro en el diálogo personal e íntimo con Dios. Como unos esposos tienen sus temas propios de conversación, sus lugares favoritos de encuentro, incluso un lenguaje y hasta un metalenguaje característico para propiciar la comunicación interpersonal.

Meditando, a la hora de poner por escrito este trabajo que se me ha encargado, descubro que mi primera fuente personal de espiritualidad, allí donde bebo y acudo, en ocasiones de un modo inconsciente, es mi mismo sacerdocio. El sacerdocio ministerial se

convierte así para mi, en una rica fuente donde alimentar mi diálogo y mi relación interpersonal con Dios. Es, fundamentalmente, una fuente que me lleva a la oración de gratitud, a la oración de acción de gracias, a la eucaristía, en el sentido literal de la palabra. La celebración eucarística es siempre, por eso, mi primera fuente de espiritualidad, porque es una ocasión única para agradecer a Dios que me haya llamado al sacerdocio. Pero esta fuente, como las demás, que luego iré intentando describir, no es sólo una fuente que me lleva al agradecimiento, es también una fuente de espiritualidad que me lleva al asombro y la admiración, al estupor y al desconcierto. Cuando me veo sacerdote, a pesar de haber transcurrido ya tantos años, me sigo sintiendo anonadado y en ocasiones, superado por la magnitud del llamamiento. Cuando me veo por dentro, examino mi conciencia, me analizo en la sinceridad y el silencio de la oración personal, y me descubro tan desastre, tan indigno, tan pequeño, tan miserable en tantas cosas y momentos, me cuesta entender, es decir, no entiendo, este llamamiento. No creo que sea falsa humildad o modestia. Me tropiezo, sin pensarlo, con el misterio insondable de la voluntad de Dios, de los designios de Dios, incluso de los "caprichos" de Dios que supera nuestras previsiones, nuestras razones, nuestras lógicas... y no acabó de entender los por qué... el por qué de este llamamiento, el por qué de su paciencia conmigo, el por qué de su obstinado interés en caminar junto a mí sin forzarme, sin marcarme la ruta, sus esperas interminables ante mis idas del hogar, su falta de reproche cuando no vivo mi ministerio como sé que debo vivirlo... Todo esto me lleva a la admiración desconcertada, a la contemplación boquiabierta, a la vergüenza por tanta infidelidad por no vivir con más ilusión y alegría este regalo que cada día debo vivir con gratitud y entusiasmo. Uno se siente superado porque Dios se haya fijado en uno y no en otros que aparentemente lo harían más satisfactoriamente, o que nos parece que son muy buena gente, o a los que nosotros, jugando a ser dioses, hubiéramos elegido para que las cosas fueran mejor en nuestra Iglesia. Y entonces, no queda otra oración que decirle al señor: "Señor, la culpa es tuya por fijarte en este desastre que soy yo... ¿por qué no llamaste a fulano, o a ciclano, que lo harían mucho mejor?, pero gracias Señor, por haber tenido este detalle conmigo". Y uno empieza a beber de este propio pozo que es su propia historia de cura de 5, 15, 28 años... y a recordar a las gentes que se fue encontrando por el camino, y cómo desde nuestra propia

torpeza y fragilidad, Dios fue haciendo la obra buena en los caminantes que nos fuimos encontrando a lo largo de nuestra biografía ministerial: y recuerda a aquel matrimonio a punto de deshacerse que yo, o sea, el sacerdote, o sea Dios a través de mí, hizo posible que no se rompiera, y a aquel drogadicto a quien nunca pudimos rehabilitar pero a quien escuchamos durante horas y días y a quien acompañamos durante su síndrome de abstinencia para que la lucha no le fuera tan dura, o a aquella muchacha que no pudo o no supo ser madre y prefirió, seguramente por su ignorancia, o por miedo, o por las presiones familiares o sociales, o qué sé yo por qué, abortar una vida que tenía derecho a estar entre nosotros; o a aquel compañero sacerdote que se cansó por el camino y se reclinó en mi hombro y lloró su adiós definitivo al sacerdocio; y una larga lista de rostros y conciencias que el Señor nos ha regalado a cada uno de nosotros, para sufrir con ellos, alegrarnos con ellos, caminar juntos un tramo de su vida hasta que decidan, en cualquier encrucijada, tomar otro camino. El sacerdocio se convierte así en una fuente inagotable de vida interior, entonces nuestra oración personal es una especie de película con todos los actores de la vida real con quienes nos vamos encontrando día a día, y que nos abren su corazón en busca de un poco de paz y consolación.

La Iglesia es para mí la segunda fuente de espiritualidad, las aguas de mi pozo, donde bebo para alimentar mi fe y mi vida cristiana. Con el paso de los años, nuestra eclesiología se ha ido cimentando y la Iglesia ha llegado a ser nuestra casa, nuestro hogar, la gente comparte nuestra vida y nuestras ilusiones y frustraciones. Se van depurando las ideas y la teología para quedarnos con una especie de Iglesia muy casera, muy nuestra, profundamente amada y fuente muchas veces de sufrimiento y de dolor. A mí la Iglesia me ha hecho sufrir mucho a lo largo de mi vida, y especialmente a lo largo de mis años de sacerdocio, si no dijera esto, no sería sincero. Permítanme confesarles que amo tanto esta Iglesia que no soy capaz de permanecer neutral y pasivo en ella. Para mí es fuente de sufrimiento aunque también sea fuente de paz, orgullo y alegría. Siempre he sido muy crítico con la Iglesia, y esto me ha supuesto muchos dolores de cabeza y muchas incomprendimientos. He intentado ser y sentirme libre en mi Iglesia para dar mi opinión sobre aquellos temas fronterizos y opinables... no puedo entender que se pertenezca a una iglesia que uno no pueda criticar y donde sólo esté autorizado a decir "amén, amén". Pero

nunca he soportado que quienes no sean sus hijos se permitan la licencia de criticarla sin amarla. Sólo cuando se ama la Iglesia uno puede ser crítico con ella. Y verla como es, con sus fortalezas y sus debilidades, sin ocultar su rostro oscuro, sin negar sus errores históricos, esa Iglesia, casta *el meretrix, semper reformanda*. Pero uno puede ser crítico con su Iglesia solamente cuando ha entendido bien que uno mismo es parte de esa Iglesia, que esa fealdad de nuestra Santa Madre la Iglesia, es nuestra propia fealdad, mi propia fealdad, que yo afeo la Iglesia y por eso, cuando soy crítico, soy necesariamente autocrítico. Me costó mucho tiempo aceptar una Iglesia cargada de imperfecciones. Sólo lo conseguí cuando descubrí que también mi mamá estaba llena de imperfecciones y errores, y que sin embargo, era mi mamá, y yo la quería así, no por ser una mujer extraordinaria, que ciertamente no lo era, sino por ser una mujer normal que además, y por encima de todo, era mi madre. Y fundamentalmente llegué a asumir los pecados de la Iglesia cuando llegué a aceptar que yo era un pecador. Y empecé a sentirme entonces como pez en el agua, a sentirme parte integrante y emotivamente de una comunidad pecadora llamada a la santidad y vivificada por la fuerza del Espíritu. Si no fuera así, pienso muchas veces, si mi Iglesia fuera perfecta, si estuviera compuesta de hombres y mujeres perfectos, de ángeles, o de extraterrestres, yo no podría pertenecer a ella, quedaría fuera del número de sus hijos, no tendría derecho a participar de su vida santificadora que se abre paso, a través de los siglos, en medio de la porquería de sus hijos, es decir, en medio y gracias a mis propias porquerías. Por eso me siento con el derecho y el deber de ser crítico con la Iglesia, porque la amo y porque soy muy consciente de que yo soy causa de sus errores y pecados. Pero además, mi fuente de espiritualidad eclesial, no es una fuente ambigua y universal. Cuando digo mi Iglesia, estoy hablando de la Iglesia cubana, de mi iglesia diocesana, de mi comunidad parroquial, con nombres y apellidos, con fechas y acontecimientos, con caras concretas, con hombres ante quienes uno se quita el sombrero como Fray Bartolomé de las Casas, el Obispo Espada, Félix Varela, Pérez Serantes, la viejita que mantuvo abierta las puertas del templo cuando muchos huíamos o preparábamos los papeles para salir de Cuba, los laicos valientes que copiaban a mano, prácticamente en la clandestinidad, los documentos del Vaticano II, los grandes y viejos obispos de los últimos años de nuestra historia eclesial, pidiendo a Dios

sabiduría cuando no sabían qué hacer o cómo hacer en un escenario inesperado de presiones y ataques para el que no estaban preparados, aislados del mundo, sin Biblias, sin posibilidad de que los sacerdotes pudieran salir fuera del país, posiblemente con miedo como todos los seres humanos, pensando que la Iglesia cubana era una anciana prematura que agonizaba lenta pero inexorablemente; la Iglesia de las pastorales del 60 y del silencio incomprensido y martirial, la Iglesia que se reanima en los 80 y da a luz la REC y el ENEC, la Iglesia que sale de un intenso e inmenso desierto de incomprensiones y soledades en los 90 y disfruta de una luna de miel inesperada con su pueblo, de unos templos repletos de gente, de caras nuevas y desconocidas, de ilusiones y expectativas años atrás impensables, la Iglesia que se viste de gala para recibir al Papa de Roma y escuchar públicamente, por vez primera en casi 40 años, el mensaje del Evangelio en la misma voz del anciano y enfermo Pontífice venido de un país tan lejano. Esta, y mucho más, todos lo sabemos, es nuestra Iglesia, una Iglesia que es fuente de fe y vida cristiana, *una luz en la oscuridad, un arroyo de agua viva quiere ser tu Iglesia*. Entonces uno saca fuerzas cuando bebe en las aguas de la Iglesia cubana, cuando la estudia, cuando la contempla, cuando la piensa, cuando la reza, cuando conoce a sus grandes hombres y a sus grandes mujeres, conocidos o anónimos, y se siente orgulloso de formar parte de ella, y no queda otro remedio que dar gracias a Dios por pertenecer a esta iglesia histórica, cargada por supuesto de sombras y negligencias, pero llena de luces y respuestas atinadas al pueblo cubano a lo largo de sus más de 500 años de peregrinación. A veces, cuando nos quejamos, cuando me quejo de mi iglesia, cuando me parece lenta, timorata y titubeante, cuando pienso que no acierta, cuando pienso que no piensa, cuando creo que no es suficientemente valiente o suficientemente profética o suficientemente solidaria o suficientemente autocrítica o suficientemente participativa o suficientemente corresponsable, se me escapa de la mente y del corazón darle gracias a Dios por pertenecer a esta Iglesia cubana. Es un don inapreciable y a veces, en mi caso, inapreciado. Pocos sacerdotes en el mundo tienen el privilegio de servir en una iglesia y a una iglesia como la nuestra. En 23 años de mi sacerdocio en España, nunca saboreé tanto el ministerio como en estos casi 6 que llevo en mi Iglesia local participando de sus venturas y desventuras. Es un don de Dios ser cura en Cuba, aquí, en medio de tantas escaseces y dificultades, ser cura en Cuba es

una bendición de Dios, aunque el carro no funcione, no tengamos fotocopidora o casi ni sepamos qué es Internet. Esto lo decimos poco, lo saboreamos poco; deslumbrados por lo que no tenemos no valoramos el privilegio de ser sacerdotes en esta Iglesia tan vejada y maltrecha, pero a la que, estoy, y seguro, todos nos sentimos orgullosos de servir. Cuando se escriba la historia de nuestra iglesia, pienso que se escribirán páginas de evangelio vivo si nosotros, los sacerdotes, hacemos de ella una de las grandes pasiones de nuestra vida.

La tercera fuente de espiritualidad de mi propio pozo no puede ser otro que el pueblo en que nací. También aquí, como en el caso de la Iglesia, las aguas pueden parecer turbias o ambiguas si no somos capaces de filtrarlas bien. Es patética y triste la visión que de Cuba y su pueblo tiene nuestro mismo pueblo, tenemos tal vez, nosotros mismos. Para unos, Cuba es un reflejo del paraíso terrenal, no me extrañaría que algunos creyeran de verdad que aquí nacieron Adán y Eva, Caín y Abel; Cuba es patrimonio de la humanidad, el pueblo más culto del mundo, o por lo menos, de los más cultos, potencia internacional en varios campos de las ciencias, las artes y las letras, ejemplo y testimonio para otros pueblos, naciones y culturas más subdesarrollados que nosotros; en definitiva, el nacionalismo y el chauvinismo más trasnochado y estúpido es una interpretación cotidiana de nuestra realidad para muchos cubanos. Para otros, Cuba está en las antípodas de esta visión: aquí nada funciona, nada sirve, todo está mal, no existen los valores, las más lúcidas cabezas emigraron hace mucho tiempo, el clima es insoportable, no se puede hacer nada, estamos llamados a la resignación y la paciencia interminable, y en cualquier caso, la única solución es la emigración... buscar el paraíso situado a 90 millas, allí donde no hay miseria, ni hambre, donde todos tienen carro, Internet, los bolsillos repletos de dólares, allí donde no hay injusticias, ni falta de libertad, ni drogas, ni robos, donde todos los jóvenes son felices y hay más de 100 cadenas de televisión para ahogar el ocio de las noches y los fines de semana, en definitiva, una visión errática e ignorante de la realidad convertida en fantasía y paradigma de felicidad.

Amar este pueblo, el que es, como es, como lo hemos hecho entre todos, filtrando sus aguas para no caer ni en un extremo ni en otro, es para mi, otra fuente de vida cristiana y espiritualidad. Tener pasión por Cuba no siempre es sencillo. A veces nos gustaría, me

gustaría haber nacido en Roma, en Nueva Orleans, en Ciudad del Cabo o en Estocolmo. Sin embargo nací en Santa Clara, en el ombligo de la isla, famosa solamente por sus raspaduras, y esto antes del 59, y por el mausoleo santuario dedicado al héroe de la Revolución Ernesto che Guevara. Allí me dejó la cigüeña, y por algo sería. Tener pasión por Cuba, como tener pasión por la Iglesia, es criterio imprescindible para ser cura en esta tierra. Cuando nos enredamos cada día en tantos desastres de todo tipo, propios y específicos de nuestra realidad nacional: la escasez, la miseria, la burocracia interminable, la mentira empeñada en parecer verdad, el robo convertido en deporte nacional, la superficialidad y la frivolidad de tantas cosas, la simulación y la engañifa como armas de sobrevivencia, el jineterismo espiritual generalizado, el chismorreó y el intrusismo propios de la pereza y el aburrimiento, el amor de apreja convertido en entretenimiento pasajero, la degradación en la educación formal, y tantas otras cosas que como pandemia sufre y padece nuestro pueblo con alto riesgo de contagio para todos nosotros, entonces, uno tiene que hacer un sublime acto de fe, esperanza y amor en este pueblo en que Dios nos puso, y amarlo no porque sea el pueblo que soñaron Varela y Martí, sino simplemente porque es nuestro pueblo. A este pueblo hay que amarlo mucho para no caer en la tentación de despreciarlo y pedir la visa para otra parte. Pero además, hay que destilar esas aguas donde alimentar nuestra vida de creyentes y de pastores, y hay que llegar a disfrutar con "las cosas de nuestro pueblo", con las mañanas claras y la luminosidad única de Cuba, con sus campos aunque estén enfermos de marabú, con sus palmas reales aunque queden menos, con sus frutas que ya casi no existen, con el tocororo que yo nunca he conocido, y sobre todo, con sus gentes, con sus ancianas famélicas luchando por encender el fogón de petróleo, con sus hombres tirados por las calles intentando resolver la pizza nuestra de cada día, con sus mujeres con licra o sin licra guapeando para que los hijos tengan unos zapatos dignos para poder ir a la Escuela al campo, con sus parejas de novios inventándose cada fin de semana dónde ir a pasear y enamorar, con sus gentes haciendo botella durante horas bajo un sol inclemente, con sus niños soñando en la shopping un carrito de plástico amarillo y rojo, con sus enfermos, con sus presos, con sus mendigos, con sus borrachos, con sus enfermos de SIDA, con todos y cada uno de los que componemos el gran zoológico humano que es Cuba y su farándula. Amar a sus gentes, y amarlas

así, con los valores perdidos o congelados, con sus miserias, con su alegría en medio de las resolvederas diarias, con su corazón acogedor y hospitalario que te ofrece un café o un refresquito tokee, y si no se disculpa porque "perdone, Padre, pero no puedo ni brindarle un café"... ¡Cómo no hacer de este sufrido pueblo que es el nuestro, una fuente inagotable de oración, de espiritualidad y alimento para nuestro sacerdocio!

Y los pobres. Los pobres, de los que ya vengo hablando de algún modo, son siempre una fuente de espiritualidad. La Iglesia cubana, y nosotros, sus presbíteros, no podemos desestimar y desaprovechar este motivo de gracia que son los pobres. Los pobres son hoy, en Cuba, una oportunidad histórica, un *kairós* único que algún día desaparecerá aunque a los pobres *siempre los tendremos entre nosotros*. A veces, me interrogo sobre la conveniencia o no de algunas actividades parroquiales, si lo hacemos bien, si estamos acertando... pero cuando uno se acerca a los pobres y trata de echar una mano, de darles lo que puede, de ayudarles en su camino, nunca se equivoca. Los pobres son siempre una garantía de que vivimos el evangelio, una garantía de no error; los pobres son siempre un "lugar teológico", los preferidos y privilegiados de Dios, por eso cuando nuestro ministerio se dirige a los más pobres, estamos por buen camino, aunque haya errores de planificación pastoral; los pobres son siempre una garantía de estar cerca de Dios, son como el núcleo de nuestra acción pastoral. Pero los pobres son molestos, por eso son pobres; los enfermos mentales, los inadaptados sociales, los marginados, los enfermos de SIDA, los alcohólicos, los mendigos, son siempre fuente de contradicción y de incomprensión. Mucha gente no los entiende, e incluso no nos entiende cuando los priorizamos en nuestra parroquia... ocurre lo mismo que sucedía con Jesús de Nazareth: no entendían su preferencia, las incomprensibles preferencias de Dios, por el mundo de los menesterosos y marginados.

Mis propios pecados son también fuente de espiritualidad. Es algo inaudito, casi incomprensible: que mis infidelidades para con Dios sean motivo de acercamiento a Él. El pecado es siempre una causa para reconciliarse con Dios, sin pecado la gracia no resplandece. Es esa atinada expresión cuaresmal de *O felix culpa*. Los curas siempre corremos el riesgo de acostumbrarnos a las cosas de Dios, a las cosas sagradas, y esto es peligroso... trajinamos tanto con lo sacro, que a veces inconscientemente, nos creemos también nosotros "hombres sagrados", que no es lo mismo que ser "hombres

consagrados". Y caemos en el más sutil y grave de los pecados: la *superbia clericalis*, es decir, sentirnos más allá del bien y del mal, inmunes al pecado, invulnerables a lo que consideramos el pecado del mundo, lo profano, lo secular, la suciedad de los ambientes... y poco a poco, vamos secando nuestro corazón porque nos erigimos entonces en jueces, a veces implacables, de nuestros hermanos. Nos sentimos los selectos, los buenos de la película, los elegidos de Dios, y nos vamos convirtiendo en solterones estériles incapaces de amar con ternura y compromiso responsable a nuestros hermanos. Pero Dios no nos quiere así. Nos quiere hombres de carne y hueso, sabedores de nuestra contingencia y nuestra pecaminosidad. Nos quiere sabedores de nuestro ser de pecadores. Cuando me siento pecador, cuando me reconozco con sinceridad y autenticidad infiel a Dios y a su proyecto sobre mí, entonces me siento más cerca de mis hermanos, y cuando me dispongo con *temor y temblor* a ser confidente y confesor de las miserias y pecados de mis hermanos, no me reconozco con derecho a increpar o a condenar a quienes vienen a recibir el perdón de Dios de mis manos y mis labios tan pecadores como los de mis hermanos. Cuando alguien no se siente pecador de verdad, no sólo en teoría, no puede ser misericordioso, y si no es misericordioso, no puede ser sacerdote, en ningún lugar del mundo y mucho menos en esta Cuba nuestra tan necesitada de entrañas de misericordia y comprensión. Cuando me reconozco pecador, cosa que ocurre con harta y triste frecuencia, tengo que sentarme en el último banco de mi iglesia parroquial y rezar como el publicano del evangelio: *Señor, soy un desastre, no tengo remedio, no hay manera de salir adelante, ten compasión de mí que no soy digno ni de levantar la mirada, cuánto más de celebrar esta tarde la Eucaristía, o de confesar a Liborio que me avergüenza por la santidad de su vida. Señor, sólo Tú puedes hacerlo. Estoy en tus manos, haz de mí lo que quieras, sea lo que sea, te doy las gracias... Y levantarme de nuevo, del último banco de la iglesia, y arrastrando mi culpa, con la paz que me da saber que Dios me ama como soy y no como debería ser, saludar a mi comunidad deseándoles que la paz de nuestro Señor Jesucristo, el amor del Padre y la comunión del Espíritu Santo sean con todos ustedes.* El pecado se convierte así, en fuente incomprensible de misericordia y humildad, en fuente de amor y comprensión con mi pueblo, y en oportunidad para dar gracias a Dios por el infinito e inmerecido don del perdón sacramental.

Y he dejado para el final, la que obviamente, debe ser nuestra principal fuente de espiritualidad y vida cristiana. Es algo tan lógico que casi es innecesario hablar de ello. Dios mismo debe ser nuestra principal fuente de espiritualidad. Varias veces me han preguntado a lo largo de mi vida, supongo que a veces con cierta curiosidad malsana, si he estado enamorado alguna vez. La pregunta, al principio me desconcertaba, actualmente, suelo sonreír y simplemente decir que sí. La gente se queda esperando que redunde en la respuesta. A veces lo hago y a veces les dejo con ese gustillo de malos pensamientos y elucubraciones un tanto infantiles. Pero a veces explico mi respuesta afirmativa: ¿cómo puede haber un sacerdote que no esté enamorado?, un sacerdote que no esté enamorado de Dios no puede ser sacerdote. Dios es nuestro gran amor, el gran amor de nuestra vida... nuestra relación íntima y personal con Dios, es decir, nuestra fe, es fundamentalmente un enamoramiento, una alianza en la que Él dio el primer paso: "yo los amé primero", una historia de amor llena de infidelidades, dudas, desatinos, abandonos y fajoteras por nuestra parte, por mi parte, pero una historia de un amor impecable por parte de Él: un amor por su parte que me deja atónito, sorprendido cada día, entusiasmado, asustado por ser tan inmenso, desarmado por su paciencia, por su fidelidad sin límites, por sus regalos inmerecidos, por su palabra susurrada en los acontecimientos de mi vida, por su sonrisa constante a pesar de mi mal genio. Dios es un eterno traicionado en el amor que siempre perdona, disculpa y reconcilia, que sana mis heridas y las que yo ocasiono a mis hermanos. ¡Cómo no estar enamorado de este Dios que al igual que a Jeremías nos ha seducido mientras nos hemos dejado seducir por Él! Dios es mi gran pasión, mi única pasión verdadera, a pesar de mis pasiones de pacotilla, de poca monta, de mis fantasías y veleidades en búsqueda de una felicidad siempre frustrada cuando la busco en otros predios que no son los suyos. *Me hiciste Señor para ti y no podré descansar hasta que repose plenamente en ti.* Dios no es simplemente una fuente de mi espiritualidad, de nuestra espiritualidad, Dios es el manantial de donde surgen las fuentes de cada uno, los pozos propios donde podemos saciar nuestra sed. Pero además, si no fuera así, si Dios sólo fuera un triste pretexto, una razón secundaria y relativa, un motivo bastardo de enriquecimiento, o de búsqueda de poder personal, entonces la gente lo notaría y sabría que no somos "hombres de Dios", sino burócratas de la religión o hechiceros

manipuladores de lo religioso y lo sagrado, o clérigos inhumanos y teóricos incapaces de vibrar con la alegría y con el sufrimiento de los demás. Si Dios no es así, manantial de nuestra espiritualidad cristiana, seríamos unos farsantes y unos impostores. Sólo Dios sacia nuestra sed más profunda, aunque nos empeñemos en beber en todos los charcos o acequias que nos encontremos al andar nuestra vida. Sólo a Él, como Pedro, podemos decir: *Señor, ¿a quién iríamos, sólo tú tienes palabras de vida eterna? (Jn 6,68).*

SOBRE LOS AUTORES

DRA. M. TANAKA

De nacionalidad japonesa, profesora e investigadora del Colegio de México. En 1967 obtiene el grado de Historiadora en la Universidad de la Amistad de los Pueblos, en Moscú. En 1973 Maestría en el Colegio de México, en Estudios Orientales, en 1983 el Doctorado en Historia en la Universidad de Princeton. Sus temas de investigación actual son: Cultura campesina y movimiento por la agricultura orgánica en Japón, Documentos básicos sobre la Política y Pensamiento Político en Japón.

DR. JIM HEISIG

Misionero del Verbo Divino. Pertenece al staff del Instituto Nanzan para la Religión y la Cultura desde 1978, del que fue director de 1991 a 2001 y del que actualmente es investigador titular.

Profesor en la Facultad de Artes y Letras de la Universidad Nanzan. Es autor, editor y traductor de más de 25 libros, incluidos *El cuento detrás del cuento*, *Filósofos de la nada*. Una colección de sus ensayos ha sido publicada por Herder and Herder (Crossroad) de New York en 2003 bajo el título *Dialogues at One Inch above the Ground*. El Dr. Heisig es también Editor general de los 19 volúmenes de la serie Nanzan Studies in Religion and Culture.

MARCO ANTONIO DE LA ROSA RUIZ E, M.G.

Originario de Aguascalientes. Su ordenación sacerdotal fue el 13 de agosto de 1983. De 1983 a 1986 trabajo en el Centro de Orientación Vocacional de los Misioneros de Guadalupe.

Actualmente está trabajando en la Diócesis de Sendai, en Japón, en Kitakata Shi, Fukushima ken, en la Parroquia Kitakata katorikku Kyokai.

PBRO. JESÚS GARMILLA

Sacerdote diocesano, de la Diócesis de Santander, nacido en Santa Clara.

Es párroco de san Pablo, Vicaría IIa.

VOCES

Revista de Teología Misionera del
Instituto Internacional de Filosofía A.C.
Universidad Intercontinental

La suscripción anual a la revista
(dos números)
es de \$ 100.00 para México, y
20 dólares para el extranjero.

Favor de enviar cheque o giro
junto con la ficha de suscripción, a nombre del
Instituto Internacional de Filosofía A. C.

Ficha de Suscripción
Revista Voces

La suscripción anual a la revista (dos números)
es de \$ 100.00 para México, y 20 dólares para el extranjero.

Favor de enviar cheque o giro junto
con esta ficha de suscripción,
a nombre del Instituto Internacional de Filosofía A. C.

Nombre _____

Calle _____

Colonia _____

C.P. _____ Ciudad _____

País _____

Teléfono _____ E-mail _____

Suscripción para el año: _____

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

MISIÓN EN ASIA

Religiosidad popular en Japón

M. Tanaka

11

Diálogo interreligioso: budismo y cristianismo

Jim Heisig

21

Mi experiencia Zen (2da. parte)

Marco Antonio de la Rosa Ruíz E.

37

OTRAS VOCES

Sacerdote cubano y espiritualidad

Jesús Garmilla

125

SOBRE LOS AUTORES

143

