

Dos principios fundamentales: El pluralismo es positivo y querido por Dios. No hay elegidos

Recapitulemos el itinerario que hemos seguido hasta ahora:

Después de haber mirado la realidad actual y la historia desde el punto de observación del pluralismo religioso, después de alertarnos sobre ella con el recurso de la hermenéutica de la sospecha, y de habernos dotado de algunos conceptos y clasificaciones, en la unidad pasada entrábamos en un tema que está a la base, como previo a la teología de las religiones, un tema que filtra y condiciona todo lo demás: el concepto de revelación.

Con todo ello, estamos ya en capacidad de entrar de lleno en el corazón mismo de la teología de las religiones. Y entramos a ese núcleo central proclamando lo que consideramos que puede ser un «principio» nuevo fundamental: la afirmación del carácter positivo del pluralismo religioso, un pluralismo que por eso mismo no es sólo «de hecho», sino «de derecho», por principio...

A continuación estableceremos otro gran criterio que lo completa y redondea: el que nos llevará a renunciar a la categoría de «elección»...

I. Para desarrollar el tema

A) Primer principio:

«El pluralismo religioso es positivo y querido por Dios»

Visión clásica del pluralismo religioso

¿Cómo fue mirado clásicamente el pluralismo religioso (la pluralidad de religiones)? ¿Cómo era valorado?

Nos lo podemos preguntar, en primer lugar, a nosotros mismos: ¿qué se nos dijo en nuestra formación religiosa sobre el hecho de que hubiera otras religiones, incluso muchas religiones? Probablemente la mayor parte de nosotros recordemos que no se nos dijo prácticamente nada, al menos de un modo explícito. El tema no figuraba entre los temas de formación, no formaba parte de las preocupaciones teológicas de entonces.

Pero ahondando en nuestros recuerdos, tal vez podremos encontrar que sí se nos dijo algo, al menos implícitamente. De una manera u otra, todos nosotros captamos, por implicación, que las otras religiones no importaban mucho. Se podía caminar por la vida sin saber gran cosa de ellas. Diríamos que no tenían mucho significado religioso, a pesar de ser religiones, y grandes religiones algunas de ellas.

Ciertamente, no se desconocía el hecho mismo de la existencia de otras religiones, pero diríamos que era un dato externo a la religión cristiana. No estaba incorporado a la visión cristiana de la vida. Y más bien era un dato, un hecho lamentable, negativo... Si el acceso a Dios por parte del ser humano se daba a través de la religión que Dios mismo había revelado a la Humanidad por medio de su propio Hijo Jesús, ¿qué sentido tenían aquellas otras religiones extrañas?, ¿cómo se explicaba que a Dios se le hubieran quedado «por fuera» de su (único) «plan de salvación» aquellas masas humanas alejadas, que no participaban en la religión única, la religión ofrecida a la Humanidad por Dios mismo, la religión cristiana?

El pluralismo religioso, la pluralidad de religiones era considerada negativamente. Era un misterioso «fallo» del plan de Dios. O un fallo tolerado por Dios tal vez para probarnos a nosotros, pues Dios nos encomendaba a nosotros llevar la salvación cristiana a aquellos pueblos. Que se diera una pluralidad de religiones, era, pues, una situación temporal, pues estaba llamada a desaparecer ante la expansión del cristianismo por la acción misionera, que demasiado se había demorado (¡veinte siglos!).

Resumiendo, el pluralismo religioso era, pues: un hecho, pero un hecho negativo, lamentable, no querido por Dios, tal vez simplemente tolerado, transitorio, y por tanto llamado a desaparecer, cuanto antes mejor. Si no había desaparecido todavía, era por deficiencia de nuestro espíritu misionero.

(No entramos ahora a referir lo que la tradición judeocristiana ha valorado a lo largo de su historia respecto a esas religiones que componen el bloque del pluralismo religioso. En algunos tiempos, primitivos, se pensó que las religiones eran propias de cada lugar, como los dioses mismos, vinculados a la tierra y con jurisdicción localizada geográficamente¹... En otros tiempos los dioses de las otras religiones fueron considerados diabólicos, ídolos, dioses falsos, vanidad, causa de todo mal...²).

1 MENEZES, Rui De, *Pluralismo religioso en el Antiguo Testamento*, «Selecciones de Teología» 163 (sept 2002) 178-179.

2 TEIXEIRA, F., *Teología de las religiones. Una visión panorámica*, Abya Yala, Quito 2005, pág. 16-17, presenta una apretada síntesis de esta valoración negativa tan frecuente.

Una nueva valoración del pluralismo religioso se abre paso

Hemos hablado ya en varios lugares de las unidades anteriores de «novedad», de una nueva etapa de las relaciones entre las religiones, un nuevo espíritu en la valoración cristiana de las religiones... Pues bien, llegamos al centro de este escenario. Todas esas novedades giran en torno a esta novedad fontal que emerge en el centro de la teología de las religiones y en el centro del nuevo espíritu³ que se hace sentir en todo este ámbito: surge por doquier una nueva valoración «positiva» del pluralismo religioso.

Expresémoslo así: ese pluralismo religioso que acabamos de decir que fue considerado desde siempre como pluralismo de hecho, negativo, sin sentido y temporal, ha pasado:

- de ser considerado negativo
..... a ser considerado positivo
- de pluralismo de hecho
..... a pluralismo de derecho, de principio
- de pluralismo lamentable
..... a pluralismo con un papel⁴ en el plan de Dios
- de pluralismo que ha de ser reducido a la unidad
..... a pluralismo que ha de ser aceptado
- de pluralismo temporal, provisional
..... a pluralismo tal vez para siempre...

Aquella vieja visión (tantas veces simplemente inconsciente, nunca expresada) del pluralismo religioso como un pluralismo de hecho, negativo, sin sentido, llamado a desaparecer... ha hecho crisis. Se extiende por el pueblo cristiano la sensación de que el pluralismo religioso no es negativo, sino positivo, o sea, querido por Dios... Que una religión se imponga finalmente sobre todas las demás sustituyéndolas, no es visto ya como lo ideal...

¿Qué motivos fundamentan esta nueva valoración positiva? Podemos agruparlos en cuatro frentes:

3 VIGIL, J.M., *Espiritualidad del pluralismo religioso*, en COMISIÓN TEOLÓGICA de la ASETT, *Por los muchos caminos de Dios. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*, Verbo Divino, Quito 2003. ID, *Macroecumenismo: teología de las religiones latinoamericana*, en ASETT, *Por los muchos caminos de Dios - II. Hacia una teología pluralista de la liberación*, Abya Yala, Quito 2004, colección «Tiempo Axial» n° 3.

4 Un pluralismo que tiene una específica *raison d'être*, dirá C. GEFFRÉ, *La singolarità del cristianesimo nell'età del pluralismo religioso*, en «Filosofía e teología» 6/1 (1992) 38-58. Citado por DUPUIS, *Verso una teologia*, 19. Una pluralidad «che ha un suo posto nel disegno di Dio per la salvezza dell'umanità», dirá por su parte DUPUIS, *ibid.* 271.

a) una *nueva imagen de Dios*: no es aceptable pensar que Dios haya podido dejar a una inmensa parte de la Humanidad sin atención, abandonada a su propia iniciativa simplemente humana, sin «salirle al encuentro», a la espera de que llegara la acción misionera de la Iglesia cristiana...

b) una *nueva imagen de la revelación*⁵: ésta no es una acción positiva de Dios limitada a su relación con un solo pueblo, sino que es un proceso ligado a la existencia de todo ser humano y de todo pueblo, en el que toda la realidad histórica se convierte en revelación⁶;

c) una *nueva imagen del ser humano*: ahora comprendemos mucho mejor la naturaleza socio-cultural del ser humano, y cómo por eso Dios se tiene que relacionar con él necesariamente a través de una forma de «eclesialidad» que, dentro de su propia cultura, sólo puede ser vehiculada por su religión; todo ser humano, todo pueblo, está en condiciones de recibir la acción revelatoria de Dios, porque «todo ser humano está elevado al orden de la salvación»⁷...

d) una *nueva imagen del cristianismo*, que se ve, en esta nueva época de la historia, confrontado como nunca antes⁸ con su propia limitación frente a su pretensión de universalidad⁹. Después de haber pasado por épocas históricas en las que creía que había predicado el mensaje cristiano a todo el orbe habitado¹⁰, y épocas como el principio del siglo XX, en las que pensaba que en pocas décadas iba a convertir religiosamente al resto del mundo, ahora parece estar descubriendo que su limitación numérica es insuperable¹¹, y que la acción misionera destinada a la conversión del mundo, en ese sentido, ha fracasado¹²...

5 Hemos tratado este punto en la lección anterior.

6 TORRES QUEIRUGA, A., *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987, 466.

7 CASALDÁLIGA-VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, Envío, Managua 1992, 33ss; Sal Terrae 1992, 34ss.

8 «Una tal situación no había existido nunca antes en la historia»: P. BERGER, *The Heretical Imperative*, New York 1979, 35.

9 TORRES QUEIRUGA, A., *Ibid.*, 335.

10 Así se llegó a pensar de hecho ya desde el tiempo de san Agustín: «Por lo que se dice, son ya poquísimas y muy remotas las gentes a las que [el Evangelio] aún no ha sido predicado». San AGUSTIN, *De Natura et Gratia*, II, 2; PL 44, 905.

11 De hecho, aunque las estadísticas del Anuario Pontificio de 2002 registran un aumento cuantitativo de la población de católicos en el mundo, que han pasado de 757 millones en 1978 a 1070 millones en 2002, su significación en porcentaje de la población mundial continúa disminuyendo, pasando del 17'99% de 1978 al 17'20 de 2002. Cfr. más datos en REB, Revista Eclesiástica Brasileira 255 (julho 2004) 723, Petrópolis.

12 DUPUIS hablará del «fallimento della missione cristiana»: *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, 518. «Desde el punto de vista

Aunque no sea necesario, cabe preguntarse: ¿cómo fue posible una valoración negativa del pluralismo religioso de dos milenios de duración por parte del cristianismo, de casi tres milenios y medio por parte del judaísmo...?

Vamos a insinuar –en este momento no pretendemos más que insinuar– tres respuestas:

a) En primer lugar, el pensamiento moderno ha hecho quebrar el planteamiento clásico de la cuestión de la verdad, que era un planteamiento griego, fundamentalmente aristotélico, que se basaba en la visión de la metafísica y de la ontología clásica, en la que la Verdad (*Verum*) es siempre Una (*Unum*), y no puede entrar en contradicción con otra verdad. Lo que es, no puede no ser, y dos cosas no pueden ser simultáneamente bajo el mismo respecto... El pensamiento moderno percibe una verdad que es compatible con la pluralidad, que surge incluso de la «concordia de los opuestos», del «caos»¹³...

b) En segundo lugar, se trata del tributo de unas limitaciones del conocimiento, debidas a las leyes mismas de la evolución de la Humanidad. ¿Por qué todos los pueblos originarios han pensado que ellos eran el centro de la realidad? ¿Por qué han pensado que su religión era «la» verdadera? ¿Por qué han valorado negativamente la pluralidad de las demás religiones? Pues ha sido por una ley diríamos que «natural»: el ser humano, al ser evolutivo, comienza a conocer desde él, y percibe la realidad, desde el primer momento, en relación a sí mismo, que ocupa el centro de todas las percepciones. A partir de ese centro, irá poco a poco ampliando el campo de conocimiento, y sólo con esa ampliación obtendrá nuevas perspectivas... «Lo que se recibe, se recibe según la capacidad del que recibe», dice el adagio clásico tomista escolástico¹⁴. El exclusivismo religioso que, como hemos dicho en lecciones anteriores, ha sido el modelo estructural espontáneo de (prácticamente) todas las religiones, obedece a esta ley (no es un «pecado» peculiar de ninguna religión, sino un «defecto natural», tal vez inevitable). Así mismo, la valoración negativa del conjunto de la pluralidad religiosa que nos rodea, es, ha sido, un mecanismo espontáneo, natural, debido estructuralmente a la condición evolutiva y procesual del ser humano, tanto individual como colectivamente tomado.

humano, es preciso reconocer que históricamente vivimos la experiencia de un pluralismo religioso aparentemente insuperable. Eso coincide con la conciencia de un cierto fracaso de la misión de la Iglesia, sobre todo cuando se piensa en el pequeño número de cristianos del continente asiático»: GEFFRÉ, C., *O lugar das religiões no plano da salvação*, en TEIXEIRA (org.), *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, Paulinas, SP 1997, pág 112.

13 Abordaremos en el capítulo 14 el tema de la Verdad.

14 *Summa Theologica*, l q.79, a.6 in corp.

c) ¿Y por qué a estas alturas de la historia de la humanidad irrumpe la conciencia de pluralismo? También se puede decir que esta irrupción es efecto de las nuevas condiciones de los tiempos. Estamos en una hora de mundialización (globalización). Por la revolución de las comunicaciones, la facilitación de los viajes y la intensificación de las migraciones¹⁵, las religiones han tomado ya contacto unas con otras. Se acabó el tiempo de su aislamiento, confinadas cada una a su «pequeño mundo», entendido como el «único mundo existente». En esta situación no pueden menos de tematizar una reflexión religiosa y teológica sobre esa pluralidad de religiones antes ignorada. Al observar a las otras religiones, la mirada de cada una de ellas no puede dejar de volverse reflejamente sobre sí mismas. Cada religión empieza a saberse y a experimentarse a sí misma como «una» religión. Inevitablemente, todas tienen que revisar su propia «teología de las religiones»: qué significa esa pluralidad de religiones, y qué significa, qué papel juega en esa pluralidad la propia religión que reflexiona. La percepción que emerge como evidente es que la propia religión es «una más», «una entre otras», aunque esta percepción choca con la herencia exclusivista original de cada religión. En un primer momento la solución de compromiso¹⁶ es un inclusivismo más o menos moderado. A largo plazo todo hace pensar que estamos ante una larga marcha hacia un paradigma pluralista¹⁷. Pero, aparte de las apariencias de la evolución del pensamiento, el pluralismo religioso ha de ser fundamentado teológicamente.

Fundamento teológico del «pluralismo religioso de principio»

¿Cuáles pueden ser los fundamentos teológicos del pluralismo religioso de principio? En realidad, si reflexionamos un poco, todos podemos encontrar cuáles sean los principios básicos que apoyan esta valoración positiva del pluralismo. Serían:

-la universal voluntad salvífica de Dios para con todos los seres humanos y todos los pueblos.

-la sobreabundante riqueza y variedad de las automanifestaciones de Dios a la Humanidad¹⁸.

Ambas afirmaciones teológicas son de tal calibre y de tal calado que resultan indiscutibles. Son prácticamente axiomas o como postulados

15 Cf. todo lo dicho en el capítulo segundo.

16 ¿Se tratará de un nuevo «epiciclo», al decir de John Hick?

17 El hecho puede ser puesto en relación de comparación con el fenómeno de la «destradicionalización» del que habla GUIDDENS, Anthony, *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid 1993; cf. también MARDONES, José M^o, *¿A dónde va la religión?*, Sal Terrae, Santander 1996, págs. 108ss.

18 DUPUIS, *Ibid.*, 520.

que, puestos en conexión, producen la afirmación evidente –desde nuestra sensibilidad de hoy- del «pluralismo de principio».

Podemos añadir con Dupuis: «El hecho de que Dios haya hablado ‘muchas veces y de diversos modos’ antes de hablar por medio de su Hijo (Heb 1,1) no es accidental; ni el carácter plural de la automanifestación de Dios es una mera cosa del pasado. El carácter decisivo de la venida del Hijo en la carne en Jesucristo no cancela la presencia y la acción universal del Verbo y del Espíritu. El pluralismo religioso de principio se funda sobre la inmensidad de un Dios que es Amor»¹⁹.

Consecuencias teológicas de esta valoración positiva

Enumeraremos sólo algunas.

Cambio de la imagen de Dios

La imagen del Dios del Primer (Antiguo) Testamento era la imagen de un Dios –así nos parece ahora al menos, con todo respeto- muy «judío», muy circunscrito a su pueblo, muy ligado a la cultura de una etnia. También el Dios cristiano del tiempo de la cristiandad era un Dios parcializado, que podría parecer injusto en su preferencia por su Iglesia y su tolerancia ante las fechorías que sus hijos hacían a los demás pueblos y religiones. Quizá también en otras religiones que han vivido su religiosidad en el mismo paradigma de exclusivismo ha acontecido lo mismo: el Dios creído en exclusivismo es un Dios «nuestro», de nuestro pueblo, que diríamos que piensa como nosotros, habla nuestro idioma, se siente uno de nuestro pueblo, nos defiende ciegamente frente a nuestros enemigos y se parcializa en favor nuestro por encima del interés universal de la justicia²⁰...

El «pluralismo de principio», el saber que el pluralismo es querido por Dios, cambia nuestra imagen de Dios, la purifica de ese chauvinismo y de esa cerrazón etnocéntrica que ha sufrido en las religiones exclusivistas. Dios no es «nuestro», Dios no es de nuestra raza ni de nuestra cultura, aunque nosotros lo estemos pensando y experimentando a través de ella. Dios no se parcializa por nosotros como los dioses nacionales, o los «demiurgos intercesores», o los «dioses de la tribu o del clan» de los pueblos primitivos. Dios está más allá de todo eso y no es manipulable. Dios es pluralista, universal, de todos los pueblos...

Esto está lleno de consecuencias, como podemos imaginar... Veamos.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Son incontables estos casos, como «Santiago Matamoros», en España, o los muchos lugares de América Latina en los que la tradición alardea de la protección divina o mariana recibida en defensa contra los indígenas, por ejemplo.

Cambio en la concepción de «Pueblo de Dios»

El tema «Pueblo de Dios» es un filón de muy largos antecedentes en la Iglesia y en la Biblia misma, y es un tema de mucha envergadura. Olvidado durante algunos siglos, el Concilio Vaticano II tuvo el mérito de rescatarlo y ponerlo de nuevo en primer plano. Durante unos años, el tema y la palabra de Pueblo de Dios fue el *leitmotiv* principal de la teología y la espiritualidad posconciliales. El Sínodo de 1985 parece que tuvo como objetivo, entre otros, desplazar a segundo plano este concepto²¹. De hecho, en los últimos años ha sido prácticamente despojado de todo protagonismo.

Dejando al margen este avatar coyuntural de última hora, y volviendo al planteamiento del Concilio Vaticano II en sí mismo, que sigue siendo autoridad máxima, cabe decir que el planteamiento del Concilio Vaticano II no era un punto de llegada, sino de partida²². Los posicionamientos teológicos actuales han avanzado. Hoy la actual teología cristiana de las religiones no es capaz de hablar ya de «el Pueblo de Dios» en singular, indentificándolo globalmente en la historia con el pueblo de la tradición religiosa judeocristiana, o identificándolo en la actualidad con el cristianismo o con una determinada Iglesia. Como mínimo, hemos de considerar polisémico el concepto, no unívoco y único.

Hay muchos «pueblos de Dios», cada uno de los cuales le invocan con un nombre propio. El pueblo de Dios trasciende las fronteras, no sólo de una raza, sino incluso de una religión. Dios no sólo no tiene acepción de personas, sino que tampoco la tiene de religiones. «Dios no hace diferencia entre las personas, sino que acepta a todo el que lo honra y obra la justicia, sea cual sea su nación» (Hech 10, 34-35). Hay un Pueblo de Dios transversal a todos los pueblos, constituido por una «muchedumbre de hijos e hijas de Dios provenientes de toda raza, lengua, pueblo y nación²³» (Ap 5, 9-10), un pueblo que es agradable y acepto a Dios. No podemos, pues, seguir identificando unívoca, exclusiva y constantemente el concepto de «Pueblo de Dios» con cristianismo, o a una determinada Iglesia cristiana.

«Pueblo de Dios» fue una forma de hablar que hoy, a la altura actual de los tiempos, necesita reinterpretación. Ya no podemos utilizarlo «como

21 Véase una exhaustiva información y argumentación al respecto en J. COMBLIN, *O povo de Deus*, Paulinas, São Paulo 2002, 115-132.

22 Es preciso reconocer que hoy, pasados bien pocos años, el texto conciliar nos resulta extrañamente tímido y restrictivo: TORRES QUEIRUGA, *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae 1992, 3. En otro lugar dice Queiruga que la semilla de lo que afirmó el Concilio en materia de diálogo de religiones ha crecido como una semilla plantada... Cf. *El diálogo de las religiones en el mundo actual*, en Joaquim GOMIS (ed.), *El Concilio Vaticano III*. Herder-El Ciervo, Barcelona 2001, 71.

23 En el libro del Apocalipsis, y en todo el mundo antiguo, hasta el mundo medieval inclusive, el concepto de «nación» implica el de una religión propia de esa nación.

siempre», con ingenuidad acrítica. Ya no podemos pensar que el Pueblo de Dios sea un pueblo racial, como tantos pueblos pensaron de sí mismos, ni siquiera podemos pensar que el Pueblo de Dios sea uno sólo o que esté identificado con una cultura, ni siquiera con una religión... o que ese único pueblo de Dios lo seamos precisamente nosotros y en exclusiva...

Fin del «síndrome de los elegidos» y del «síndrome del unigénito»

La valoración clásica negativa del pluralismo religioso está en el origen de todos los imperialismos, invasiones, conquistas, colonialismos, neocolonialismos, campañas de proselitismo misionero (religioso, cultural, político²⁴)... que han emprendido y emprenden las religiones exclusivistas.

Hay que recordar que exclusivismo y valoración negativa del pluralismo religioso son realidades correlativas: si se da una, se da la otra. Y cuando se dan las dos, se crea una conciencia personal y comunitaria –un «síndrome»– que nos predispone para la justificación de todos esos errores: si nosotros somos los únicos, los que tenemos el favor de Dios, los únicos que conocemos la revelación, y estamos rodeados de pueblos dejados de la mano de Dios, que no Le conocen, que sólo pueden salvarse si les hacemos partícipes de nuestra religión... es claro que estamos en una situación de superioridad que justifica que asumamos paternalísticamente su «protección». Es el «síndrome de los elegidos». Ya vimos en las lecciones tercera y cuarta testimonios abundantes de este síndrome en la historia de la Iglesia.

Este síndrome puede darse también, lógicamente, en el interior de una misma sociedad. Es el caso de los sectores fundamentalistas, que razonan así: si la Palabra de Dios –tal como la conocemos nosotros– es la Verdad, ella debe reinar en todas partes donde sea posible²⁵, aunque para ello haga falta conquistar e imponer esa posibilidad. La Verdad religiosa por nosotros percibida (a veces no sólo en su dimensión estrictamente religiosa, sino cultural y social) puede ser impuesta al conjunto de la sociedad: nos hacemos entonces partidarios de la sociedad confesional, de la sociedad «de cristiandad» en el caso cristiano, imponiendo a todos el someterse a esta fe que es la Verdad. Nadie tiene derecho a conculcar este régimen confesional en la sociedad, porque nuestra religión es la verdadera, y porque «el error no tiene derechos»; no tiene otro derecho que el de convertirse y someterse a la Verdad, que es, afortunadamente, nuestra. No sólo el pluralismo religioso, sino también el simplemente social, ideológico, cultural... quedan inviabilizados con esta visión fundamentalista de

24 El misionero -se decía clásicamente- «hace Iglesia y hace Patria» (¡de la metrópoli!).

25 ACAT, *Fundamentalismos. Integrismos. Uma ameaça aos direitos humanos*. Paulinas, São Paulo 2001, 35.

la valoración negativa del pluralismo religioso; también se imposibilitan la democracia, la tolerancia, el respeto a las libertades modernas de expresión, de pensamiento, de religión (!)... así como el respeto a los derechos humanos. Sólo tienen derechos humanos los que están en la verdad (nuestra), no los que podrían utilizarlos para servir al error...

Mención especial merece el que queremos llamar «síndrome del unigénito», queriéndonos referir —por vía de símbolo— a la conciencia psicológica del que se considera falsamente hijo único. Imaginemos una familia numerosa, que vive en la misma casa, en la que uno de los hermanos o hermanas, muy afectuoso con su padre, acostumbrara a dirigirse a él haciendo enteramente caso omiso a la presencia de sus demás hermanos en la misma habitación. En el diálogo con su padre él nunca hace referencia a los hermanos, ni los mira, ni les dirige la palabra, ni los escucha ni les pregunta ni les responde... Sólo se relaciona con su padre, como si fuese un hijo único, el único hijo engendrado, como si los demás no existiesen, a pesar de que de hecho están allí... Es a esa actitud a la que queremos llamar «síndrome del unigénito».

Pues véase que ese síndrome se ha dado históricamente y se sigue dando actualmente en el cristianismo, porque ese síndrome va también emparejado con la conciencia de exclusivismo. Si yo soy el único que tengo el privilegio de conocer la verdad, si los demás andan a tientas en la oscuridad, si Dios ha manifestado tan claramente su predilección por mí, en realidad yo no necesito de nadie más que de Dios. Los otros, como si no existieran. Son exteriores a mi relación con Dios, que considero única. Así, basta dar un recorrido a la espiritualidad oficial, por ejemplo, a la liturgia, a los oracionales, al oficio divino... para ver que somos el hermano que se dirige a su Padre muy cariñosamente, con mucho afecto, pero con un total desconocimiento de los demás hermanos de otras religiones, que no aparecen en absoluto en el horizonte de nuestra relación con Dios (excepto si oramos por la «evangelización de los pueblos», o en el día de las «misiones», donde aparecen como objetos de nuestra piadosa misericordia...) ²⁶. Es toda la liturgia la que hay que reformular, de la primera a la última palabra, porque toda ella fue concebida, pensada, redactada y vivida desde el supuesto del exclusivismo y del pluralismo religioso negativamente concebido.

El cambio de valoración del pluralismo religioso hace que la persona que tiene esta nueva sensibilidad pronto descubra que se siente incómoda, sofocada por el aire de exclusivismo que todas nuestras oraciones clásicas oficiales respiran. Y lo que decimos de la liturgia lo podemos decir de la teología y de las demás realidades y dimensiones de nuestra fe.

26 «Dentro de cada tradición, en la vida religiosa normal, procedemos de hecho como si sólo existiera una religión, a saber: la nuestra»: J. HICK, *God Has Many Names*, p. 40.

Esta novedad nos está exigiendo una renovación radical de todo. «No se puede echar vino nuevo en odres viejos» (Mc 2,22)...

Ruptura de los viejos esquemas

Veamos el punto difícil, la dificultad teológica mayor.

Aunque estamos hablando de la valoración positiva del pluralismo, en general, donde caben muchos matices, es claro que, en hipótesis, una valoración positiva de la pluralidad de las religiones se encamina, en el extremo, hacia una valoración máxima de todas las religiones. Vamos a ponernos -como hipótesis metodológica- en esa posición: Dios ha querido todas las religiones, todas ellas forman parte de su plan de salvación, todas ellas son salvíficas... Una pluralidad de religiones entendida además desde el «pluralismo como paradigma» (por contraposición al inclusivismo y exclusivismo) es un fuerte desafío a dimensiones y elementos que clásicamente han sido considerados como «esenciales» al cristianismo, impresionables; nos referimos, por ejemplo, al carácter absoluto de la religión cristiana, a la mediación salvífica universal de Cristo, su unicidad, etc. Para algunos teólogos y, lógicamente, para la teología oficial, un pluralismo religioso tan positivamente valorado, y asumido desde el paradigma pluralista, se saldría del marco de esos límites esenciales cristianos, produciría una «ruptura», ya no sería cristiano...

Para quien adopta una posición exclusivista —o aun una inclusivista— la cuestión de la verdad, el marco epistemológico, los criterios máximos de juicio... coinciden, son coextensos con su religión exclusivista (sea la que sea). Si hablamos de cristianismo exclusivista, acontece que fuera de la Iglesia no sólo no hay salvación, sino que tampoco hay Verdad plena... Si del exclusivismo pasamos al pluralismo extremo, ese marco epistemológico coextenso con la Iglesia salta hecho añicos, y la conciencia que dirige la verdad ya no está ella misma encerrada en el marco del cristianismo institucional, sino que se da una «ruptura epistemológica» del marco mismo global de la Verdad...

Sin que vayamos a anticipar temas que trataremos más adelante, sí que cabe decir ahora que efectivamente, este cambio de valoración del pluralismo es un cambio demasiado profundo como para no implicar una conmoción de viejos criterios, tradiciones sagradas y venerables, que históricamente han sido entronizados como «esenciales», es decir, «sine qua non». Marcarían unos límites más allá de los cuales ya no se podría hablar propiamente de cristianismo...

Es importante hacer notar que no es la primera ni la segunda ni la tercera vez que el cristianismo se ve forzado a revisar sus supuestos «límites esenciales más allá de los cuales no hay cristianismo», para darse cuenta

de que, aunque no cambien las verdades profundas, pueden cambiar muy profundamente las formas y hasta los marcos en que aquéllas se expresan. Pareció a muchos que la admisión de los métodos histórico-críticos en el estudio de la Biblia destruía el concepto de revelación que hasta entonces se consideraba esencial... y sobre la base de ese temor se hizo la guerra a los métodos científicos de estudio de la Biblia... inútilmente, hasta que se admitieron por fin dichos métodos y con ellos cayó, sí, aquel viejo concepto de revelación, pero fue sustituido por una nueva comprensión de la misma. Lo que fue destruido no fue la revelación, sino su vieja e inadecuada comprensión. Ciertamente, ese proceso no se pudo hacer sin tensiones, sin miedos, sin paciencia e impaciencia. ¿No estaremos hoy en un momento histórico de transformación, en el que parece que están desafiadas y en peligro fórmulas clásicas tenidas sencillamente como «esenciales», fuera de las cuales se pensaba que estaríamos fuera del cristianismo? ¿No será posible que encontremos unas nuevas expresiones y unas mejores formulaciones para los contenidos de siempre, que permitan el avance de esta nueva valoración del pluralismo religioso, una valoración positiva que se nos impone y de la que no podemos echarnos atrás?

Desde otros frentes seguiremos recomponiendo este desafío, en las próximas lecciones.

B) Segundo principio: «No hay elegidos»

La elección en la Biblia

Ni «pluralismo» ni «exclusivismo» son palabras o conceptos que podamos encontrar en la Biblia, ni en la teología clásica, pues han sido creados o acuñados recientemente. ¿Cuál sería el concepto bíblico equivalente a ellos (directa o indirectamente)? Sería éste: la «elección».

Según la visión clásica ya citada, Dios habría «elegido» a un pueblo entre todos los pueblos. Ese pueblo pasa a ser «el pueblo de Dios», el depositario de las promesas, el referente de Dios en medio de la Humanidad. «Yo seré su Dios y ustedes serán mi pueblo». El Primer Testamento refleja en sus páginas ya citadas la visión que tiene de los demás pueblos y sus dioses: andan descaminados, sometidos a los ídolos, que son «cosas muertas» (Sab 13, 10), «nada» (Is 44, 9), «vacío» (Jer 2, 5; 16,19), «mentira» (Jer 10, 14; Am 2, 4; Bar 6,50), «demonios» (Dt 32, 17; Bar 4, 7); «hasta las bestias valen más que ellos» (Bar 6, 67). El culto a los ídolos es «causa y fin de todo mal» (Sab 14, 27). Sólo Yavé es «un Dios verdadero» (Jer 10, 10).

Por eso, «el» Pueblo de Dios debe ser un «pueblo separado», que no se mezcle con los demás pueblos. Cuando llegue el pueblo elegido a

la tierra que Dios le promete, las naciones que allí viven serán derrotadas, expulsadas y sacrificadas: «cuando Yavé tu Dios te las entregue, tú las vencerás y las sacrificarás como anatema... Deberán tratarlas ustedes de la siguiente manera: demolerán sus altares, destruirán sus estelas, arrancarán sus postes sagrados y quemarán sus ídolos. Pues ustedes son un pueblo consagrado a Yavé su Dios» (Dt 7,2.5-6).

Dt 7,7-25 es el lugar clásico de la «elección» en el Primer Testamento. Allí se dice:

Serás más favorecido que todos los pueblos. Yavé no dejará caer sobre ti ninguna de las plagas de Egipto que tú conoces. En cambio, las hará caer sobre aquellos que te odien. Así, pues, extermina todos los pueblos que Yavé tu Dios pondrá en tus manos. No tengas piedad de ellos, ni sirvas a sus dioses, para que ellos no sean la causa de tu ruina (7, 15-16)²⁷.

Se trata de un concepto, el de «elección», que tiene dos caras: por una parte se insiste en la Biblia en que la elección no es por méritos propios, que no es que el pueblo se la haya merecido, que se trata de una elección gratuita, un «capricho» de Dios, que, precisamente, parece elegir a quien menos se lo merece... Pero, por otra parte, tiene todas las virtualidades que consagran al elegido como un privilegiado: es el escogido entre todos los demás, el que goza de la intimidad de Dios frente a todos los otros, el protegido, el favorecido, el hijo especial y más querido que los demás.

Se trata de un concepto *central* en toda la Biblia²⁸. Toda ella está atravesada por esta conciencia de que todo lo que ocurre a este pueblo, todo lo que a él se refiere está dicho y celebrado a la luz de la conciencia de que se trata de «el pueblo de Dios». Aun cuando no se hable de ello, este supuesto está ese supuesto implícito y actuante en el escenario.

Gerhard Lohfink, que subraya esa importancia y centralidad de este concepto en la Biblia, reconoce también que para la mentalidad moderna está en entredicho²⁹. Sin embargo, durante toda la historia del judeocristianismo, hasta hoy en día, ha reinado en su esfera libre de toda objeción. No han faltado en todo tiempo las explicaciones tanto teológicas cuanto apoloéticas: ¿por qué elige Dios?, ¿hace bien en elegir?, ¿y qué hay de los no elegidos? El mismo Lohfink hace una exposición magistral de las razones de la elección.

27 Es conveniente leer todo el texto, aunque figura en algunas biblias con letra pequeña, como indicando que es de importancia menor...

28 LOHFINK, Gerhard, *¿Necesita Dios la Iglesia?*, San Pablo, Madrid 1999, 58-59.

29 «Actualmente este concepto encuentra más detractores que defensores. Para algunos es un escándalo insuperable. Parece que no es democrático, que contradice al tan socorrido pensamiento 'abierto' y 'universal', y es indicio de peligroso fundamentalismo. El término 'elección' se ha hecho poco atractivo»: G. LOHFINK, *ibid.* 57-58.

Lohfink señala que para realizar la salvación Dios necesita un lugar concreto, y que ese lugar es Israel³⁰. ¿Por qué Israel? El autor responde apelando a una «constelación». La constelación hace referencia a la coincidencia o combinación de tres magnitudes: «el lugar conveniente, el momento propicio y las personas adecuadas»³¹. Y «razona» amplia y convencidamente por qué Israel era el lugar conveniente, así como por qué fue realizado todo en el momento propicio. En cuanto a que el plan de Dios se realizó con las personas adecuadas, la argumentación de Lohfink apela ya a los mismos textos bíblicos, sin poder evitar ese carácter bifronte de la elección: por una parte, se trata de una elección inmerecida, una elección tan inmerecida y gratuita que casi rayaría en lo «irracional», pero, por otra, se subraya que Dios escoge a aquella comunidad humana que mejor le sirve y se muestra más capaz de responder. Dos aspectos, pues, un tanto contradictorios. No obstante, Lohfink lo razona todo tan amplia y claramente, con tal derroche de erudición y convencimiento, que, al final, uno tiene la sensación de que ha comprendido la estrategia misma de Dios, de que se ha desvelado el misterio, y, con ello, viene a la mente aquello de «si lo comprendes, no es Dios».

No podemos negar que la posición de Lohfink nos causa una *bonda insatisfacción*. ¿Por qué un concepto bíblico tan claramente superado necesita tanta apologética? ¿Por qué tanto «concordismo», que nos recuerda aquella época del libro «La Biblia tenía razón»? A pesar de tanta palabra y tan alambicados razonamientos, algo en nosotros nos dice que no es válida tan compleja discusión, y que, para dirimirla, «basta la intuición común»³². A la altura de estos tiempos y en el momento actual de la teología, es claro que el concepto bíblico de elección necesita una deconstrucción sustancial.

Queremos completar este abordaje del tema de la «elección» con la referencia a otro autor, Torres Queiruga, cuya evolución, también en este punto, nos ilumina respecto a la situación actual del tema. Hace años él explicaba plásticamente el tema con la «parábola de Tetragrámmaton»³³, ser poderoso y feliz que vivía en la cuarta dimensión y pretendía comunicar su felicidad a seres que vivían en la tercera dimensión. Él se comunica

30 Penosamente, Lohfink construye toda su argumentación tomando como punto de partida –tal vez como un recurso simplemente literario– la antítesis entre el modo de proceder de Dios y el modo de proceder de las revoluciones populares anticapitalistas (!). Lamentable planteamiento. *Ibid.* 42-43, 46. Pero queremos referir la posición de este autor por tratarse de un notable biblista actual y de un texto sumamente reciente, de 1998.

31 *Ibid.*, 49.

32 TORRES QUEIRUGA, A., *La revelación de Dios...*, p. 322.

33 *Ibid.*, 312ss. También en *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae 1992, 39-40.

a todos, pero en esa comunicación encuentra un grupo de estos seres que por diversas circunstancias responden con mayor receptividad; entonces él cultiva más ese grupo en todo lo que da de sí, para a partir de su experiencia transmitir mejor el mensaje destinado a todos. «Lo que pudiera parecer un privilegio de los ‘escogidos’, no es más que la estrategia de su amor: cultivar intensamente a uno solo, es el mejor medio de alcanzar más rápidamente a todos»³⁴.

Es fácil notar que esta interpretación de la elección dista mucho del concepto común que de la misma se tiene. Queiruga no concibe una elección realizada directamente por Dios, caprichosa y arbitraria, «gratuita», que, por su voluntad, segregaría a un pueblo para privilegiarlo, como tradicionalmente fue interpretada la elección. No cree en este tipo de elección, que sería un privilegio y un favoritismo. La «elección» realmente existente, -si puede llamarse así, luego entraremos en ello-, tiene otra base, que él ejemplifica con otra comparación: la del profesor que habiendo percibido que un alumno está captando su explicación más claramente que los demás, le atiende un poco más para que la capte plenamente y así pueda estimular la comprensión de los demás alumnos. Nótese que aquí no se trata propiamente de la «elección» caprichosa de un alumno por parte del maestro; aquí se trata más propiamente de la adopción de una «estrategia pedagógica» por parte de un maestro inteligente que consiste en valerse de la mayor capacidad de respuesta de un alumno para utilizarla en favor del conjunto de los alumnos. No es una elección arbitraria, sino sobre una base real. Y no es realmente una elección, sino una estrategia pedagógica.

La base real de esa elección es la mayor capacidad de respuesta de un alumno. No es una elección arbitraria, lo que sería un favoritismo del profesor: es la utilización pedagógica a favor de todos de la ventaja comparativa de que un alumno goza por motivos ajenos a la voluntad del profesor. Se apoya, por tanto, sobre la base real de la inevitable desigualdad real, teniendo en cuenta además que «la sensibilidad para lo divino no coincide necesariamente con las dotes de los «sabios y prudentes» de este mundo [cf. Mt 11,25]». Con ello Queiruga quiere decir que la llamada «elección» de Dios no puede ser entendida como una elección caprichosa y favoritista, sino sobre la base real de la desigualdad real.

En efecto, aunque, por su parte, Dios quiere comunicarse lo más posible con todos los seres humanos y sin limitación alguna, en toda la medida de lo posible, de hecho, dada la finitud humana, no es posible una respuesta igual entre los seres humanos ni entre los pueblos³⁵. El autor

34 *Ibid.* 313.

35 «Es el problema general y terrible de la desigualdad en todos los órdenes, y está ligado con el problema del mal. Si esto dependiese de una decisión arbitraria de Dios, de un

insiste en el amor gratuito y sin distinciones de Dios a todos los seres humanos y a todos los pueblos, desde siempre. Pero la recepción de ese amor está condicionada por la finitud humana, que, cruelmente, hace imposible la igualdad, estructuralmente³⁶. Pero Dios lucha contra esta desigualdad, no precisamente reforzándola con elecciones favoritistas, sino utilizando las diferencias a favor de todos. «No cabe en la historia otra universalidad real»³⁷.

El pueblo de Israel habría sido un pueblo que, en medio de la comunicación de Dios a todos los pueblos, habría desarrollado una especial sensibilidad para captar la presión religiosa de Dios sobre la conciencia de la humanidad. En ese grupo Dios encuentra la posibilidad de ir potenciando un camino hacia la manifestación total³⁸.

Esta interpretación de la elección que nos presenta Torres Queiruga está muy lejos de la concepción clásica de la «elección». Más aún: diríamos que estamos ante la única forma aceptable de entender hoy la «elección». Cualquier otra forma, la elección de privilegio y favoritismo ya no es aceptable. Cabe, con todo, la pregunta: ¿podemos seguir llamando «elección» al contenido de esta reinterpretación? Seguir utilizando la palabra «elección», ¿no seguirá induciendo a error al resucitar o dar por supuesta la vieja concepción?

Por nuestra parte, nosotros nos adherimos de todo corazón a la decisión que últimamente Torres Queiruga ha tomado de proponer el abandono de esta categoría. Nos referimos al texto con el que él «imagina», por encargo del editor de la obra colectiva, Joaquim Gomis, lo que un eventual Concilio Vaticano III declararía respecto al «diálogo de las religiones en el mundo actual». Recojamos esta imaginada declaración del Vaticano III, que, con Torres Queiruga, suscribimos:

«Por eso, conscientes de la novedad teológica que ello supone y de la necesaria actualización hermenéutica que impone en la lectura de nuestros textos sagrados, este Concilio ha decidido renunciar a la categoría de elección. En Dios, «no hay acepción de personas»; ni, añadamos, de religiones. Por lo que respecta a su amor, todos somos, por igual, sin la mínima discriminación, hijos e hijas muy queridos»³⁹.

favoritismo, sería espantoso. Si no es posible que las cosas sean de otra manera..., cabe aceptarlo y, en su justa medida, comprenderlo, siempre que, a pesar de eso inevitable, Dios trate de aprovechar las ventajas fácticas en bien de todos»: TORRES QUEIRUGA, *pro manuscripto*.

36 *Ibid.* 323.

37 *Ibid.* 330.

38 *Ibid.* 327.

39 TORRES QUEIRUGA, *El diálogo de las religiones en el mundo actual*, l.c., 70.

Breve excursus: Los elegidos son... ¡los pobres!

Tras lo que acabamos de plantear y afirmar, más de un lector se estará preguntando: entonces, ¿Dios no «eligió» a nadie? Aunque hoy veamos claro que Dios no hace acepción de personas ni siquiera de religión, ¿Dios no eligió al pueblo de Israel? ¿Qué hay de base real histórica en la tradición de elección que la Biblia recoge a lo largo de todas sus páginas?

Demos unas pinceladas muy breves como respuesta.

Hay tres hipótesis sobre el origen de Israel. La primera es la que la letra misma de la Biblia nos narra: descendencia de Abraham, traslado a Egipto, éxodo, travesía por el desierto y conquista de la tierra de Canaán. Lejanamente, este pueblo vendría de la descendencia de los patriarcas, y cercanamente vendría del éxodo de Egipto. Hoy todos los exégetas científicos reconocen que estas afirmaciones son teológicas, y no tienen base histórica probable.

La segunda hipótesis es la de que la presencia de Israel en la tierra de Canaán se debe a la emigración de grupos seminómadas⁴⁰. La población que vino a constituir Israel habría nacido en la estepa y el desierto, habiendo emigrado después hacia la tierra cultivable. Esta hipótesis de la emigración pacífica, que ha sido la interpretación clásica, tampoco resiste hoy día las críticas de los expertos actuales.

La tercera hipótesis es la de que Israel se formó en la segunda mitad del siglo XIII a.C., por la vía de una revolución agrario-campesina en las montañas de Israel⁴¹.

Según esta hipótesis, en el siglo XIII a.C., Canaán está cubierto por ciudades estado independientes bajo la hegemonía política y religiosa de Egipto, que explota la región con tributos cuyo principal peso recae sobre los pobres. En el agudizamiento de una de las crisis sociales y económicas de la región, los «hapirús» (grupos de personas desplazadas, sin tierra, excluidas, muy frecuentes en todo el próximo Oriente en esta época) protagonizan una revolución agrario campesina huyendo a las montañas, donde se emancipan de la explotación agrario-campesina del imperio de Egipto y de los reyezuelos de las ciudades-estado, y también de su dominación religioso-ideológica. Esta revolución se hace en nombre de un dios «El» (que es el que figura en el nombre teofórico de Isra-El), cuya voluntad es la construcción de una sociedad distinta, sin explotadores ni explotados, sin reyes ni ejército, basa-

40 Albrecht ALT, *Die Landnahme der Israeliten in Palästina, en Kleine Schriften* vol 1, 1968, 89ss, 126ss.

41 Esta hipótesis ha sido presentada principalmente por Norman GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of Religion of Liberated Israel – 125-1050 B.C.E.*, Orbis, NY 1979; traducción brasileña: *As tribos de Yhaweh*, Paulinas, São Paulo 1986.

da en un ideal de fraternidad colectiva. Es lo que más tarde dará lugar a la confederación de las tribus de Israel en las montañas de Canaán.

Allí, en esas montañas, se funden varios grupos con tradiciones religiosas muy semejantes y dan origen al Israel naciente. Uno de los grupos es el mosaico (de Moisés), que viene de Egipto, cuya teología es la que prevalecerá, asumida por todos, y es la que quedará recogida en el libro del Éxodo.

Israel es un pueblo joven. No surge antes del citado siglo XIII. ¿Quién fue el sujeto constitutivo del origen de Israel, el grupo humano que hizo la experiencia religiosa profunda que posibilitó y vehiculó la revelación bíblica? Ese grupo fueron los «hapirús»: el grupo social de los más pobres, gente excluida de la sociedad de las ciudades-estado, personas dedicadas a veces a actividades menos dignas para conseguir sobrevivir. Podemos decir que en la base histórica real de los relatos bíblicos, sociológica y arqueológicamente hablando, están los hapirús, que no son un pueblo étnico ni político, no una raza ni una nación, sino «los más pobres». Hoy diríamos que «los excluidos».

Ello significa que aun hablando dentro del marco bíblico, de hecho Dios no escogió a ninguna raza, a ningún pueblo, sino a los pobres, a los hapirús. Es curioso recordar que el mismo relato del éxodo dice que de Egipto salió «una multitud abigarrada» (Éx 12, 38), no precisamente un pueblo racial perfectamente identificado. Y afirma varias veces: «el Dios de los ‘hapirús’ nos ha salido al encuentro» (Éx 3,18; 5,3). Una experiencia religiosa «revelatoria» se les impuso y condujo a los hapirús, a los pobres, para huir a una tierra nueva, la de las montañas de Canaán, y construir un Pueblo Nuevo, en alianza con su Dios.

La palabra «hapirú» derivó en «hebreo» (tiene las mismas consonantes, pues la p y la b son fonéticamente equivalentes). Los hapirús acabaron siendo los hebreos, ya constituidos en pueblo, pero eso sería muy posterior. En la base real de la historia bíblica está la experiencia religiosa de los hapirús (de los más pobres) de diversas partes del medio Oriente, que se expresó en aquella revolución agrario-campesina que confluyó en las montañas de Israel, por decirlo demasiado simplifícadamente. Los únicos de quienes se podría decir que Dios los «escogió».

II. Textos antológicos y ejercicio recomendado

TORRES QUEIRUGA, A., *El diálogo de las religiones en el mundo actual*, en GOMIS, Joaquim (org.), *El Concilio Vaticano III*, Desclée, Bilbao 2001, págs. 67-84. En servicioskoiononia.org/relat/312.htm puede leerse una versión resumida. Organizar un debate en torno al texto.

III. Preguntas para reflexionar y para dialogar

-¿Qué recuerdo yo que me fue dicho de una manera u otra sobre el pluralismo religioso (la pluralidad de religiones no cristianas) en mi período de formación religiosa. ¿Era valorado positiva o negativamente?

-¿Es cierto que durante mucho tiempo yo también he tenido esa valoración negativa de las religiones desconocidas?

-¿Qué rasgos, detalles, afirmaciones... descubro en el cristianismo, que parecen síntomas de una valoración negativa del pluralismo religioso?

-¿Vemos también algunos síntomas de cambio, de paso a una valoración positiva de las demás religiones?

-¿Qué pienso del «síndrome del unigénito o del elegido»? ¿Se da en nuestra religión? ¿En qué lo vemos o no lo vemos?

-¿Qué papel ha jugado en mí el pensamiento de ser «elegido», «llamado personalmente a una misión»?

IV. Bibliografía

DUPUIS, J., *Verso una teología cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, 19-20, 271, 518-520.

DUPUIS, Jacques, *El pluralismo religioso en el plan divino de la salvación*, Selecciones de teología 151/38 (1999) 241-253.

LOHFINK, N., *¿Necesita Dios la Iglesia?*, San Pablo, Madrid 1999, p. 42-59.

LOHFINK, N., *Option for the Poor. The Basic Principle of Liberation Theology in the Light of the Bible*, Bibal Press, Berkeley CA 1987.

MENEZES, Rui De, *Pluralismo religioso en el Antiguo Testamento*, «Selecciones de Teología» 163 (sept 2002) 178-179.

RÖMER, Thomas, *El tema de la elección en el Antiguo Testamento: lo que está en juego*, en Selecciones de Teología 38/152 (1999) 323-330.

TORRES QUEIRUGA, A., *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987, 505 pp