

Globethics Repository



El pluralismo religioso [Religious pluralism]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Ingelmo, Hernán
Publisher	Centro Dr. Martin Luther King
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-07-14 00:36:20
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/213473

El pluralismo religioso Entrevista a Paul Knitter

Por Hernán Ingelmo

En estos momentos soy profesor de la Universidad Javeriana, Xavier University, en Cincinnati, que es una universidad jesuita. Hace treinta años que ofrezco ahí cursos de Teología, sobre todo, cursos de teología interreligiosa, diálogo interreligioso, cursos de diálogo con el budismo, diálogo con el islamismo.

Mi interés en esta materia empezó hace mucho tiempo, cuando tenía trece o catorce años, que fue cuando me decidí a entrar al seminario menor de los padres verbitas. Entonces quería ser misionero y convertir todas estas religiones. Pero lo mejor fue que aprendí de otras religiones. Y no solamente de aprender con libros, sobre todo hice amigos budistas y musulmanes. Me di cuenta de que probablemente esas religiones tenían mucho que enseñarme.

Tuve la oportunidad, el privilegio, de hacer mis estudios teológicos en el Gregorianum, en Roma, pero, además, empecé mis cursos teológicos en octubre de 1962, dos semanas antes del inicio del Concilio Vaticano II. Esa experiencia de estar en Roma, de conocer obispos verbitas que asistían al Concilio y, sobre todo, de ver cómo la Iglesia Católica había cambiado sus ideas con respecto a otras religiones al hacer la declaración de la actitud de la Iglesia hacia otras religiones, era algo revolucionario en la concepción de la Iglesia. Eso me alentó a continuar mis estudios. Pude estudiar teología de las religiones, primero con Karl Rahner, después con un teólogo protestante alemán. Durante todo este período he podido ver las grandes posibilidades de renovación de la Iglesia, de encontrar posibilidades de desarrollar una teología cristiana más adecuada mediante un diálogo con otras religiones.

Podemos hablar de un “pluralismo formal”, que reconoce que todas las religiones tienen un lugar, pero que la mía es la más importante, o la mía es el camino de salvación. A esto se le da el nombre de postura inclusivista. También existe un “pluralismo radical”, que asume que hay distintos caminos de salvación. La pregunta es, ¿qué lugar tiene la predicación del Evangelio en un pluralismo radical?

Primero, no quiero cambiar de tema, pero tengo que decir, porque quiero ser un teólogo católico, que la posición oficial de la Iglesia Católica es la de ese pluralismo formal, que en lenguaje teológico puede denominarse inclusivismo. Pero a muchos cristianos católicos les resulta muy difícil esta posición. Hay una cierta tensión, por lo menos, si no contradicción, entre lo que dice el Concilio Vaticano II, y también lo que dijo recientemente el papa Juan Pablo II, que como cristianos, como católicos, tenemos que dialogar con personas de otras religiones. Es casi un compromiso, una obligación como cristianos, la de dialogar con otros. Sobre todo la declaración del Concilio para el diálogo con otras religiones, y también el papa en su encíclica Redemptoris Missio, dicen que un diálogo es un proceso en el cual ambas partes tienen que ser verdaderamente abiertas y estar dispuestas a aprender cosas nuevas. Incluso dice el documento que en un diálogo auténtico todos los participantes tienen que estar abiertos a la posibilidad de cambiar sus ideas.

¿Inclusive la Iglesia Católica?

Dice, “incluida la posibilidad de cambiar la comunidad religiosa”. La obligación de dialogar sería una cosa. La otra es la tensión que existe entre cómo podemos cumplir esa obligación de dialogar y nuestra teología, que dice que nosotros, cristianos en Jesucristo, tenemos la revelación divina absoluta, final, insuperable. Eso, en el lenguaje viejo –soy un católico viejo– se expresaba como que la Iglesia, en la revelación de Cristo, tiene la norma normas no normata, que norma todas las otras normas y no puede ser normada por ellas.

¿Cómo puedo abrirme, ser verdaderamente abierto, estar listo a aprender algo nuevo, si tengo la última palabra, si tengo la verdad última, final, definitiva, normativa para todos? Como teólogo católico veo una clara tensión entre la práctica, la praxis del diálogo, y la teoría, esto es, la teología de las religiones. Ahora, nosotros, los teólogos cristianos o católicos –que no tantos son católicos, naturalmente– estamos tratando de investigar, de explorar con humildad, con cuidado, espero, cómo podemos predicar a Cristo a todo el mundo, al mismo tiempo que nos mantenemos abiertos para aprender lo que Dios quizás quiere revelarnos a través de otras religiones.

Es una questio disputata, es una tarea, un desafío para la Iglesia, para los teólogos. Estamos en medio de ese proceso; no sabemos exactamente cómo encontrar la vía correcta. Pero hay una tensión entre el Vaticano, entre Dominus Iesus y muchos

teólogos católicos, pero sobre todo entre Dominus Iesus, del cardenal Ratzinger, y una gran parte de los fieles católicos.

Algunos sostienen que Dominus Iesus fue escrita como respuesta a las posturas de Asia.

Sí, pienso que es correcto, porque sobre todo es en Asia donde los cristianos, al ser una minoría, tienen que aprender a vivir como una minoría. No es tanto que tengan que convivir con otras religiones, sino que lo hacen como minoría. Pero el hecho es que han vivido, desde hace ya muchos siglos, con otras religiones, en comunidades de respeto mutuo. Los teólogos –y no sólo los teólogos, sino también los obispos– saben y dicen claramente, como han dicho en el sínodo asiático, que con la cristología occidental, con la cristología europea, que es la misma de los Estados Unidos, los asiáticos no pueden predicar el Evangelio en Asia. Tenemos que reformar, renovar nuestra cristología, nuestra comprensión, nuestro entendimiento de la unicidad de Cristo. Es una tarea difícil, pero esencial para el bienestar de la Iglesia, para el éxito de la Iglesia en la predicación del Evangelio.

¿Cuál crees que es la relación entre diálogo interreligioso y Teología de la liberación?

Me parece que es una relación esencial de ambas partes. Quiero decir que la Teología de la liberación necesita un diálogo con otras religiones, y que el diálogo de las religiones necesita el influjo de la Teología de la liberación. Porque la liberación, quiero decir, el compromiso con eliminar una parte del sufrimiento universal causado por la injusticia, es una tarea, un compromiso, que una religión o una nación solas no pueden cumplir. Tenemos que cooperar, tenemos que trabajar juntos. Juntos quiere decir las naciones a nivel internacional; juntos quiere decir las religiones a nivel interreligioso. Pero el diálogo interreligioso necesita también el desafío o el estímulo de la Teología de la liberación. Porque el diálogo interreligioso puede tornarse, como efectivamente se tornó, un proceso muy cómodo: “Tenemos muchos encuentros, hablamos de Dios, hablamos de la armonía, todo está bien...” Normalmente, las personas que participan en esos diálogos son los líderes, son los académicos, son los que tienen el dinero suficiente para poder participar, y se olvidan de la realidad, de la injusticia, de la pobreza. Algunos dicen que el diálogo interreligioso puede terminar como un encuentro para tomar té, para hablar, y llegar a ser solamente una distracción de la realidad del sufrimiento, una cooptación del diálogo de parte de los ricos. Por eso es muy importante sostener un diálogo entre la liberación y las religiones.

¿Se habla de Teología del sufrimiento en los Estados Unidos? ¿Qué lugar tiene la Teología de la liberación en los Estados Unidos?

Es una pregunta muy difícil, pero muy importante. Es difícil. No porque no tengamos pobres en los Estados Unidos, tenemos mucho pobres. Por ejemplo, cuarenticinco millones de estadounidenses no tienen seguridad social, y eso quiere decir que no pueden ir al médico cuando tienen dificultades de salud. Eso es una realidad. Pero la mayor parte de los norteamericanos se sienten cómodos, porque tienen, como los romanos antiguos, panis et circus (pan y circo), tienen qué comer.

Tienen McDonalds y basketball, NBA...

Exacto. Pueden mirar fútbol americano con una cerveza en la mano y se olvidan del mundo. Pero hoy en día la situación es todavía peor, porque hoy no es solamente panis et circus, sino también el terrorismo, quiero decir, el miedo. Los estadounidenses tienen tanto miedo de ser atacados por los terroristas que no piensan en otros problemas, no piensan en otras realidades. La pregunta esencial sería: ¿por qué tienen miedo? Ese es el resultado de la política explícita del gobierno de George W. Bush. Tratan de mantener, de causar, de estimular el miedo para poder distraerlos de otras cosas importantes.

La situación de pobreza en el Tercer Mundo empezó a cambiar cuando los latinoamericanos se preguntaron cuáles eran las causas de esa pobreza. ¿El pueblo norteamericano se pregunta cuál es la causa del miedo?

Por lo general, la mayoría de los estadounidenses no logran ver la conexión entre el terrorismo y la pobreza. No quiero ser demasiado simplista, porque el terrorismo tiene muchas causas, pero muchos piensan que una de sus causas fundamentales es la desigualdad entre una parte del mundo, quizás el 20% de la población mundial, que tiene el 80% de la riqueza de la Tierra, y la mayoría de la gente, que no puede darle de comer a sus hijos. Pero nuestro gobierno no quiere hablar de eso. Nuestro presidente formuló la pregunta dos semanas después del 11 de septiembre: “¿Por qué nos odian?”; e inmediatamente él mismo se contestó: “Nos odian porque odian nuestra libertad, porque odian nuestro sistema democrático”. Esa es una respuesta totalmente equivocada, o por lo menos incompleta.

¿Cómo es la relación entre la Iglesia Católica y los pueblos originarios de Norteamérica?

Son los Native Americans, los norteamericanos nativos, los norteamericanos verdaderos. Pero en este campo hace sólo diez años, quizás quince, que teólogos cristianos, tanto católicos como protestantes, han empezado a abrirse a los cristianos indígenas y a representantes de las religiones indígenas de los Estados Unidos. Hemos comenzado a explorar las posibilidades de diálogo entre la iglesia norteamericana, europea y blanca, y la iglesia y las culturas indígenas. Pero las culturas indígenas quieren ser muy cuidadosas en este diálogo, porque tienen miedo de ser explotadas otra vez: “Ahora los blancos vienen y quieren utilizar nuestra religión para su provecho.”

Sobre todo porque la religión de los pueblos originarios está vinculada a lo medicinal.

El punto central de un diálogo entre las culturas y religiones indígenas y la teología cristiana es la ecología, el medio ambiente.

Las religiones indígenas mantienen, y tienen razón, que tienen mucho que enseñarle a la teología cristiana tradicional de los Estados Unidos. La teología actual tiene mucho que aprender de las religiones indígenas con respecto al medio ambiente.

¿Cuál debería ser el papel de un agente pastoral católico en estas comunidades? ¿Para qué tendría que estar allí?

Sería la cuestión general de cómo podemos encarnar el Evangelio en otra cultura. Porque, hasta ahora, la cultura indígena de los Estados Unidos, de los nativos americanos, estuvo oprimida. Sobre todo en los últimos años, las iglesias no conservadoras evangélicas, la Iglesia Católica, la Presbiteriana, la Metodista, han reconocido que les impusieron una cultura europea a los pueblos indígenas. Por lo menos deberían tratar las iglesias de abrirse, de permitir, porque tienen el poder para hacerlo, el desarrollo de una nueva teología verdaderamente indígena.

¿Cuáles son las convicciones de fe de Paul Knitter? Un pequeño credo suyo.

Yo trato de ser un discípulo de Jesucristo. Pero el Jesús que conozco, el que he podido conocer a través de mi práctica cristiana católica, es un Jesús que es un camino abierto a otros caminos. No puedo seguir a Jesús sin abrirme a otras religiones. Lo que aprendí de otras religiones, sobre todo del budismo, me ayudó tremendamente a entender mejor qué quiere decir ser discípulo de Cristo. Yo quiero escribir un libro, que quizás pueda ser un pequeño testimonio, que llevaría por título "Sin Buda yo no puedo ser cristiano". Esa es mi experiencia de la importancia del budismo en mi vida cristiana.

¿Cuál es su opinión sobre el Parlamento de las Religiones de Barcelona?

Este Parlamento de las Religiones, comparado con el de 1993, es menos encarnado. En 1993 hubo mucha más conciencia del mundo actual de pobreza, de los problemas del medio ambiente, mucha más contextualización en este mundo. Este parlamento me parece que es más "espiritual". Yo diría, teológica o filosóficamente hablando, que es más dualístico entre espiritualidad y materialidad.

Sin embargo, las situaciones de violencia parecen más graves hoy que hace diez años.

No oí hablar mucho sobre la realidad global de lo que está sucediendo en los países.

¿Qué cosas se fecundan mutuamente entre el cristianismo y el budismo?

Por lo general, el budismo –y cuando digo budismo me refiero al estudio del budismo y también a la práctica de la meditación tipo budismo zen, es decir, tanto la teoría como la práctica, de la meditación en este caso– me ayudó a enfrentar ciertas dificultades teológicas, pero también personales, que tenía con el cristianismo. Había problemas de comprensión: ¿cómo lograba entender ciertas creencias cristianas; cómo establecía una relación entre mi experiencia y el credo del cristianismo? El budismo me ayudó mucho en este sentido.

Para tratar de explicarme un poquito: yo he sentido mucho el dualismo entre Dios y el mundo que me parece que todavía queda en las doctrinas cristianas, en la imagen, en el entender a Dios. El budismo, al hablar de lo último –si es que se puede hablar de un último–, no se refiere a un último que se encuentra allá, y acá está la creación. Es un último que es parte de lo que nosotros somos, de lo que el mundo es. En el sentido de que este último –dicen los budistas– es el sunyata, que literalmente quiere decir vacío, pero no es un vacío-vacío, sino que es un vacío que no tiene una realidad individual, sino una realidad que existe entre nosotros. Esto no tiene por qué resultarnos incomprensible, porque así hablamos de la Trinidad. Y en la Trinidad, las personas son relaciones, no son personas en el sentido de individuos como usted y yo. Por eso mi símbolo central cristiano para hablar, para ponerme en contacto con Dios, es el Espíritu, pero sentido a la manera budista, como esta energía de compasión, esta energía de amor. Para mi meditación o mi oración –no es que hablo– me pongo en situación utilizando la metodología zen de estar atento. De eso se trata: de estar atento a lo que es, a lo que existe, a lo que es el Espíritu, que no solamente está dentro de mi, como dice San Pablo: "No existo yo, existe Cristo". "No existo yo, sí existe Cristo", que es el Espíritu de Cristo.

También en el punto de qué quiere decir la resurrección. Tengo dificultades con la resurrección entendida de manera literal, física. San Pablo también. La resurrección, para San Pablo, quiere decir estar en Cristo. También aquí el budismo me ayudó mucho. Porque quizás una experiencia central del budismo, también una creencia esencial budista, es el anata, el no ser, el no sí mismo, esto es, que yo no existo como yo, sino que mi existencia se realiza en mi estar relacionado con otros, y ese ser relacionado con otros se realiza como el Cristo viviente. Por eso he sentido, he experimentado, lo que San Pablo probablemente quería expresar cuando, en la Epístola a los Gálatas, dice: "No soy yo quien vive, sino que es Cristo quien vive en mí"; no Yo, sino Yo-Cristo. Un método budista para practicar la meditación es contar las respiraciones. Yo no cuento las respiraciones, sino que mi mantra es, para inhalar, "Yo", para exhalar, "Cristo", "Yo-Cristo", "Yo-Cristo", sin dualismo.

El budismo me ayudó también a entender qué quiere decir la vida inmortal. Antes de estudiar budismo tenía dificultades para creer en la existencia que, según Pablo, continúa después de la muerte. Me parecía tan egoísta... La vida va a continuar, eso lo espero, lo creo. Pero ¿cómo?: no puedo decir. Los budistas dicen que toda la existencia continúa de una manera diferente, porque yo viví, y aunque no voy a existir en una forma personal, la existencia continuará. No puedo explicar más, no puedo entender más que esto, pero me basta. No quiero esperar más, porque no es posible. Son sólo algunos ejemplos de cómo el budismo me ha ayudado.

Ayuda a entender que hay vivencias de otras religiones que ayudan a la propia comprensión.

Exactamente. Sin el budismo no hubiera podido entender y experimentar estos aspectos más profundos de mi fe.

¿Crees que el cristianismo tiene algo que decirle al budismo?

Sí, ciertamente lo creo, pero son los budistas quienes tienen que decirlo. Yo he hablado con mis amigos budistas de lo que el cristianismo podría aportarles. Una de las cosas centrales que les sugiero a mis amigos es esta opción preferencial por los pobres, la cuestión de la justicia. Porque en el budismo no existe el concepto de justicia. Eso es algo que quizás ellos puedan recibir.

*—Esta entrevista se realizó en el marco del Parlamento de las Religiones del Mundo, celebrado en Barcelona, entre el 7 y el 13 de julio del 2004.

ÚLTIMA MODIFICACIÓN: 25 DE MAYO DE 2012 A LAS 11:13



0



0