

ÁNGEL CORDOVILLA\*

## **DIOS EN LOS CONFINES. LA CUESTIÓN DE DIOS EN UNA CULTURA POSTCRISTIANA**

Fecha de recepción: 02 de noviembre de 2021

Fecha de aceptación: 08 de diciembre de 2021

**RESUMEN:** En el presente artículo pretendo compendiar algunas de las cuestiones más significativas que nuestra cultura actual plantea en torno a la cuestión de Dios. Una vez clarificado el adjetivo postcristiana referido a nuestra cultura o qué entendemos por postcristianismo (1), he resumido estas cuestiones fronterizas (confines) en torno al nuevo debate por la existencia de Dios entre ateísmo y teísmo (2); la pregunta por su realidad como ser personal o como absoluto misterio incomprensible, tal y como defienden corrientes apofáticas radicales (3); la cuestión de la posibilidad de su acción y presencia en el mundo en un mundo comprendido desde la mentalidad científica (4) y, finalmente, la cuestión en torno a su confesión monoteísta y la actual alabanza del politeísmo (5). Desde este trasfondo de problemas, apostamos por profundizar en el carácter incomprensible del misterio de Dios que siempre está más allá de nuestro horizonte, pero este misterio es siempre trinitario, tal y como se ha revelado él mismo en la historia (6).

**PALABRAS CLAVE:** nuevo ateísmo; apofatismo; panenteísmo; monoteísmo; Dios trinitario.

---

\* Universidad Pontificia Comillas: [acordovilla@comillas.edu](mailto:acordovilla@comillas.edu);  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9217-2587>

***God in the Edges. The Question of God in a Post-Christian Culture***

**ABSTRACT:** In this article I intend to summarize some of the most significant issues that our current culture raises around the question of God. Having clarified the adjective post-Christian in reference to our culture or what we understand by post-Christianity (1), I have summarized these borderline questions (edges) around the new debate on the existence of God between atheism and theism (2); the question of his reality as a personal being or as an absolute incomprehensible mystery, as defended by radical apophatic currents (3); the question of the possibility of his action and presence in the world in a world understood from a scientific mentality (4); and, finally, the question of his monotheistic confession and the current praise of polytheism (5). From this background of problems, we are committed to deepen in the incomprehensible character of the mystery of God that is always beyond our horizon, but this mystery is always Trinitarian, as it has revealed itself in history (6).

**KEY WORDS:** new atheism; apophatism; panentheism; monotheism; Trinitarian God.

Hace ya casi un siglo que José Ortega y Gasset escribió su artículo clásico “Dios a la vista”<sup>1</sup> para dar razón de «una periódica aparición y desaparición de la divinidad». En él mostraba que amanecía un tiempo en que después de que la cultura había abandonado el tema de lo divino, «emerge a sotavento el acantilado de la divinidad». Para el filósofo español existen en el mundo profano dos actitudes fundamentales ante Dios: un régimen atencional «agnóstico» que se complace en ignorar las cuestiones decisivas «acomodado exclusivamente en lo inmediato»; y otro «gnóstico» atento al ultramundo y lo trascendente. Frente a las dos tendencias antagónicas el filósofo pedía que la atención se fijara precisamente en «una línea intermedia, la que dibuja la frontera entre uno y otro mundo» y que precisamente a ambos le pertenece. Dios, como «asunto profano», sigue estando para el hombre en ese confín. Como decía Julián Marías comentando el artículo de su maestro «todo conocimiento y toda ciencia, cuando se lleva hasta las últimas consecuencias, conduce a plantear las cuestiones últimas y por tanto el gran tema de Dios»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> José Ortega y Gasset. “Dios a la vista” (1926). En *Obras Completas*, vol. 2, 605-607. Madrid: Taurus, 2004. Lo que aparece entrecomillado en este párrafo son expresiones literales de Ortega.

<sup>2</sup> Julián Marías. “El Espectador, José Ortega y Gasset”. Consultado el 13 de octubre de 2021. <https://www.criticadelibros.com/metaliteratura-y-ensayo/el-espectador-jose-ortega-y-gasset/>

¿Cuál es la forma de relación de la cultura actual con la sempiterna cuestión de Dios? O, dicho de otra forma, ¿cuál es el estado espiritual de nuestra sociedad? No es fácil responder a esta cuestión pues la conciencia del pluralismo es quizá la nota predominante de nuestro tiempo, tanto en lo que respecta a la cultura(s) como a la relación que desde ella se instauro con la realidad que llamamos Dios. Hemos pasado por su eclipse, su silencio y su luto, después de su muerte, hacia un progresivo descubrimiento de su presencia, sin saber realmente todavía a qué Dios o a qué dioses remite esta presencia. Parece que ha pasado el tiempo de máximo alejamiento para volver a tener a «Dios a la vista», en los confines de la vida humana. No podemos definir nuestra cultura ya como cristiana, pero tampoco es exactamente atea. Aunque hoy no experimentamos a Dios como una presencia fuerte en nuestra vida, tampoco deja de estar totalmente ausente. La experiencia de su presencia es casi tangencial con nuestro mundo habitual, pero al menos sigue estando ahí presente como nostalgia de una ausencia, como anhelo de un absoluto, como deseo de unión con la realidad. La anunciada muerte de Dios que significaba el final de esta cultura cristiana no ha traído la desaparición de Dios del horizonte humano, sino un nuevo desvelamiento o una nueva forma de relacionarse con él. Nos encontramos en una situación que va más allá del teísmo y del ateísmo. La cultura occidental europea ha pretendido entender la vida «como si Dios no existiera», pero por diversas razones internas al desarrollo de su propia cultura (saturación nihilista) y la provocación de culturas adyacentes fuertemente confesionales (islam) o espirituales (budismo), que forman parte ya de nuestro propio horizonte cultural, cada vez más surgen voces nuevas y diferentes que de alguna u otra forma reivindican la presencia de Dios o de su misterio. Hay quien incluso afirma que a este Dios lo hemos creado nosotros, pero no por eso dejamos de necesitarlo.

## 1. CULTURA POSTCRISTIANA: ENTRE EL RECHAZO Y LA SUPERACIÓN DE LA ANTERIOR TRADICIÓN CRISTIANA

Hay un hecho incontestable que no podemos obviar. Por mucho que de alguna u otra forma la cuestión de Dios haya vuelto a hacer acto de presencia en el debate cultural, nuestra cultura occidental europea ya no es cristiana. Que el proceso de secularización vivido en nuestras sociedades

no haya traído consigo la desaparición del hecho y fenómeno religioso de la vida personal y del espacio público, no significa que la cultura se haya cristianizado o se vaya a recristianizar. Más bien, pone de relieve que el paradigma fundamental para entender el hecho religioso es el pluralismo en una sociedad postsecular. Digamos que para describir la relación de la cultura actual con el fenómeno religioso y la cuestión de Dios no nos sirve una descripción simple y sencilla como de confesional o atea, sino que la realidad es bastante más compleja, difusa y cambiante.

El adjetivo «postcristiano» para referirse a la cultura occidental europea no es nuevo. Aparecía ya en la literatura de los años 60 en los así llamados pensadores de la muerte de Dios<sup>3</sup>. Poco a poco ha ido adquiriendo una presencia mayor en la literatura teológica para poner de relieve la situación histórica de la cultura pensada especialmente en su relación con el cristianismo. Hoy está prácticamente asumido en la teología cuando quiere poner de relieve el contexto cultural en el que vivimos en Occidente. El cristianismo ya no es la cosmovisión fundamental desde donde se comprende el mundo o el sustrato desde el que se construye. La progresiva secularización y autonomía que han ido adquiriendo las distintas formas de saber y de la ciencia ha terminado por afectar a la comprensión del mundo en su totalidad. Hay una conciencia de que vivimos en un mundo postcristiano en un sentido de posterioridad cronológica y temporal en la medida en que el humus cultural en el que ahora estamos es cronológicamente posterior al que estaba dominado por la cosmovisión cristiana; pero también adquiere un sentido de posterioridad crítica, en la medida en que este tiempo actual se construye en reacción adversa frente al cristianismo<sup>4</sup>.

Hoy existe una pretensión de rechazo de la tradición cristiana y un intento de superación por una cultura que de alguna forma ha heredado algunos de sus postulados más significativos (persona, individuo, libertad, progreso, etc.) pero que ya no está dispuesta a integrar el fundamento teológico y religioso que los sostenía<sup>5</sup>. No obstante, para algunos, que el

---

<sup>3</sup> Paul Vahanian. *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*. Nueva York, 1961.

<sup>4</sup> Santiago del Cura Elena. “Dios como «sujeto» de la teología: su relevancia en una cultura postcristiana y postsecular”. *Estudio Agustiniiano* 45 (2008): 15-57; esp. 25-29.

<sup>5</sup> Olegario González de Cardedal. “Cristianismo y postcristianismo”. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 93 (2016): 391-410.

cristianismo no sea la religión dominante no significa que haya llegado el tiempo del postcristianismo. Podría llegar, pero de hecho todavía en el contexto actual sigue habiendo hombres y mujeres para quienes su vida se realiza *coram Deo* y el cristianismo sigue siendo una realidad viva y fundamental<sup>6</sup>. Con todo, como dice Santiago del Cura, «no resulta fácil medir las dimensiones reales del “postcristianismo” en un mundo cultural cuyas “raíces cristianas”, evidentes en perspectiva histórica, no desaparecen porque la expresión [Dios] se evite o no haya espacio para su mención en textos constitucionales»<sup>7</sup>.

La sociedad postsecular ha traído consigo el redescubrimiento de la dimensión religiosa y espiritual del ser humano. La secularización radical de la sociedad y de la conciencia humana no se ha producido tal y como habían previsto los sociólogos en la década de los 70. La presencia y el significado de la dimensión religiosa del ser humano se ha transformado y ha adquirido nuevos espacios de expresión en la constante búsqueda del ser humano de significación y de sentido<sup>8</sup>. Es difícil que el hombre pueda vivir exclusivamente en un horizonte puramente intramundano y secularizado. Pero todavía queda la pregunta de si este redescubrimiento de lo religioso o lo espiritual en lo profundo de la vida humana significa una revitalización de la cuestión de Dios. Johann Baptist Metz habló hace unos años de una «crisis de Dios»<sup>9</sup> dentro de esta vuelta de lo religioso que podía expresarse con el adagio: «religión sí, Dios no»<sup>10</sup>. Porque el hombre contemporáneo no puede vivir sin la dimensión trascendente de la existencia, aunque, sin embargo, rechaza la idea de un Dios personal que manifiesta su voluntad mediante una revelación para vivir y comportarse de una determinada forma acorde con unos mandamientos. La vuelta de lo religioso no ha traído sin más la pregunta o la nostalgia de la presencia de un Dios personal.

<sup>6</sup> Angelo Scola. *¿Postcristianismo? El malestar y las esperanzas de Occidente*. Madrid: Encuentro, 2018.

<sup>7</sup> Del Cura Elena. “Dios como «sujeto» de la teología”, 29.

<sup>8</sup> Cf. Peter Berger. *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*. Salamanca: Sígueme, 2016; Ingolf U. Dalferth. *Trascendencia y mundo secular. La orientación de la vida al presente último de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2017.

<sup>9</sup> Johann Baptist Metz. “Gotteskrise: Versuch zur «geistigen Situation der Zeit»”. En *Diagnosen zur Zeit*, J. B. Metz et al., 76-92. Düsseldorf: Patmos, 1994.

<sup>10</sup> Id. *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae, 2007, 79.

Podemos preguntarnos si realmente ha pasado el tiempo del Dios cristiano. Si la crítica a la tradición judeocristiana en ciertos ámbitos culturales, la indiferencia religiosa masiva en el día a día de la vida de la sociedad y el incipiente resurgir de una espiritualidad difusa entierre definitivamente la cuestión de Dios y se cumpla así la profecía de Nietzsche. En realidad, no lo sabemos. Dios nunca es totalmente evidente a la conciencia humana. Él no es objeto de experiencia ni de conocimiento como una realidad de nuestro mundo; no puede ser un objeto adquirido o una herencia recibida, sino una realidad personal siempre buscada y anhelada. Cada generación ha de hacer el esfuerzo moral de concebir siempre de nuevo esta pregunta por la posibilidad de la realidad de Dios y tratar de comprenderlo todo desde esta idea excesiva que ha dado de sí tanto y ha sido tan fecunda en la vida de los hombres<sup>11</sup>.

Pasemos a las cuestiones que plantea la cultura actual a la cuestión de Dios en torno a su existencia, su ser personal, la afirmación de la acción de Dios en el mundo y, finalmente, a la confesión de fe monoteísta que afectan especialmente a la comprensión del Dios cristiano trinitario. Soy consciente de que cada uno de estos temas podría ser objeto de un estudio exhaustivo. Aquí no pretendo analizar a fondo cada uno de estos problemas, sino precisamente presentar un panorama actual de las cuestiones fundamentales en torno a la cuestión de Dios y mostrar cómo la profundización en la comprensión trinitaria de Dios aparece como la respuesta a cada una de ellas.

## 2. EN TORNO A SU EXISTENCIA: NUEVOS ATEÍSMOS VS. NUEVO TEÍSMO

Desde el siglo XIX el diálogo entre teístas y ateístas ha sido una constante en el ámbito del pensamiento y la sociedad. La independencia de la ciencia respecto de la cosmovisión religiosa y cristiana y la posterior hegemonía de su método científico como forma de conocimiento ha ido propiciando un ambiente y una atmósfera cultural que podemos describir como agnóstica o atea. No tanto porque haya un ateísmo consciente y militante, sino porque esta indiferencia ante la cuestión de Dios se ha extendido en la sociedad occidental de una forma anónima y silenciosa.

---

<sup>11</sup> Adolphe Gesché. *Dios para pensar I-VII*. Salamanca: Sígueme, 1995-2004.

Atrás han quedado los maestros de la sospecha que, en virtud de la afirmación de la vida, la justicia y la ciencia, en definitiva, por la afirmación del hombre y sus propiedades fundamentales, postulaban la necesidad de la desaparición de Dios. El filósofo Friedrich Nietzsche emerge como el ateo consumado, cuya profecía de la muerte de Dios y sus consecuencias parece que se han cumplido<sup>12</sup>.

En los últimos años ha vuelto a aparecer un intenso debate, especialmente en el mundo anglosajón, entre ateísmo y teísmo impulsado por la cosmología y biología modernas, así como la filosofía de la ciencia. Es interesante constatar el contraste entre el esfuerzo de argumentación por parte de los teístas y la actitud militante de aquellos que se consideran los representantes de este «nuevo ateísmo»<sup>13</sup>, cuya visibilidad estalló en 2006. Al leer las obras de Richard Dawkins *El espejismo de Dios*<sup>14</sup> o *El tratado de ateología* de Michel Onfray<sup>15</sup>, por citar solo dos obras de este llamado nuevo fenómeno, uno no puede dejar de pensar si realmente se encuentra ante una obra seria y razonada o a una vulgar simplificación del ateísmo que lucha contra una caricatura de la religión, especialmente de las religiones monoteístas. Realmente son obras que cuesta tomárselas en serio para establecer una discusión sobre la cuestión de Dios pues en realidad su argumentación es casi nula. Estamos ante un ateísmo panfletario, casi de corte fundamentalista. Esto no significa que sus obras y sus ideas no se hayan divulgado, más bien al contrario. Si durante otro tiempo el ateísmo se fundaba en sesudos argumentos y convicciones, este nuevo ateísmo, llamado por algunos como «ateísmo piadoso»<sup>16</sup>, se extien-

<sup>12</sup> Cf. Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial, 1993; Id. *La gaya ciencia*. Madrid: Tecnos, 2016; Id. *Ecce homo*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, 131-132.

<sup>13</sup> El nombre de nuevo ateísmo apareció en noviembre de 2006 en un artículo firmado por Gary Wolf en la revista *Wired*. Los nombres más significativos de este nuevo ateísmo son: Richard Dawkins. *The God Delusion*. London, 2006; Sam Harris. *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason*. Nueva York, 2004; Id. *Letter to a Christian Nation*. Nueva York, 2007; Christopher Hitchens. *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*. Nueva York, 2007; Daniel Dennett. *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*. Nueva York, 2006.

<sup>14</sup> Richard Dawkins. *El espejismo de Dios*. Barcelona: Espasa Calpe, 2009.

<sup>15</sup> Michel Onfray. *Tratado de ateología*. Barcelona: Anagrama, 2005.

<sup>16</sup> Cf. Herbert Schnädelbach. "Der fromme Atheist". En *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, dirigido por Magnus Striet, 11-20. Freiburg: Herder, 2008.

de precisamente por su carácter divulgativo y su realidad práctica. La influencia de este ateísmo ha sido más por su visibilidad en los medios que por su cuidada argumentación. Por esta razón, autores como el teólogo alemán Klaus Müller piensa que se les ha dado demasiada importancia y publicidad en el ámbito teológico, mientras que en el mundo americano se han visto en la necesidad de responder a las tesis evolucionistas y naturalistas de Dawkins, Harris, Dennet y Hitchens<sup>17</sup>.

Desde el punto de vista teológico hay que decir con toda claridad que no ha habido, ni habrá pruebas que demuestren la existencia de Dios, aun cuando su realidad es cognoscible a la razón. Dios no es un objeto de este mundo que pueda ser experimentado o conocido como las realidades mundanas. Sin embargo, sí podemos encontrar argumentos que muestran que la fe en él no es irracional e incluso razonable. La historia de la filosofía y de la teología han utilizado argumentos ontológicos, cosmológicos y antropológicos. Hoy podemos constatar un nuevo despertar de esta teología natural que trata de mostrar la racionalidad de la fe como un ejercicio de la razón ante el conocimiento científico de nuestro mundo. De forma paradójica a lo que podemos pensar, el avance de la ciencia en el conocimiento del mundo en su realidad material no solo no está acabando con la idea de Dios, sino que se abre espacio cada vez más al contemplar el origen, la estructura, la racionalidad y la finalidad del mundo. No significa tampoco, como rezaba aquel título clásico, que se pueda ir «a Dios por la ciencia», pero al menos entre los científicos más significativos hay una conciencia de humildad ante la realidad que deja la cuestión de Dios en el ámbito de las opciones metafísicas y religiosas. En palabras de Holm Tetens «una teología racional que pueda justificar la fe en Dios como una esperanza razonable»<sup>18</sup>. Para este autor, la fe en Dios es una opción razonable que le lleva a afirmar que «los seres humanos somos criaturas del Dios justo y misericordioso que quiere sin reservas nuestra salvación»<sup>19</sup>. Se trata de una afirmación fruto de una opción metafísica, no basada en una revelación histórica ni en una experiencia particular, frente a las que precisamente el autor alemán quiere mantenerse distante y escéptico.

<sup>17</sup> Cf. John F. Haught. *God and the New Atheism. A critical response to Dawkins, Harris and Hitchens*. London: WJK, 2008; Ian S. Markham. *Against atheism. Why Dawkins, Hitchens and Harris Are Fundamentally Wrong*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

<sup>18</sup> Holm Tetens. *Pensar a Dios. Un ensayo de teología racional*. Salamanca: Sígame, 2017, 15.

<sup>19</sup> Tetens, 129.



En este orden, quizá el caso más paradigmático haya sido el del filósofo Anthony Flew quien después de militar 60 años en el bando del ateísmo decidió manifestar su «conversión» al teísmo como un ejercicio de «peregrinación de la razón». Como en el caso de Tetens, no se trata de una «conversión religiosa», ni de una opción creyente ante la revelación de un Dios personal. Flew concluyó su itinerario intelectual reconociendo la racionalidad de la afirmación de la existencia de Dios como espíritu infinito e omnisciente. La idea de un Espíritu omnipresente no es intrínsecamente incoherente. De hecho, desde su existencia se explican mejor estas tres realidades: un mundo regido por leyes naturales estables (racionalidad); la dimensión de la vida surgida de la materia, especialmente en los seres organizados inteligentemente y guiados por propósitos (vida y conciencia); la existencia misma de la naturaleza (origen y finalidad). Si en su etapa de ateísmo negativo consideró que era el teísta quien debía demostrar la existencia de Dios y precisar mejor su concepto, finalmente llegó a esta conclusión:

«La ciencia en cuanto tal no puede proporcionar un argumento que demuestre la existencia de Dios. Pero los tres problemas que hemos considerado en este volumen —las leyes de la naturaleza, la vida con su organización teleológica y la existencia del universo— solo pueden resultar explicables a la luz de una Inteligencia que da razón tanto de su propia existencia como la del mundo. Dicho descubrimiento de lo Divino no llega por medio de experimentos y ecuaciones, sino a través de la *comprensión* de las estructuras que los experimentos y ecuaciones desvelan y cartografían»<sup>20</sup>.

He querido llamar la atención sobre la palabra «comprensión». Aquí está la clave. Porque no hay pruebas científicas, ni argumentos racionales que demuestren la existencia de Dios, pero la comprensión del mundo, científico y racional puede conducir a la fe o creencia en la existencia de Dios. Cuando Tomás de Aquino en la *Suma de Teología* expone las «cinco vías» para probar la existencia de Dios, todas y cada una de ellas las concluye precisamente con verbos que muestran este ejercicio intelectual y moral que es el acto de comprender un hecho, experimento, prueba o realidad. La acción última para la validez de la «prueba» de la existencia de Dios es

---

<sup>20</sup> Anthony Flew. *Dios existe*. Madrid: Trotta, 2012, 131. La cursiva es mía.

comprender, nombrar, decir<sup>21</sup>. No hay un salto directo de la realidad explicada a la existencia de Dios, sino un acto de comprensión en el que va incluido el ejercicio intelectual de la razón, el asentimiento moral de la voluntad, la disposición de la libertad, la experiencia personal previa. Como afirma Olegario González de Cardedal, «solo quien ha conocido a Dios religiosamente, podrá luego identificar de manera parcial con el que el pensamiento reclama como necesario fundamento para el ser y conocer finitos, para el orden del mundo, para la finalidad del cosmos y el buen éxito de la historia. Tanto Santo Tomás como Leibniz, al concluir con esa afirmación de la identidad entre el Dios creído y el Dios demostrado, no la hubieran podido llevar a cabo si ellos mismos no fueran hombres creyentes»<sup>22</sup>.

En el libro de Flew hay un apéndice escrito por Roy Abraham Varghese que sintetiza muy bien la respuesta teísta al nuevo ateísmo desde la comprensión del mundo que nos ofrece actualmente la ciencia y la experiencia inmediata de este<sup>23</sup>. El autor se refiere a la racionalidad implícita de nuestra experiencia del mundo físico; la vida con la capacidad de actuar autónomamente; la conciencia; el pensamiento conceptual; el yo humano, centro del pensamiento y la acción. Estas cinco evidencias son argumentos útiles y relevantes para la cuestión de la existencia de Dios, aunque nunca pruebas que demuestran su existencia. Cada uno de ellos presupone la existencia de una Mente infinita y eterna. Se trata de realidades fundamentales que no pueden ser negadas sin contradicción:

«Durante los últimos trescientos años, la ciencia empírica ha desvelado muchísimos más datos sobre el mundo físico de los que nuestros antepasados nunca hubieran podido imaginar. Estos descubrimientos incluyen una comprensión amplia de las redes genéticas y neuronales que subyacen a la vida, la conciencia, el pensamiento y el yo. Pero, aunque ahora sepa que estos cuatro fenómenos operan con una infraestructura física que es mejor entendida que nunca antes, la ciencia no puede decir nada sobre la naturaleza y el origen de los fenómenos mismos»<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Tomás de Aquino, *ST I* q.2.a.3: Movimiento: «Et hoc omnes *intelligunt* Deum»; Causalidad eficiente: «quam omnes Deum *nominant*»; Contingencia de los seres: «quod omnes *dicunt* Deum»; Grados de perfección de los seres: «et hoc *dicimus* Deum»; El gobierno del mundo: «et hoc *dicimus* Deum». La cursiva es mía.

<sup>22</sup> Olegario González de Cardedal. *Dios*. Salamanca: Sígueme, 2004, 140-141.

<sup>23</sup> Roy Abraham Varghese: "El «nuevo ateísmo»: Una aproximación crítica a Dawkins, Dennet, Wolpert, Harris y Stenger". En *Dios existe*, por Anthony Flew, 137-150. Madrid: Trotta, 2012.

<sup>24</sup> Varghese, 138-139.

Cada vez conocemos más la estructura física, biológica y neuronal del mundo, de los seres vivos y del ser humano, pero los pasos de la materia a la vida; de la vida a la conciencia y de la conciencia al espíritu son saltos que la ciencia no puede explicar sin entrar al debate filosófico y teológico<sup>25</sup>. Es entonces cuando ya no sirven argumentos de la ciencia para negar o afirmar la existencia de Dios, sino otro tipo de afirmaciones propias de la reflexión filosófica y teológica, como por ejemplo ha puesto de relieve también el filósofo de la religión Richard Swinburne<sup>26</sup>. Pero entonces, ya no es el ateísmo quien se encuentra del lado de la razón, de la ciencia, de la luz, de la libertad, mientras la fe en Dios se halla situada en el mundo de lo irracional, de lo tenebroso, de la violencia y de la servidumbre. La fe en Dios es razonable y aun cuando su naturaleza sea del orden de la gracia y la libertad personal, también puede ser el resultado de perseguir una evidencia (Varghese) o «seguir una argumentación hasta donde quiera que lleve», según la máxima que presidía el *Socratic Club* de Oxford y que Antony Flew convirtió en apotegma de vida<sup>27</sup>.

### 3. EN TORNO A SU SER PERSONAL: APOFATISMO VS. REVELACIÓN

La segunda gran cuestión que hoy se debate en torno a Dios es su forma de ser y en concreto si de él podemos afirmar que es un ser personal. El dominio del pensamiento científico deja espacio, como mucho, a la

---

<sup>25</sup> Varghese, 150: «¿Cómo llegaron a existir la vida, la conciencia, el pensamiento y el yo? (...) La única forma coherente de describir estos fenómenos es decir que constituyen dimensiones diferentes del ser, dimensiones que son suprafísicas de una forma u otra. Están totalmente integradas con lo físico y, sin embargo, son radicalmente “nuevas”. (...) Lo suprafísico solo puede proceder de una fuente suprafísica. La vida, la conciencia, la mente y el yo pueden venir solo de una Fuente que sea divina, consciente y pensante».

<sup>26</sup> Cf. Richard Swinburne. *The Coherence of Theism*. Oxford 1993 (ed. revisada; original de 1977); Id. *La existencia de Dios*. Salamanca: San Esteban 2011; Id. *¿Hay un Dios?* Salamanca: Sígueme, 2012. La conclusión de este autor va en la misma línea de los anteriores: «la idea de que Dios creó y sostiene nuestro universo es la hipótesis que mejor da cuenta de su estructura general: su misma existencia; su conformidad con las leyes naturales; el estar finamente ajustada para que desde ella se desarrollen tanto animales como humanos, siendo estos conscientes con sensaciones, pensamientos, creencias, deseos y propósitos que pueden afectar a sí mismos y al mundo de manera profundamente significativas» (*¿Hay un Dios?*, 149). Para el propio Flew este autor es el «más reputado defensor del teísmo en el mundo de habla inglesa» (Flew. *Dios existe*, 77).

<sup>27</sup> Flew, 48.

comprensión de la existencia de Dios como una Inteligencia omnisciente que ha dado origen al universo conocido y con cuya presencia podemos explicar razonablemente los fenómenos emergentes de la vida, la conciencia, el yo personal. Sin embargo, por la influencia de este pensamiento y la comprensión científica de la realidad es puesto en duda que este Dios o Mente divina pueda ser entendido como un ser personal. En este sentido, se ridiculiza a la fe cristiana (toda fe monoteísta) por presentar una imagen de Dios demasiado antropomórfica, corroborando así que no es tanto que Dios nos haya creado a su imagen y semejanza (Gn 1,26), sino que hemos sido nosotros los que hemos creado a Dios a imagen nuestra<sup>28</sup>.

La tradición judeocristiana siempre ha defendido la incomprendibilidad de Dios (Jn 1,18) desde donde debemos entender la prohibición de hacer imágenes de él (Ex 20,2). Pero esta incomprendibilidad o culto anicónico vinculado al desarrollo del monoteísmo no se afirma en dirección opuesta a la constatación de su manifestación en la historia, sino precisamente a favor de ella subrayando así que esta es libre y gratuita. Las imágenes antropomórficas de Dios que se van sucediendo en la revelación del Antiguo Testamento (pasear por el jardín, escuchando la opresión de su pueblo, sintiendo ira por el pecado de su pueblo, etc.) no hay que entenderlas como una expresión infantil de la fe y experiencia religiosa de Israel, sino que en realidad son el preludio de su encarnación en la persona de Jesucristo<sup>29</sup>.

El apofatismo bíblico está directamente relacionado con la revelación de Dios. Porque esta es precisamente la gran cuestión que está en juego. Si Dios no puede ser comprendido como un ser personal, no podríamos hablar de revelación en cuanto comunicación y entrega de Dios mismo (autocomunicación) y así sería imposible fundamentar que Él es palabra que se dirige al hombre, eligiéndole para una vocación, ofreciéndole una misión y manifestándole su voluntad de comunión. De Dios tendríamos noticia a través de sus mensajeros o mediaciones que puestas todas al mismo nivel histórico y contingente no pueden pretender decirnos o entregarnos a Dios mismo en persona. Todos ellos apuntan a la realidad de Dios, al Misterio inefable, pero ninguno realmente lo revela. Esta cuestión

---

<sup>28</sup> Así se expresaba el genetista Ginés Morata en una entrevista de *El País* (25 abril 2019): «Dios es una creación humana. Dios no nos ha creado a nosotros: los humanos hemos creado a Dios».

<sup>29</sup> Cf. Ulrich Mauser. *Gottesbild und Menschwerdung. Eine Untersuchung zur Einheit des Alten und Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1971.

se ha vuelto enormemente relevante en el contexto de la teología pluralista de las religiones ya que desde esta comprensión se resolvería la pretensión de verdad y el carácter absoluto que tienen ante todo las religiones monoteístas<sup>30</sup>. El texto clásico al que se remite en estos casos es la exposición de Símaco ante el emperador Valentiniano II y al senado romano en el año 384: *uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*, no se puede llegar por un solo camino a un misterio tan grande<sup>31</sup>.

Pero esta discusión no es nueva. Podemos referirnos a la conocida como *Atheismusstreit* en el ámbito de la filosofía alemana vinculada al nombre de Fichte en su relación con Spinoza<sup>32</sup>. En el sistema idealista del filósofo de Jena la idea de un Dios personal es una contradicción ya que significaría introducir un límite a la realidad de Dios situándolo en la dialéctica «sujeto-objeto» propia de los seres finitos. Era obvio que Fichte no quería negar la existencia de Dios, pero mostraba la dificultad que poco a poco ha ido teniendo la filosofía en aceptar la idea cristiana de un Dios personal con inteligencia y voluntad, capaz de actuar y revelarse en la historia<sup>33</sup>. El idealismo alemán, yendo más allá del criticismo kantiano, quiso superar esta dificultad no retirándose a una comprensión de un Dios como origen de todo, pero sin real presencia e incidencia en el mundo (deísmo), sino hacia una visión de Dios como fundamento y aliento de toda la realidad donde su relación con el mundo no se resuelve en la alteridad, sino en la inmanencia mutua (panteísmo). Esta manera de entender la relación «Dios-mundo» sigue estando vigente, hasta el punto de que el teólogo de Münster Klaus Müller se pregunta si no estamos asistiendo hoy a un cambio de paradigma hacia el *panenteísmo*, en una propuesta que se encuentra en las fronteras de la imagen tradicional de Dios<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> John Hick. *The Myth of God Incarnate*. London, 1977; Id. *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a pluralistic age*. London, 1993; J. Hick-P. Knitter. *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a pluralistic Theology of Religion*. Nueva York, 1999.

<sup>31</sup> *Relatio Symmachi praefecti urbis Romae* (CSEL 83/3,27). Tomado de Luis Ladaría. *Jesucristo, salvación de todos*. Madrid: San Pablo – Universidad Pontificia Comillas, 2007, 160-161.

<sup>32</sup> Klaus Müller. *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2006, 97-104.

<sup>33</sup> Cf. Emerich Coreth. *Dios en el pensamiento filosófico*. Salamanca: Sígueme, 2006, 241-274.

<sup>34</sup> Klaus Müller. "Paradigmenwechsel zum Panenteismus? An den Grenzen des traditionellen Gottesbilds". En *Herder Korrespondenz. Spezial. Streitfall Gott. Zugänge*

Aunque no haya una influencia directa, la idea encuentra sus raíces en la misma tradición cristiana inspirándose en el apofatismo del Pseudo Dionisio, en la mística especulativa del Maestro Eckhart o en la reflexión filosófica de Nicolás de Cusa. No obstante, la tensión que encontramos en estos autores por mantener la idea cristiana y personal de Dios se difumina en la divulgación que encontramos hoy en algunos de sus abanderados<sup>35</sup> o en las reflexiones más extensas pero algo apresuradas del teólogo italiano Vito Mancuso, quien a la moda de este movimiento intelectual actual, aboga por destruir y abandonar la doctrina tradicional de Dios (Deus) por una imagen de Dios no teísta: «En oposición a la figura de Dios que se traduce filosóficamente en el teísmo y teológicamente en el monoteísmo, aquí sostengo una idea de Dios y de su relación con el mundo que se traduce filosóficamente en el panenteísmo y teológicamente en el modelo trinitario. [...] Todo aquello que existe en el mundo está en Dios y por otro lado nada de aquello que existe en el mundo, comprendido el mundo en su conjunto, es Dios»<sup>36</sup>.

Es comprensible que se quiera superar una imagen dualista y extrínsecista de Dios en su relación con el mundo o una visión puramente monista propia del panteísmo. Pero, en teología cristiana ¿es posible pensar una comprensión trinitaria de Dios que no sea monoteísta o teísta? ¿Qué entendemos realmente por *panenteísmo*? Aquí está la clave de la cuestión. Ya el Nuevo Testamento afirma que todo tiene en Cristo su consistencia. Es decir, que Dios en Cristo, en el principio de alteridad dentro de la Trinidad, no es solo el principio del mundo como origen, sino como principio constitutivo y fundamento permanente. Y así podemos decir en verdad que la salvación definitiva como sentido y destino de toda la realidad es que «Dios sea todo en todos» (1Cor 15,28). Pero ¿en qué consiste propiamente este «en»? ¿Hay una fusión y por lo tanto pérdida de las propiedades específicas de Dios y del mundo en beneficio de uno o de otro? Precisamente la comprensión trinitaria de Dios hace posible pensar la

---

*und Perspektiven*, 33-38. Herder: Freiburg, 2011; Id. *Gott jenseits Gott. Plädoyer für einen kritischen Panenteismus*. Aschendorff, Münster, 2022.

<sup>35</sup> Willigis Jäger. *La ola es el mar. Espiritualidad mística*. 12.<sup>a</sup> ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2017; Matthew Fox. *A New Reformation: Creation Spirituality and the Transformation of Christianity*. Rochester: Inner Traditions, 2014; Id. *Christian Mystics*. Novato CA: New World Library, 2011.

<sup>36</sup> Cf. Vito Mancuso. *Dio e il suo destino*. Milano: Garzanti, 2015, prólogo. (Pos. 150 de 8106. Libro consultado en la plataforma kindle).

alteridad no como alienación o realidad negativa, sino como afirmación e integración del otro en su positividad. El monoteísmo se acrisola y purifica en la doctrina trinitaria, y desde ella puede afirmar que la relación entre Dios y el mundo queda garantizada en términos de libertad y alteridad, así como de comunión e intimidad, sin caer en la aparentemente fácil solución del dualismo o el panteísmo<sup>37</sup>.

La teología con el recurso de la analogía precisamente mantiene una forma de entender la relación entre Dios y el mundo que no termina en la distinción radical de ambas como separación absoluta (dualismo) o en confusión inmediata entre ambas realidades (panteísmo), sino en una relación de semejanza en la mayor desemejanza (Lateranense IV). Porque la verdadera comprensión de la Infinitud, en palabras de Santiago Arzubialde, «entraña la posibilidad de paradoja donde la analogía de la mayor desemejanza alcanza la más alta unidad precisamente en la distinción entre Dios y lo creado. Lo que en Occidente ha sido definido como “*pan-enteísmo*” cristiano y en el mundo eslavo como “*omniunidad*”. La Infinitud contiene todo lo que existe y, conteniéndolo todo, ella mismo está al mismo tiempo siempre más allá»<sup>38</sup>. La rica y profunda tradición cristiana nos puede ofrecer, a juicio del jesuita vasco, una comprensión del panenteísmo que no anula la comprensión trinitaria y personal de Dios, sino que más bien se asienta en ella:

«Nos hallamos ante la paradójica relación entre la Infinitud y lo finito creado, en su simultánea inmanencia y trascendencia dinámica. Únicamente inteligible desde el punto de vista filosófico a partir de la correcta noción de Infinitud. Pero cuyo fundamento cristológico y pneumatológico no es otro que la relación originaria de las Personas del Verbo y del Espíritu por medio de las cuales el Padre invisible comunica con sus dos Manos a lo otro de su ser, haciéndole partícipe de su propia divinidad»<sup>39</sup>.

La comprensión trinitaria de Dios, que tiene en el centro de su doctrina la idea de un Dios personal fundada en la revelación, es precisamente la que fundamenta una manera de entender la relación entre Dios y el mundo que en la tradición cristiana se ha llamado panenteísmo.

---

<sup>37</sup> Georg Essen. “Monotheismus”. En *Lexikon für Theologie und Kirche*, dirigido por Walter Kasper, 3.<sup>a</sup> ed. Vol. 7, 429. Freiburg: Herder 1998.

<sup>38</sup> Santiago Arzubialde. *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*. 2.<sup>a</sup> ed. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2009, 992.

<sup>39</sup> Arzubialde, 992.



#### 4. EN TORNO A SU ACCIÓN Y PRESENCIA EN EL MUNDO: CIENTIFISMO VS. CREACIONISMO

Presupuesta la existencia de Dios y afirmando su condición personal, ¿podemos pensar adecuadamente su forma de actuar y hacerse presente en el mundo? La fe en un Dios que actúa es una convicción central del testimonio bíblico y del credo de la Iglesia. En el contexto de una comprensión religiosa de la realidad era inteligible hablar de la acción creadora de Dios; de su conservación providente; de su acción milagrosa. El hombre se dirigía a Dios en una oración donde le pedía que interviniese en su favor. Todo este vocabulario en el que nació la Biblia, la liturgia y ha alimentado en gran parte a la inmensa tradición de la Iglesia era coherente con una comprensión religiosa del mundo. La acción de Dios en el mundo es una convicción central del testimonio bíblico y del credo de la Iglesia. Pero hoy, esta cosmovisión se ha quebrado. A una comprensión que de manera genérica podemos denominar como «mítica», le ha seguido una esencialmente «racional» y finalmente una comprensión «científica» que pone en tela de juicio la verdad de afirmaciones que indiquen que Dios actúa y se revela de forma personal en el mundo. Para muchos hombres de nuestro tiempo, los datos que nos otorga la cosmología sobre el origen del mundo y la biología sobre el origen del hombre hacen que sea bastante difícil comprender el significado real y no solo metafórico de que Dios es el Creador del mundo y el hombre ha sido creado a su imagen y semejanza. La teología se ha esforzado por comprender estas dos afirmaciones fundamentales de la fe cristiana, mostrando a la vez que la comprensión evolutiva y emergentista de la realidad que nos ofrecen los datos científicos no es incompatible con la fe en el Dios creador. De hecho, hemos visto más arriba, cómo científicos y filósofos de prestigio ante el enigma del surgimiento de la vida en un universo afinado hasta la máxima precisión para que se dieran las condiciones de posibilidad de su aparición, la emergencia de un ser dotado de conciencia y yo personal afirman que la fe en un Dios creador es más que razonable.

Aquí todavía debemos dar un paso más. Dando por hecho la existencia de un Dios así, tal y como conocemos las leyes de funcionamiento de nuestro mundo, ¿podemos decir que Dios puede actuar y actúa de hecho en él? Y si lo hace, ¿cómo lo haría? ¿Es compatible la idea de una providencia de Dios con las leyes de la física? ¿Es legítimo recurrir a la idea de los milagros como «suspensión» de estas leyes para así sostener



la acción de Dios en el mundo? Cientifistas y creacionistas luchan por negar o afirmar una presencia y acción de Dios en el mundo evidente que puede ser aceptada o rechazada desde una pretendida objetividad. En realidad, la teología no da la razón ni a una, ni a otra. Una porque se queda corta; la otra porque es excesiva. La ciencia no puede determinar desde su método científico-experimental la comprensión de la totalidad de lo real. La presencia de Dios y su acción en la creación y en la historia no puede ser entendida como una intervención a la manera de una acción puramente intramundana.

En la teología contemporánea podemos mencionar a Maurice Wiles como uno de los primeros que pone la atención sobre la dificultad de entender una acción de Dios en el mundo, más allá de su acción creadora en el origen, y de su providencia en el contexto de la cada vez más pujante comprensión científica de la realidad y la crisis de la comprensión de la historia<sup>40</sup>. El problema que plantea es legítimo, aun cuando la solución de renunciar a la idea de una acción divina singular por extrínseca o mitológica nos parece excesiva. Una cosa es ser consciente de la dificultad del lenguaje de expresar correctamente esta forma de acción de Dios en el mundo y otra afirmar, por esta razón, su imposibilidad<sup>41</sup>.

El analogado principal para comprender la relación y acción de Dios en el mundo es la resurrección de Cristo, que vendría a consumar el acontecimiento de la encarnación. Aquí nos encontramos, según la explicación de Kessler, con una acción divina única, singular e inmediata, histórica y trascendente a la vez. Histórica porque es real e incide de forma determinante en la historia de los hombres, conduciéndola a su sentido y final; trascendente porque no puede situarse sin más en el horizonte histórico ya que lo supera y lo trasciende<sup>42</sup>.

Desde esta deberíamos comprender el resto: la acción creadora como acción singular de Dios, también inmediata, en el comienzo de la creación, que, como la resurrección, supone el inicio del tiempo, de la realidad, del mundo, pero que sin embargo no podemos situar en el tiempo. La acción de Dios en la creación no se termina aquí, siendo origen de todo,

<sup>40</sup> Maurice Wiles. *God's action in the World*. London: SCM Press, 1986.

<sup>41</sup> Wilfred Härle. *Dogmatik*. 3.ª ed. Berlin: Walter de Gruyter, 2007, 282-302.

<sup>42</sup> Hans Kessler. *Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt*. Paderborn: Schöningh, 2006, 90-103.

sino que es origen siendo fundamento. En este sentido la teología actual habla de una acción creadora constante como creación continúa donde Dios es principio y fundamento trascendente de esta realidad creada. Creada *ex nihilo*, es decir, absolutamente desde la voluntad libre y gratuita de Dios, es sostenida *ex amore*, pues es el amor divino quien la sostiene en su singularidad propia (autonomía) y en su llamada y finalización en vida divina (comunión). Junto a esta acción creadora constante, tenemos que mencionar la acción conservadora y providente a través de la mediación de los procesos físicos, biológicos, naturales y personales. La tradición teológica ha llamado a esta forma de acción mediada a través de las causas segundas, según expresión de Santo Tomás. Finalmente, debemos mencionar los milagros, considerados como acciones no mediadas a través de causas segundas, sino atribuidas a Dios como intervención directa en la naturaleza y en la historia como signo objetivo de su presencia<sup>43</sup>. Esta forma de acción divina es la que presenta más dificultades para su comprensión actual y la que fácilmente degenera en una comprensión arbitraria e intervencionista de Dios incompatible no solo con el conocimiento actual del mundo sino con la imagen teológica de Dios.

En este sentido, sin renunciar a lo que ha dicho siempre la tradición sobre los milagros, la teología actual, siguiendo los impulsos de Karl Rahner —entre otros— ha preferido comprenderlos no como excepciones o suspensión de las leyes naturales sino como llamada de Dios de la realidad creada a su consumación definitiva. La definición clásica de milagro como suspensión de las leyes naturales implica una comprensión de Dios como aquel que se sitúa frente al mundo, como lo distinto radicalmente de él, con una libertad soberana. Siendo verdad esta forma de entender la relación entre Dios y el mundo, no es la más radical. Porque Dios no solo pone el mundo como lo radicalmente distinto de él (causalidad eficiente), sino como aquella realidad que siendo distinta de él puede actuar y estar presente dentro de ella conduciéndola y llamándola a la gracia (causalidad formal):

---

<sup>43</sup> Denis Edwards. *How God Acts. Creation, Redemption, and Special Divine Action*. Minneapolis: Fortress Press, 2010; Roman A. Siebenrock, y Christoph J. Amor, eds. *Handeln Gottes. Beiträge zur aktuellen Debatte*. Freiburg: Herder, 2014; Christoph Böttigheimer. *¿Cómo actúa Dios en el mundo? Reflexiones en el marco de la tensa relación entre teología y ciencias de la naturaleza*. Salamanca: Sígueme, 2015; A. Cordovilla. “La acción de Dios en el mundo”. En *Once teólogos ante el diálogo ciencia-fe. Reflexiones filosóficas a la luz de la revelación*, dirigido por Carlos Valiente Barroso, 57-81. Madrid: Guillermo Escolar, 2018.

«Dios en su libre autocomunicación sobrenatural se ha convertido a sí mismo en dinámica última y suprema de este mundo y de su historia, de modo que la creación de lo otro debe entenderse de antemano como momento de esta autocomunicación divina a lo otro, como un momento que presupone esta comunicación de Dios mismo como la condición de su propia posibilidad, en cuanto ella en el mundo creado *ex nihilo sui et subjecti* constituye para sí el destinatario de tal comunicación de Dios»<sup>44</sup>.

De esta manera no es necesario que los milagros, como forma de comunicación libre y gratuita de Dios al mundo, sean comprendidos como «intervenciones directas de Dios» quebrando las leyes naturales, sino esa llamada de Dios desde dentro de la realidad hacia el destino para el que él mismo la había creado. Como ya dijo hace años Heinrich Fries:

«El milagro no es una acción arbitraria o una demostración caprichosa de la omnipotencia de Dios, sino un acto libre en el horizonte de la libre comunicación de Dios al hombre en la historia... son signos de que el mundo no está cerrado y definitivamente determinado y aislado frente a su Creador sino que se ve abrazado como viviente acontecer por este Dios vivo, el cual no rompe el orden y las leyes del mundo, sino que los conserva tomándolos y comprometiéndolos a su servicio para una nueva forma de su acción»<sup>45</sup>.

Si la acción creadora de Dios ha de ser comprendida, ante todo, como una acción constante, no puntual; esencial e inmanente, no extrínseca respecto de la realidad, y operativa dentro de la creación misma<sup>46</sup>, en analogía, su acción histórica, libre y gratuita, tampoco es extrínseca al dinamismo de la historia misma, sino que la realiza a través de ella, en ella y desde ella. En el contexto actual para la teología no es fácil hablar de la acción de Dios en el mundo. Cada momento histórico ha privilegiado un modelo distinto para comprenderla: el clásico, llamado intervencionista, centrado en la acción de Dios como *acontecimiento* que entiende la acción divina como ruptura del orden cotidiano significando una novedad para la experiencia humana; el más moderno que comprende esta acción

<sup>44</sup> Karl Rahner. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1979, 307.

<sup>45</sup> Heinrich Fries. "Milagro/Signo. Síntesis histórico-dogmática". En *Conceptos fundamentales de la teología*, dirigido por Heinrich Fries, vol. 3, 24-46; aquí 44. Madrid: Cristiandad, 1967.

<sup>46</sup> Edwards, X.

como *presencia permanente* actuando de forma discreta y anónima en la inmanencia de lo creado; o, finalmente, aquel que comprende la acción de Dios actuando en el hombre para iluminar su corazón e inteligencia y así otorgar *sentido* interpretando los hechos y acontecimientos de la vida<sup>47</sup>. En mi opinión son necesarios los tres, ya que cada uno de ellos muestra un aspecto esencial de la fe cristiana que hay que saber presentar a la mentalidad contemporánea. Probablemente el primero tenga una dificultad mayor en el diálogo con las ciencias. No obstante, la filosofía fenomenológica puede ser un gran aliado para una nueva forma de presentación de este modelo clásico<sup>48</sup>.

## 5. EN TORNO A SU CONFESIÓN MONOTEÍSTA: UNIDAD VS. PLURALISMO

A lo largo de nuestra exposición hemos podido comprobar que en la controversia actual en torno a la cuestión de Dios aflora de forma constante la vinculación de la idea de Dios a la violencia y especialmente a su confesión monoteísta. En 1978 Odo Marquard publicaba su obra *Lob des Polytheismus* para achacar a la fe monoteísta su carácter violento, vinculado al fundamentalismo y al totalitarismo, y ensalzar, por el contrario, al politeísmo como sinónimo de pluralismo respetuoso y de tolerancia<sup>49</sup>. Este autor se situaba de esta manera en la misma trayectoria de autores críticos con el monoteísmo como J. W. Goethe, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche para quienes el politeísmo significa vida, juventud y color, mientras que el monoteísmo es sinónimo de monotemático, triste y aburrido. La esencia de la divinidad es el politeísmo y no el monoteísmo<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> Emmanuel Durand. *Évangile et Providence. Une théologie de l'action de Dieu*. París: du Cerf, 2014, 87.

<sup>48</sup> Cf. Miguel García-Baró. *La filosofía com a dissabte*. Barcelona: Cruilla, 2013, 64-66. Claude Romano. *El acontecimiento y el mundo*. Salamanca: Sígueme, 2005.

<sup>49</sup> Odo Marquard. *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1978.

<sup>50</sup> Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, 252. 257: «Ay, ¿ya está marchito y gris todo lo que hace un momento estaba verde y multicolor en este prado?... Los viejos dioses hace ya mucho tiempo, en efecto, que se acabaron: ¡y en verdad, tuvieron un buen y alegre final de dioses! No encontraron la muerte en un “crepúsculo”, ¡esa es la mentira que se dice! Antes bien, encontraron su propia muerte ¡riéndose! Esto ocurrió cuando la palabra más atea de todas fue

El autor critica el proceso de desmitologización que ha ejercido el pensamiento occidental desde el así llamado tiempo eje o era axial en el que se pasa del *Mito* al *Logos*, por decirlo con la expresión clásica del filólogo alemán Wilhelm Nestle, que Karl Jaspers situó en los siglos VI y IV a. C. El objetivo de este proceso fue buscar la verdad desnuda y paradójicamente al final nos hemos quedado sin ropaje (mitos) y sin verdad (logos). Los mitos pertenecen a la estructura antropológica fundamental pues tienen como función adaptar la verdad a la realidad y a la práctica concreta de nuestras vidas. El hombre tiene una necesidad (podemos llamarla antropológica) de estructurar su vida contando y narrando historias: narrar es necesario.

Sin embargo, no todo mito es beneficioso para la vida humana. El «monomito» es peligroso, frente al «polimito», que es sumamente saludable. El mundo actual está dominado por el primero, por el mito del inevitable progreso histórico del mundo, destruyendo a la vez muchas otras historias y mitos. Sin embargo, este no es más que el segundo momento crítico del «polimito», ya que el primero aparece con la disolución del politeísmo operada por el monoteísmo judeocristiano. Este monoteísmo es la condición de posibilidad para que se haya dado en la sociedad moderna el «monomitismo». Cuando el desarrollo intelectual, desde el nominalismo hasta la Ilustración, minó la posibilidad del monoteísmo cristiano, esta sede vacante fue ocupada por el monomito secular de la historia como un proceso inevitable y progresivo de emancipación. Para este autor, nos encontramos al final del reinado de este monomitismo, abriéndose la posibilidad a un politeísmo desmitificado, que tendría estas tres características: a) La distribución del poder. Realidad que es celebrada por la modernidad como el retorno secular de la pluralidad de los dioses. b) La afirmación del individuo surgida de la crítica y protesta frente al Dios del monoteísmo o al mito moderno de la única historia que progresa indefinidamente. Ambos son una amenaza radical a las infinitas posibilidades

---

pronunciada por un dios mismo, la palabra: “¡Existe un único dios! ¡No tendrás otros dioses junto a mí!”. Un viejo dios huracán, un dios celoso se sobrepasó de este modo. Y todos los dioses rieron entonces, se bambolearon en sus asientos y gritaron: “¿No consiste la divinidad precisamente en que existen dioses, pero no dios? El que tenga oídos, oiga».

de la libertad humana. c) Una nueva pluralidad de historias que ayuden a estructurar la vida humana, pero historias desmitificadas e iluminadas<sup>51</sup>.

Dando un paso más, el egiptólogo Jan Assmann ha vuelto a reactivar el debate en torno al monoteísmo al vincular una violencia inherente y estructural al monoteísmo bíblico, en continuidad con el monoteísmo impuesto en Egipto por Akhenatón y transmitido posteriormente por Moisés al pueblo de Israel. La tesis fundamental de este autor se basa en la expresión «distinción mosaica» que postula la diferencia entre Dios verdadero y dioses falsos. Esta sería la razón más decisiva de la violencia monoteísta, en principio restringida dentro del pueblo judío, pero ampliada después hacia el exterior con la universalización de la pretensión de verdad de la fe monoteísta. En realidad, más que de una contraposición entre monoteísmo (un solo Dios) y politeísmo (muchos dioses), Assmann prefiere hablar de «cosmoteísmo» como caracterización del mundo religioso egipcio, un mundo donde sería posible el intercambio recíproco y universal de todos los dioses. Más adelante, como respuesta a las reacciones y críticas suscitadas por sus tesis, ha preferido hablar de «monoteísmo de la fidelidad» más que de «monoteísmo de la verdad», asumiendo así que la distinción más decisiva no es entre verdad y falsedad, sino entre liberación y esclavitud<sup>52</sup>.

A juicio de Santiago del Cura, que se ha ocupado en extenso del diálogo teológico con el autor y aquí seguimos en sus líneas principales, las tesis de Assmann confirman un hecho: las religiones monoteístas se sientan hoy día en el banquillo de los acusados (intolerancia, fanatismo, violencia, pretensiones de verdad), lo cual constituye un desafío y una provocación para la fe en «un solo Dios» y para la reflexión teológica en diálogo y confrontación con estas tesis. Es necesario discernir y repensar los dinamis-mos monoteístas que invocan al Dios único para llevar a cabo una tarea de desactivación, purificación y profundización<sup>53</sup>. En este sentido el exégeta Erich Zenger, en diálogo con Assmann, ha puesto de relieve que el monoteísmo bíblico, la fe en un único Dios tal y como está expresada en Ex 20 y Dt 6, ha fundamentado la convivencia pacífica entre los individuos, las

<sup>51</sup> Cf. Christoph Schwöbel. "Radical Monotheism and the Trinity". *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 43 (2001): 54-74.

<sup>52</sup> Jan Assmann. *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*. Madrid: Akal, 2006.

<sup>53</sup> Cf. Santiago del Cura Elena. "Un solo Dios: violencia exclusivista, pretensión de verdad y fe trinitaria en los recientes debates sobre el monoteísmo". *Burgense* 51 (2010): 337-404.

relaciones vividas desde la justicia y la crítica a toda realidad mundana que se quiera convertir en un dios despótico frente al resto de seres humanos<sup>54</sup>.

En este contexto es bueno recordar a Richard Niebuhr, como hace Schwöbel, con su defensa de un monoteísmo radical. A diferencia del politeísmo y del henoteísmo, que es una forma de fe vinculada al nacionalismo, vivida en una perspectiva fuertemente social, donde Dios es el Dios de mi raza o pueblo, está el monoteísmo radical donde su valor central es el *ser*, que se convierte en garantía de una universalidad ontológica y soteriológica. Desde el punto de vista de la teología, este monoteísmo radical está caracterizado por la identificación del Dios creador y el Dios de la gracia. Este monoteísmo se convierte en el principio crítico de desmitologización. Solo él preserva la libertad humana del individuo y de la comunidad, relativizando como realidades penúltimas todos los intentos y pretensiones absolutas de cualquier autoridad humana. En el fondo, esta defensa cerrada del monoteísmo radical se hace en virtud y en defensa de la misma realidad por la que se hace la crítica al monoteísmo: la libertad humana<sup>55</sup>. En contraste, por otro lado, todavía está por ver y demostrar que el politeísmo sea sinónimo de respeto, tolerancia, riqueza y vida, mientras el monoteísmo sea inmediatamente una fuente o factor de violencia. En realidad, como afirma con razón Erich Zenger «el carácter conciliador del politeísmo está sobrevalorado»<sup>56</sup>.

Que la fe en un Dios único ha engendrado violencia sobre otros seres humanos es un hecho incontestable que no podemos negar; y que el testimonio de la revelación de Dios en la tradición judeocristiana lo relaciona con la violencia es un dato incontrovertible. Ahora bien, ¿cómo debemos interpretar estos hechos?, ¿que la fe monoteísta está esencialmente vinculada a la violencia por el hecho en sí del monoteísmo? O que toda forma de fe es susceptible de ir creciendo y progresando en su comprensión de Dios según crece y avanza a la par el sentido moral de esta, como es en el caso de la relación entre Dios y la violencia; y, a la vez, de degradarse en la experiencia particular de los creyentes al invocar el nombre de Dios como justificación de la violencia infligida a sus semejantes. No es Dios el causante de la violencia, sino la fe de algunos creyentes en él que no

<sup>54</sup> Erich Zenger: “¿Cuál es el precio del monoteísmo?”. En *La distinción mosaica*, 153-161. Madrid: Akal, 2006.

<sup>55</sup> H. Richard Niebuhr. *Radical Monotheism and Western Culture*. Louisville: John Knox Press, 1993, 24-37.

<sup>56</sup> Zenger, 157-160.



han comprendido que en el actual desarrollo de la conciencia moral y de la revelación cristiana esto significa «tomar el nombre de Dios en vano», torcer y pervertir la auténtica imagen de Dios manifestada en Jesucristo.

En el Crucificado-Resucitado encontramos la plenitud de la revelación de Dios, también en la manera de entender la relación de Dios con la realidad de la violencia<sup>57</sup>. Esta desgraciadamente existe y su raíz no está en ninguna de las formas de la fe en Dios (monoteísta, politeísta), sino en el hombre que en virtud de intereses o ideologías concretas convierte su situación y estatuto particular en un absoluto frente a otros. En este sentido, la fe en un único Dios, absoluto y trascendente, impide que cualquier realidad de este mundo pueda convertirse en «dios» y «señor» de sus semejantes introduciendo así una desigualdad esencial que termine siendo raíz y foco de violencia. La fe en el único Dios Padre, misterio incomprensible que siempre está más allá y más acá que cualquier experiencia concreta que tengamos de él, genera y fundamenta la fraternidad y amistad social de todos los hombres, haciendo a todos ellos radicalmente iguales, con una dignidad irrestricta que hay que proclamar y defender<sup>58</sup>. El monoteísmo cristiano no solo no es fuente de violencia, sino que se sitúa claramente contra ella, convirtiéndose en garante y fundamento de justicia, igualdad y solidaridad.

## 6. «DEUS SEMPER MAIOR» TRINITARIO

Cada momento histórico nos pide ir más allá de cualquier imagen o concepto que nos construimos sobre Dios con la conciencia de que él es siempre mayor y más grande de lo que podemos pensar y decir sobre él. Ya Agustín, en su famosa obra sobre la Trinidad exponiendo el significado de la fórmula una esencia y tres personas, advertía que «la supereminencia de la divinidad excede todos los recursos del lenguaje ordinario. Dios, en efecto, es pensado con más verdad de lo que es dicho y él es más verdad de lo que es pensado»<sup>59</sup>. Ahora bien, este exceso o este *magis* de la

<sup>57</sup> Comisión Teológica Internacional. *Dios Trinidad, unidad de los hombres. El monoteísmo cristiano contra la violencia*. Madrid: BAC, 2014, 51-58.

<sup>58</sup> Francisco. Carta encíclica *Fratelli Tutti. Sobre la fraternidad y la amistad social*. Madrid: BAC, 2020.

<sup>59</sup> Agustín de Hipona. *De Trinitate* VII,4,7.



realidad de Dios, ¿podemos pensarlo de alguna forma? En un texto de la Comisión Teológica Internacional del año 1981 sobre Teología-Cristología-Antropología se hacía ya eco de esta tendencia en la filosofía y teología de la época de una corriente que llamó «un cierto agnosticismo» que abogaba por una suspensión teológica respecto al ser último de Dios. Este no es ni personal, ni impersonal, sino transpersonal, por lo que todas las teologías no deben más que referirse a este Dios como Misterio último sin intentar decir nada más sobre él. Toda otra comprensión que vaya más allá de esto no son más que mediaciones históricas procedentes de las diversas tradiciones religiosas que son válidas para sus correligionarios, pero nunca pueden tener la pretensión de ser *la verdad* que pueda ser propuesta como plenitud de vida para otros que no pertenezcan a esa determinada tradición. Esto también sería válido para la revelación histórica de Jesucristo. El documento de la Comisión dice con razón ante esta tendencia que entonces comenzaba a estar presente en las reflexiones teológicas y que hoy como ya hemos dicho antes está muy extendida:

«La separación moderna coloca una especie de velo entre los hombres y la Trinidad eterna, como si la revelación cristiana no invitara al hombre al conocimiento de Dios trino y a la participación de su vida. Conduce así, con respecto a la Trinidad eterna, a un cierto “agnosticismo” que no se puede aceptar en modo alguno. Pues, aunque Dios es siempre mayor que todo lo que podemos conocer, la revelación cristiana afirma que eso “mayor” es siempre trinitario».

«Eso “mayor” es siempre trinitario», aquí está la clave de la cuestión para la teología cristiana a la que no puede renunciar. La teología necesita más Trinidad, es decir, ahondar y profundizar en la revelación trinitaria de Dios que nos abre el acceso a su ser divino, también trinitario. En cada uno de los confines donde hemos situado la actual problemática en torno a la cuestión de Dios (existencia, ser personal, acción, confesión monoteísta) hemos ido advirtiendo que el camino de solución hay que buscarlo en la identidad y singularidad de la revelación del Dios cristiano: es decir, desde la cristología que representa la puerta de acceso para la teología trinitaria.

La revelación de Dios en Jesucristo que fundamenta la revelación trinitaria de Dios ha de formar parte de la solución a la cuestión de la existencia propuesta por el nuevo ateísmo. El debate y la confrontación con el ateísmo clásico nos ha ayudado a comprender que la «retirada»

a una comprensión déista o «débil» de Dios para así lograr al menos la aceptación de un primer principio que da origen a toda la realidad, pero que después se retira sin tener nada que ver ni que decir sobre el mundo, no fue una buena estrategia. Ya Walter Kasper en su obra de 1982 *El Dios de Jesucristo* afirmó que el Dios trinitario era la única respuesta adecuada al fenómeno del ateísmo<sup>60</sup>. En este mismo sentido el jesuita Michael Buckley en esos mismos años *se preguntaba, no sin cierta ironía, porqué la teología cristiana* convirtió en un problema exclusivamente filosófico, sin referencia a Jesucristo y a la cristología, su relación con el ateísmo<sup>61</sup>. Siguiendo esta misma perspectiva, Gisbert Greshake ha tratado de mostrar que la fe y la comprensión trinitaria de Dios lejos de ser un obstáculo es la salida adecuada para un diálogo con la cultura actual que recela de un Dios que desde su poder omnímodo y absoluto pueda ser enemigo de la vida humana<sup>62</sup>. Si Dios es esencialmente comunión en el amor interpersonal, capaz de integrar en sí mismo la real y verdadera alteridad y diferencia, entonces la alteridad Dios-mundo, con su libertad y autonomía constitutivas, no queda destruida ante la cercanía de Dios. Un Dios así comprendido no solo no es el enemigo de la vida y acción del hombre, sino el fundamento y garante último de estas, como ya supo ver el Concilio Vaticano II<sup>63</sup>.

Lo mismo podemos decir respecto a la pregunta por la forma de entender su ser personal que no implique una objetivación y limitación de su ser infinito. La comprensión trinitaria de Dios se basa en la afirmación central de que Dios es un ser personal, así como la fe trinitaria protege precisamente esta afirmación central de la fe cristiana. Sin ella, el cristianismo se derrumba, pues no podríamos encontrar un fundamento último a la revelación de Dios en la historia; su encarnación en Jesucristo; la centralidad de la Palabra en la vida de la Iglesia, con el ministerio prioritario de la palabra y la evangelización; la insustituible tarea catequética y la misión *ad gentes*. Es obvio que hay que ser conscientes de que cuando la

---

<sup>60</sup> Walter Kasper. *El Dios de Jesucristo*. 8.<sup>a</sup> ed. Salamanca: Sígueme 2011, 5: «La única respuesta a la cuestión moderna de Dios y a la situación del ateísmo actual es el Dios de Jesucristo, la confesión trinitaria, que es preciso rescatar de su lugar marginal y convertir en la gramática general de toda la teología»; también págs. 356-357.

<sup>61</sup> Michael Buckley. *At the Origins of Modern Atheism*. London: New Haven, 1987, 33.

<sup>62</sup> Gisbert Greshake. *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2001, 585-630.

<sup>63</sup> GS 19-21.

teología usa el término persona para aplicarlo a Dios, lo hace desde el recurso necesario de la analogía. Pues no es lo mismo hablar de Dios como ser personal, de las distintas personas divinas, del hombre como persona. Hay una semejanza en la mayor desemejanza, aun cuando el significado que se mantiene y que podemos aplicar a cada uno de los enunciados es que la persona se define por ser relación, apertura y comunicación constitutivas. Boecio buscó un concepto de persona que pudiera ser aplicado a Dios, a Cristo, a los hombres y a los ángeles, llegando a la célebre definición *sustancia individual de naturaleza racional*<sup>64</sup>. Hoy la teología lo busca más bien en su dimensión relacional, no estando lejos de la definición de santo Tomás como *relatio subsistens* (*STh* q. 29, a. 4) y sobre todo de la intuición de Ricardo de San Víctor de que la persona es la forma de su amor, su manera de amar (*De Trinitate* V, 20), aun dentro de un horizonte de comprensión diverso al de estos dos autores medievales<sup>65</sup>.

El desafío de pensar la acción de Dios en el mundo sin caer en una imagen mitológica incompatible con la comprensión del mundo que nos ofrecen las ciencias naturales no puede ser resuelto por la «vuelta» a una comprensión deísta de Dios que fija su existencia al comienzo del mundo, pero no le deja ningún puesto ni significación real en el desarrollo posterior. Esto, en el fondo, no sería más que una forma de ateísmo práctico. La acción divina hay que comprenderla desde la identidad última de quien es «sujeto» de esta y de nuevo debemos afirmar que no puede ser otra que una perspectiva trinitaria. Desde el misterio del Padre decimos que se trata de una acción trascendente, que no puede ser confundida con ninguna acción intramundana, que afecta al corazón mismo de la historia humana en su centro más íntimo como acontecimiento novedoso y sorprendente a imagen de la encarnación kenótica del Hijo y que sostiene el proceso continuo de la creación y el desarrollo de la historia humana como presencia permanente e inmanente gracias a la actividad del Espíritu Santo.

Finalmente, la recta comprensión de un monoteísmo que es capaz de integrar en él la pluralidad y diversidad que no solo no engendra violencia, sino que es obstáculo último contra toda forma de totalitarismo. El

<sup>64</sup> Boecio. *Opuscula theologica* V, 3, 168-172. En *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*. 2.<sup>a</sup> ed., 214. München: Edición de Moreschini, 2005.

<sup>65</sup> Cf. Ángel Cordovilla. "El concepto trinitario de persona". *Estudios Eclesiásticos* 87 (2012): 3-49.

monoteísmo trinitario asume la mejor tradición del monoteísmo bíblico como fundamento de convivencia justa entre los hombres e instancia crítica contra todo poder opresor que se levanta contra otros hombres. Pero, a la vez, al ser trinitario, tiene una mayor facilidad para asumir la alteridad, lo distinto, la pluralidad y lo diferente como una realidad constitutiva del ser de Dios y, por ende, de la creación y de la historia. La fe en el Dios trinitario tiene una incidencia decisiva en la razón humana y en su acción moral, frente a lo que sostenía Kant y Goethe, así como en la forma de entender la relación entre Dios y el mundo. Ella es fuente de vida plena y de riqueza de humanidad. Por esta razón, el hombre está llamado a convertir a este Dios que está en los confines en el centro más íntimo de su existencia. Él no es solo aquel que está a la vista en el horizonte donde confluyen las preguntas que exceden a la razón humana, sino que es el corazón del mundo que hace posible la vida que vivimos incluso cuando esta quiere situarse más allá en contra de su propio fundamento. Auscultando los signos de los tiempos podemos decir que Dios está en los confines, ahondando en la experiencia creyente Dios está en el centro más íntimo de la existencia y en el corazón del mundo. Es deseable que estos dos aspectos puedan llegar a confluir.

## REFERENCIAS

- Agustín de Hipona. *La Trinidad*. Traducción de Luis Arias. 4.<sup>a</sup> ed. Madrid: BAC, 1985.
- Assmann, Jan. *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*. Madrid: Akal, 2006.
- Arzubialde, Santiago. *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*. 2.<sup>a</sup> ed. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2009.
- Baptist Metz, Johann. "Gotteskrise: Versuch zur «geistigen Situation der Zeit»". En *Diagnosen zur Zeit*, J. B. Metz et al., 76-92. Düsseldorf: Patmos, 1994.
- Baptist Metz, Johann. *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae, 2007.
- Berger, Peter. *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*. Salamanca: Sígame, 2016.

- Böttigheimer, Christoph. *¿Cómo actúa Dios en el mundo? Reflexiones en el marco de la tensa relación entre teología y ciencias de la naturaleza*. Salamanca: Sígueme, 2015.
- Boecio. *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*. Edición de Moreschini. 2.<sup>a</sup> ed. München, 2005.
- Buckley, Michael. *At the Origins of Modern Atheism*. London: New Haven, 1987.
- Cordovilla, Ángel. "El concepto trinitario de persona". *Estudios Eclesiásticos* 87, n.º 340 (2012): 3-49. <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/7740>
- Cordovilla, Ángel. "La acción de Dios en el mundo". En *Once teólogos ante el diálogo ciencia-fe. Reflexiones filosóficas a la luz de la revelación*, dirigido por Carlos Valiente Barroso, 57-81. Madrid: Guillermo Escolar, 2018.
- Coreth, Emerich. *Dios en el pensamiento filosófico*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Comisión Teológica Internacional. *Dios Trinidad, unidad de los hombres. El monoteísmo cristiano contra la violencia*. Madrid: BAC, 2014.
- Cura Elena, Santiago del. "Dios como «sujeto» de la teología: su relevancia en una cultura postcristiana y postsecular". *Estudio Agustiniiano* 45 (2008): 15-57. <https://doi.org/10.53111/estagus.v45i1.254>
- Cura Elena, Santiago del. "Un solo Dios: violencia exclusivista, pretensión de verdad y fe trinitaria en los recientes debates sobre el monoteísmo". *Burgense* 51 (2010): 337-404.
- Dalferth, Ingolf U. *Trascendencia y mundo secular. La orientación de la vida al presente último de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2017.
- Dawkins, Richard. *The God Delusio*. London, 2006.
- Dennett, Daniel. *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*. Nueva York, 2006.
- Durand, Emmanuel. *Évangile et Providence. Une théologie de l'action de Dieu*. París: du Cerf, 2014.
- Edwards, Denis. *How God Acts. Creation, Redemption, and Special Divine Action*. Minneapolis: Fortress Press, 2010. <https://doi.org/10.2307/j.ctt22nmb3p>
- Essen, Georg. "Monotheismus". En *Lexikon für Theologie und Kirche*, dirigido por Walter Kasper, 3.<sup>a</sup> ed. Vol. 7, 429. Freiburg: Herder 1998.
- Flew, Antony. *Dios existe*. Madrid: Trotta, 2012.

- Fox, Matthew. *A New Reformation: Creation Spirituality and the Transformation of Christianity*. Rochester: Inner Traditions, 2014.
- Fox, Matthew. *Christian Mystics*. Novato CA: New World Library, 2011.
- Francisco. Carta encíclica *Fratelli Tutti. Sobre la fraternidad y la amistad social*. Madrid: BAC, 2020.
- Fries, Heinrich. "Milagro/Signo. Síntesis histórico-dogmática". En *Conceptos fundamentales de la teología*, dirigido por Heinrich Fries, vol. 3, 24-46. Madrid: Cristiandad, 1967.
- García-Baró, Miguel. *La filosofía com a dissabte*. Barcelona: Cruilla, 2013.
- Gesché, Adolphe. *Dios para pensar I-VII*. Salamanca: Sígueme, 1995-2004.
- González de Cardedal, Olegario. "Cristianismo y postcristianismo". *Anales de la real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 93 (2016): 391-410.
- González de Cardedal, Olegario. *Dios*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- Greshake, Gisbert. *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2001.
- Härle, Wilfred. *Dogmatik*. 3.<sup>a</sup> ed. Berlin: Walter de Gruyter, 2007. <https://doi.org/10.1515/9783110926439>
- Harris, Sam. *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason*. Nueva York, 2004.
- Harris, Sam. *Letter to a Christian Nation*. Nueva York, 2007.
- Haight, John F. *God and the New Atheism. A critical response to Dawkins, Harris and Hitchens*. London: WJK, 2008.
- Hick, John. *The Myth of God Incarnate*. London, 1977.
- Hick, John. *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a pluralistic age*. London, 1993.
- Hick, John, y Paul Knitter. *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a pluralistic Theology of Religion*. Nueva York, 1999.
- Hitchens, Christopher. *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*. Nueva York, 2007.
- Jäger, Willigis. *La ola es el mar. Espiritualidad mística*. 12.<sup>a</sup> ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2017.
- Kasper, Walter. *El Dios de Jesucristo*. 8.<sup>a</sup> ed. Salamanca: Sígueme, 2011.
- Kessler, Hans. *Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt*. Paderborn: Schöningh, 2006.
- Ladaria, Luis. *Jesucristo, salvación de todos*. Madrid: San Pablo-Universidad Pontificia Comillas, 2007.
- Mancuso, Vito. *Dio e il suo destino*. Milano: Garzanti, 2015.

- Mariás, Julián. "El Espectador, José Ortega y Gasset". <https://www.critica-delibros.com/metaliteratura-y-ensayo/el-espectador-jose-ortega-y-gasset/>
- Markham, Ian S. *Against atheism. Why Dawkins, Hitchens and Harris Are Fundamentally Wrong*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.
- Marquard, Odo. *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1978.
- Mauser, Ulrich. *Gottesbild und Menschwerdung. Eine Untersuchung zur Einheit des Alten und Neuen Testaments*. Tübinga: Mohr Siebeck, 1971.
- Müller, Klaus. *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2006.
- Müller, Klaus. "Paradigmenwechsel zum Panentheismus? An den Grenzen des traditionellen Gottesbilds". En *Herder Korrespondenz. Spezial. Streitfall Gott. Zugänge und Perspektiven*, 33-38. Herder: Freiburg, 2011.
- Müller, Klaus. *Gott jenseits Gott. Plädoyer für einen kritischen panentheismus*. Münster: Aschendorff, 2022.
- Niebuhr, H. Richard. *Radical Monotheism and Western Culture*. Louisville: John Knox Press, 1993.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia*. Madrid: Tecnos, 2016.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- Onfray, Michel. *Tratado de ateología*. Barcelona: Anagrama, 2005.
- Ortega y Gasset, José. "Dios a la vista" (1926). En *Obras Completas*, vol. 2, 605-607. Madrid: Taurus, 2004.
- Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1979.
- Romano, Claude. *El acontecimiento y el mundo*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- San Víctor, Ricardo de. *La Trinidad*. Traducción de Eduardo Otero. Salamanca: Sígueme, 2015.
- Schnädelbach, Herbert. "Der fromme Atheist". En *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, dirigido por Magnus Striet, 11-20. Freiburg: Herder, 2008.
- Schwöbel, Christoph. "Radical Monotheism and the Trinity". *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 43, n.º 3 (2001): 54-74. <https://doi.org/10.1515/nzst.43.1.54>
- Scola, Angelo. *¿Postcristianismo? El malestar y las esperanzas de Occidente*. Madrid: Encuentro, 2018.
- Siebenrock, Roman A., y Christoph J. Amor, eds. *Handeln Gottes. Beiträge zur aktuellen Debatte*. Freiburg: Herder, 2014.



- Swinburne, Richard. *The Coherence of Theism*. Oxford, 1993 (ed. revisada; original de 1977). <https://doi.org/10.1093/0198240708.001.0001>
- Swinburne, Richard. *La existencia de Dios*. Salamanca: San Esteban, 2011.
- Swinburne, Richard. *¿Hay un Dios?* Salamanca: Sígueme, 2012.
- Tetens, Holm. *Pensar a Dios. Un ensayo de teología racional*. Salamanca: Sígueme, 2017.
- Tomás de Aquino. *Suma de Teología*. Vol. I-II. Traducción de Raimundo Suárez. Madrid: BAC, 2010.
- Vahanian, Paul. *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*. Nueva York, 1961.
- Varghese, Roy Abraham. “El «nuevo ateísmo»: Una aproximación crítica a Dawkins, Dennet, Wolpert, Harris y Stenger”. En *Dios existe*, Antony Flew, 137-150. Madrid: Trotta, 2012.
- Wiles, Maurice. *God's action in the World*. London: SCM Press, 1986.
- Zenger, Erich. “¿Cuál es el precio del monoteísmo?”. En *La distinción mosaica*, Jan Assmann, 153-161. Madrid: Akal, 2006.