

ÁNGEL CORDOVILLA PÉREZ *

LA FE TRINITARIA COMO RESPUESTA AL ATEÍSMO CONTEMPORÁNEO

Fecha de recepción: octubre 2005.

Fecha de aceptación y versión final: febrero 2006.

RESUMEN: Este trabajo es una lectura personal de la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* (GS) a los cuarenta años de su promulgación en el Concilio Vaticano II. Ella está realizada poniendo de relieve dos perspectivas: en primer lugar, una lectura teológico-dogmática de la Constitución; y, como consecuencia de ésta, una atención especial a la comprensión del misterio de Dios que confiesa la fe cristiana (trinitario), como luz que ilumina en su dimensión más profunda el misterio del hombre y del mundo. El artículo está dividido en tres partes. En la primera justifico la necesidad de este cambio de perspectiva a la hora de leer una *Constitución pastoral*. En la segunda parte analizo brevemente los números dedicados al fenómeno del ateísmo. En tercer lugar afronto esta cuestión desde la perspectiva de la teología trinitaria, especialmente desde la aportación realizada por Hans Urs von Balthasar.

PALABRAS CLAVE: *Gaudium et Spes*, Vaticano II, Trinidad, Hans Urs von Balthasar, ateísmo.

Trinitarian Faith as a Response to Modern Atheism

ABSTRACT: This article presents a personal reading of *Gaudium et Spes* (GS) forty years after its proclamation. Two perspectives are offered in this reading: first, a theological-dogmatic perspective; and, secondly, a special focus on the Trinitarian mystery,

* Facultad de Teología, Universidad Pontificia Comillas de Madrid;
acordovilla@teo.upcomillas.es

confessed by Christians as the light which is able to illuminate the deepest level of the mystery of existence. The article is divided in three parts: in the first part a justification for this change of perspective is offered; the commitment to atheism is briefly analyzed in the second part. And, finally, this question is studied from the perspective of Trinitarian Theology, especially from Hans Urs von Balthasar's theology.

KEY WORDS: *Gaudium et Spes*, Second Vatican Council, Holy Trinity, Hans Urs von Balthasar, atheism.

I

1. Hasta ahora la interpretación que ha predominado en la lectura de la GS ha sido la *eclesiológica-pastoral*, centrada en la nueva forma que el Concilio estableció para comprender la relación de la Iglesia y el mundo moderno, así como la perspectiva *hermenéutica*, al ser un documento magisterial que por primera vez asumía una nueva forma de hacer teología: una teología desde abajo e inductiva, que teniendo en cuenta la historia y la experiencia humana iluminadas desde la luz del Evangelio como punto de partida, intenta articular después los contenidos dogmáticos fundamentales reelaborados y reinterpretados desde esa experiencia histórica. Sin olvidar ni recortar estas perspectivas, mi interés se centra en una lectura *teológico-dogmática*. Es decir, se trataría de releer esta Constitución Pastoral desde el misterio de Cristo entendido en perspectiva trinitaria (*crisocentrismo trinitario*), verdadera clave de bóveda de las afirmaciones fundamentales de la Constitución: sobre el hombre, sobre el mundo, sobre la historia, sobre la relación de la Iglesia con el mundo, y finalmente sobre el final y destino último de la vida humana (escatología). La Iglesia comprenderá mejor su misión y su diálogo en el mundo, al que ella misma pertenece, si profundiza en la persona en quien esta relación se ha dado de forma única, paradigmática e insuperable: en Cristo, en quien se revela en su ultimidad y hondura el misterio de Dios y el misterio del hombre (GS 22).

2. ¿Por qué este cambio de perspectiva? En primer lugar, porque esta posibilidad nos la ofrece la misma Constitución. Sin abandonar el método inductivo que hizo que el misterio de Cristo se situara al final de las reflexiones sobre el hombre y el mundo¹, los Padres conciliares colo-

¹ GS 10: Cristo, imagen del Dios invisible y Primogénito de la creación; 22: Cristo, el hombre nuevo; 32: El Verbo encarnado y la solidaridad humana; 38: Cristo, hombre perfecto y señor del universo; 45: Cristo, alfa y omega.

caron de forma estratégica el número 10, como final del proemio y como pórtico de la primera parte (Caps. I-IV). Este número ha sido considerado con toda razón, el *credo cristológico de la constitución*², mostrando así claramente quién es la *luz (Lumen Gentium)* desde donde toda la realidad tiene que ser comprendida y contemplada. De esta forma se asumía implícitamente una de las afirmaciones más significativas de la cristología de Rahner. A saber, que la cristología es principio y fin de la antropología³.

En segundo lugar, porque la situación del mundo ha cambiado radicalmente en estos cuarenta años. La Iglesia y el cristianismo ya no dialogan con un hombre ilustrado, autosuficiente y esperanzado desde la fuerza de su razón que cree poder cambiar y transformar el mundo mediante el progreso de su técnica y su saber; tampoco dialogamos con un marxismo que se convirtió en una nueva esperanza mesiánica secularizada para la humanidad, especialmente para aquella que está más explotada y oprimida. El interlocutor actual del cristianismo en Europa ha dejado de ser Prometeo, para convertirse en Sísifo y finalmente en Narciso. Al mito de Prometeo como expresión de un hombre que se construye a sí mismo y comprende la historia desde los grandes relatos, le ha seguido el mito de Sísifo, como expresión del fracaso, de la impotencia y de la imposibilidad de construcción del proyecto mencionado anteriormente. Por último Sísifo se ha transformado en Narciso, el hombre centrado en sí mismo, obsesionado con la búsqueda de su ser y su bienestar, donde el yo íntimo y personal se convierte en criterio de lo absoluto⁴. No son Feuerbach y Marx los interlocutores que actualmente protagonizan el diálogo con la Iglesia retándola a que realice una necesaria tarea de purificación del mensaje evangélico y de las mediaciones que nos lo transmiten. Hoy son Nietzsche y sus sucesores los que han pasa-

² Cf. TH. GERTLER, *Jesus Christus. Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoralkonstitution «Gaudium et Spes» des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Leipzig 1986, 93-115.

³ Nótese que la afirmación de Rahner no sólo indica una perspectiva antropológica de la cristología, subrayada muy justamente por sus discípulos y seguidores, sino una perspectiva cristológica de la antropología. Esta afirmación (desde mi punto de vista mucho más radical y profunda) no ha sido suficientemente valorada. Cf. A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Madrid 2004, 79-112.

⁴ Cf. G. AMENGUAL, *La religión en temps de nihilisme*, Barcelona 2003, 72-77.

do a la primera fila y han tomado la palabra, pidiendo no una reforma de la doctrina del cristianismo desde un supuesto contenido evangélico o secular, sino que se pone en duda la *verdad* misma del cristianismo, minando sus propios fundamentos y abogando por su superación e incluso su supresión (poscristianismo)⁵.

En tercer lugar, como ya dijera W. Kasper, el Concilio se centró casi exclusivamente en la *mediación* de la fe en el mundo actual. Fue un esfuerzo inmenso de situar a la Iglesia a la altura del tiempo para que ésta pudiera realizar mejor su permanente labor misionera y evangelizadora. Pero, dejó en la sombra el *contenido* mismo de la fe. Balthasar lo formuló de una forma irónica, quizá excesiva, pero muy perspicaz y verdadera en el fondo, cuando dijo:

«La confusión de este periodo posconciliar se debe en parte a que el último Concilio creyó poder dejar a un lado los problemas primarios —los «dogmas» de la Trinidad y la cristología, así como la cristología íntimamente ligada a la eclesiología— y afrontar en cambio inmediatamente las cuestiones pastorales derivadas. Tal forma de proceder puede seguirse en muchas esferas profanas, pero no en el cristianismo, en él no podemos separar el río del manantial»⁶.

En este sentido y desde mi punto de vista, el problema más agudo para el cristianismo hoy no se sitúa tanto en el ámbito de la reforma de las mediaciones y las instituciones, por otro lado siempre necesarias, sino en el meollo mismo del contenido de su mensaje, es decir, en el centro de su ser. No tanto en los cauces que conducen el agua, sino en el manantial mismo, por utilizar la anterior imagen de von Balthasar⁷.

Finalmente, el Concilio Vaticano II, tiene que ser interpretado en el contexto de la gran Tradición de la Iglesia, integrando las afirmaciones de los grandes concilios ecuménicos centrados en la cristología y en el misterio trinitario. No para repetir nuevamente aquellas fórmulas dogmáticas, sino para volverlas a decir de forma nueva. El Concilio nos invitó a ir a las fuen-

⁵ R. Schnädelbach, P. Sloterdijk y, últimamente, M. ONFRAY, *Tratado de ateología* (Barcelona 2006), son tres exponentes significativos de esta postura neo-nietzscheana, cada uno con sus peculiaridades y propuestas diversas.

⁶ «Warum ich noch ein Christ bin», en: F. HEINRICH (ed.), *Zwei Plädoyers*, München 1971, 15.

⁷ Esta doble tendencia puede verse muy bien en los artículos de J. Ratzinger y P. Hünermann escritos para el libro homenaje del Card. K. Lehmann. Cf. A. RAFFELT (Hrsg.), *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann*, Freiburg-Basel-Wien, 2001.

tes, refiriéndose en primer lugar a la Sagrada Escritura y en segundo lugar a los Padres de la Iglesia, que continúan siendo un ejemplo de interpretación de la Escritura en un contexto nuevo y en una cultura diferente, pujante o decadente. Las cuatro grandes constituciones tienen detrás los grandes himnos cristológico-trinitarios del Nuevo Testamento: Ef 1, 3-14; Col 1, 12-20; Jn 1, 1-18; Flp 2, 6-11; Hb 1, 1-4. Desde el contenido siempre nuevo que desde ellos se desprende y a la altura de la conciencia histórica actual, tienen que ser profundizadas las afirmaciones que se encuentran en las cuatro grandes constituciones del Vaticano II: el misterio de la Iglesia como prolongación, reflejo y sacramento del misterio trinitario de Dios en el mundo (*Lumen Gentium*); el misterio pascual celebrado y actualizado en la liturgia como lugar de su actualización para los hombres y de realización de la Iglesia (*Sacrosantum Concilium*); el misterio del hombre en la historia desvelado en su ultimidad y profundidad desde el misterio de Cristo, Hijo de Dios e Hijo del hombre (*Gaudium et Spes*); el misterio de Dios en su revelación a la humanidad en su Palabra definitiva y en la permanente actualización mediante el Espíritu (*Dei Verbum*).

El Concilio no afrontó directamente la doctrina sobre Dios, pero colocó implícitamente el misterio de Dios trinitario como la clave desde donde se tienen que entender sus afirmaciones fundamentales expuestas en sus documentos. De esta forma nos está diciendo que no se puede comprender la Iglesia como misterio y sacramento, ni la liturgia que la expresa y la realiza, ni la Palabra que la sostiene y alimenta, ni su inserción, misión y compromiso en el mundo, ni la unidad a la que aspira, ni el diálogo con otras religiones y con el mundo contemporáneo sin este fundamento trinitario⁸. De esta forma, la doctrina trinitaria ha dejado de vivir en ese *espléndido aislamiento* que denunciara K. Rahner en 1961, para convertirse en el fundamento y modelo de los aspectos más significativos de la vida eclesial y de la teología cristiana. El misterio de Dios como Dios trinitario se ha convertido nuevamente en la única respuesta válida ante el ateísmo anónimo, los politeísmos modernos y los fundamentalismos contemporáneos.

⁸ Los textos más importantes desde el punto de vista trinitario en el Concilio Vaticano II los ha seleccionado X. PIKAZA, *Enchiridion Trinitatis*, Salamanca 2005, 238-261: revelación trinitaria (*Dei Verbum*), Iglesia de la Trinidad (*Lumen Gentium*), *Paschale Mysterium* liturgia trinitaria (*Sacrosantum Concilium*), Trinidad, respuesta al ateísmo (*Gaudium et Spes*), retorno a la unión trinitaria (*Unitatis redintegratio*), Dios trinitario, Dios universal (*Ad Gentes*), Dios principio de libertad (*Dignitatis humanae*).

3. Sin embargo, con razón, alguien se puede preguntar, si esta manera de proceder no supone una vuelta a una teología deductiva clásica, olvidando lo que de novedad radical ha supuesto la metodología teológica sancionada por el Concilio. En principio no debe ser así, aunque habría que estar pendientes de esta posible derivación. Se trata más bien de articular ambas perspectivas: la descendente y la ascendente en una unidad integradora. Cito el texto de Kasper anteriormente recordado que me ha servido como guía en la presentación de estas ideas.

«El tema que se plantea especialmente a la Iglesia y a la teología en esta situación son los presupuestos humanos de la fe y los accesos a la fe. En último término, se trata de la *cuestión de Dios*. La constitución pastoral *Gaudium et Spes* ha dicho cosas esenciales y nuevas al respecto. En conjunto, el interés del Concilio se limitó excesivamente a la Iglesia. En cambio se dedicó poca atención al verdadero fondo y al auténtico contenido de la fe, a Dios, si establecemos la comparación con la atención que se prestó a la mediación eclesial de la fe. Principalmente en este punto, el Concilio Vaticano II plantea el desafío de ir más allá de los textos del Concilio, siendo fieles plenamente a la tradición testimoniada por él, y a la vista del ateísmo moderno, hacer una nueva exposición del mensaje de Jesucristo, el Dios uno y Trino, en su significación para la salvación del hombre y del mundo»⁹.

Creo que en este sentido hay que entender lo que algunos han denominado el «*cambio de rumbo*» en la lectura y hermenéutica del Concilio. No como una traición a él, sino en la necesaria profundización teológica de las afirmaciones del Concilio desde una perspectiva trinitaria y cristológica, en continuidad con la gran tradición de la Iglesia que tienen una incidencia y repercusión directa en la comprensión del hombre y del mundo. Es una forma de expresar el intento de querer ir más allá de los textos del concilio centrados en la mediación de la fe (Iglesia), para acercarnos a su contenido (misterio de Dios) expuesto de forma nueva, como palabra de verdad y evangelio de salvación al mundo contemporáneo (salvación). Una concentración y profundización que repercute directamente en la amplitud y anchura de su irradiación en la totalidad de la teología, y por extensión en todos los ámbitos de la vida de la Iglesia y el mundo. Muchos de nuestros debates y discusiones teológico-pastorales están condenados al fracaso en su raíz por la falta de hondura y profundidad en su tratamien-

⁹ W. KASPER, «El desafío permanente del Concilio Vaticano II. Hermenéutica de las afirmaciones del Concilio», en: *Íd.*, *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 414.

to. Sólo en la hondura puede haber diálogo y unión de lo que a primera vista nos parece contradictorio. ¿No fue esta la línea que escogió el Síno-
do extraordinario de los Obispos a los veinte años del Concilio? Una hon-
dura expresada en ese llamamiento a contemplar de una forma más cons-
ciente el misterio del amor de Dios manifestado en la cruz de Cristo.

II

4. Th. Gertler ha estudiado a fondo la cristología de la *Gaudium et Spes*, comprendiendo a Cristo como la respuesta que la Iglesia aporta a la cuestión viva que es el hombre para sí mismo¹⁰. L. Ladaria, analizando esta misma cuestión, ha aportado el testimonio de los Padres para comprender en toda su riqueza y en su justa medida las afirmaciones más importantes del número 22 de la GS¹¹. Personalmente he intentado profundizar en esta afirmación desde la cristología dramática de von Balthasar y desde la cristología trascendental de Rahner en la dirección de una definición cristológica y una comprensión dramática del ser humano, así como de su fundamento trinitario¹².

5. En este caso mi interés es otro. Se trata de profundizar en la cuestión de Dios tal como aparece en el análisis que la GS nos ofrece sobre el ateísmo moderno¹³, prolongado desde la lectura de algunos teólogos contemporáneos, para ver cómo en la profundización del misterio de Dios en perspectiva trinitaria se da la clave para afrontar el nuevo problema

¹⁰ TH. GERTLER, *Jesus Christus als Antwort der Kirche*; Íd., «Mysterium hominis in luce Christi. Genese und Intention der Pastoralkonstitution», en: G. FUCHS (Hrsg.), *Visionen des Konzils*, Münster 1997, 51-71.

¹¹ L. LADARIA, «El hombre a la luz de Cristo en el Concilio Vaticano II», en: R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca 1989, 705-714.

¹² A. CORDOVILLA PÉREZ, «Gracia sobre gracia. El hombre a la luz del Verbo encarnado», en: G. URIBARRI (ed.), *Teología y nueva evangelización. Desplazamientos dogmáticos*, BTC 14, Bilbao 2005, 97-143.

¹³ La bibliografía sobre este tema es inmensa. Además de los comentarios a los números 19-21 de la *Gaudium et Spes* sobre los orígenes del ateísmo hay que tener en cuenta la obra de M. BUCKLEY, *At the Origins of Modern Atheism*, New Haven/London 1987. Para una primera mirada al ateísmo desde diferentes puntos de vista la magna obra dirigida por R. GIRARDI, *El ateísmo contemporáneo* (vols.1-3), Madrid 1971. Desde una perspectiva filosófico-teológica, F. ULRICH, *Atheismus und Menschwerdung*, Einsiedeln² 1975 (1966), y trinitaria, P. PIRET, *Les athéismes et la théologie trinitaire*, Bruxelles 1994. Sigue siendo esencial H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Madrid

del ateísmo anónimo e indiferente. Kasper ha formulado en su gran libro *El Dios de Jesucristo* que la fe trinitaria como forma concreta del monoteísmo cristiano es única respuesta al ateísmo contemporáneo, ya no militante y confesante como en el momento en que fue escrita la GS, sino silencioso y anónimo¹⁴. Aunque para ser exactos tenemos que decir que la Constitución pastoral ya presagiaba ese tipo de ateísmo indiferente¹⁵, así como en el momento actual parece que vuelven a aparecer propuestas ateístas militantes¹⁶.

La Iglesia en el siglo xx ha hecho un esfuerzo enorme por dialogar con el mundo, en concreto con el ateísmo de corte humanista, que en nom-

1990. Una buena síntesis desde el punto de vista filosófico la ofrece E. CORETH, *Gott in philosophischen Denken*, Stuttgart 2001, 222-243. Es muy sugerente la lectura de C. GUNTON, *Unidad, trinidad y pluralidad. Dios, la creación y la cultura de la modernidad*, Salamanca 2005. El autor comprende la modernidad como un proceso permanente de *desplazamiento de Dios* del mundo de los hombres. Este desplazamiento realizado desde el *pathos* de la libertad, a la larga, ha sido contraproducente pues ha llevado consigo la pérdida de la pluralidad, de la singularidad, del otro, del tiempo presente, del sentido y de la verdad. Precisamente la teología trinitaria, comprendida como una teología del sentido y de la verdad, una teología de la relacionalidad y la particularidad, y una teología de la unidad y la pluralidad, que nos ayude a repensar la creaturidad, se convierte en clave fundamental para afrontar el problema que tanto la modernidad como la posmodernidad no han podido resolver.

¹⁴ W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1994, 9. 356.

¹⁵ GS 19: «Otros ni siquiera se plantean la cuestión de la existencia de Dios, porque, al parecer, no sienten inquietud religiosa alguna y no perciben el motivo de preocuparse por el hecho religiosos».

¹⁶ Un ejemplo de este ateísmo militante contemporáneo es M. ONFRAY, *Tratado de ateología*, Barcelona 2006, y su propuesta de ateísmo poscristiano, en algunos pasajes definido de una forma positiva como laicismo poscristiano. Siguiendo las huellas de Nietzsche (aunque sin su belleza y su tragedia), el autor analiza la situación contemporánea definiéndola como nihilista. Este nihilismo es el que está detrás tanto de la civilización judeocristiana (Bush) como de la islámica (Ben Laden). Ambas están fundadas en una misma *episteme*: el odio a la tierra, a la vida y a la inteligencia; apostando por una cultura de la muerte. Después de su trabajo de deconstrucción de los tres monoteísmos, el nihilismo debe dar paso a un «ateísmo posmoderno que anula la referencia teológica, pero también la científica para construir una moral. Ni Dios, ni Ciencia, ni Cielo inteligible, ni el recurso a propuestas matemáticas, ni Tomás de Aquino, ni Augusto Comte o Marx; sino la Filosofía, la Razón, la Utilidad, el Pragmatismo, el Hedonismo individual y social» (73); una «laicidad poscristiana, o sea, atea, militante y radicalmente opuesta a cualquier elección o toma de posición entre el judeocristianismo occidental y el Islam que lo combate» (226). No es este el lugar para contestar un libro como este. Además de la falta de rigor y profundidad a la hora de analizar los tres mono-

bre de la liberación del hombre de todo tipo de esclavitudes promulgaba la muerte de Dios. Este diálogo se concretó en los números 19-21 de la GS, que a su vez, fueron fuente de inspiración para los diálogos posteriores entre marxismo y cristianismo.

Sin ánimo de ofrecer un estudio riguroso sobre el tema me atrevería a resumir en las siguientes perspectivas la doctrina expuesta en el Concilio¹⁷:

- a) Desde el punto de vista *existencial y antropológico* el Concilio asume el grito del ateísmo pronunciado para reivindicar la libertad del hombre. Pero a diferencia de este, no fundamenta la libertad en sí mismo, sino en la dignidad que le viene al ser humano por su origen, creado por Dios como *creatio ex amore*, y por su destino, llamado a la comunión con el creador *consummatio in amoris*¹⁸. De esta forma, el Concilio afirma rotundamente que Dios no puede ser comprendido como aquel que es rival y enemigo del hombre, sino quien constituye su más alta dignidad y el fundamento último de su libertad.

La medida del hombre es la infinitud, ya que sólo Dios puede ser la medida del hombre¹⁹. El hombre es imagen de Dios (GS 12)

teísmos desde el punto de vista de la historia de las religiones y de la teología, creo que el autor siente una aguda pasión (¿la neurosis que el tanto quiere combatir?) por la deconstrucción, más que por el trabajo constructivo. De tal forma que después de leída la primera parte (me atrevería a decir que la primera hoja) el libro se hace excesivamente pesado y aburrido. Como una permanente letanía repite de memoria y sin inteligencia los tópicos que una y otra vez se lanzan con mayor o menor razón contra la historia del cristianismo. La propuesta que él realiza para sustituir la historia anterior es ridícula en comparación con la fecundidad (con sus sombras y pecados) de 3.000 años de judeocristianismo en la historia. Nietzsche fue más radical y más atrevido. Criticó con más agudeza y sentido del humor al cristianismo e hizo una verdadera propuesta para salir del nihilismo por él anunciado: la voluntad de poder, el eterno retorno y la llegada del superhombre. Sin querer atribuir a Nietzsche directamente las consecuencias que su filosofía trajo en años sucesivos inspirando ciertos regímenes fascistas y totalitarios, parece lógico que el autor hubiera hecho el mismo trabajo de deconstrucción que realiza con los monoteísmos, especialmente con el cristianismo.

¹⁷ Me he servido especialmente del comentario de J. Ratzinger al primer capítulo de la primera parte de la Constitución (n.º 11-21) en: *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil III*, Freiburg 1968, 336-449.

¹⁸ Cf. S. DEL CURA ELENA, *Creación «ex nihilo» como creación «ex amore»: su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios*: Estudios Trinitarios 38 (2004) 55-130, esp. 80-85.

¹⁹ Cf. el inicio de GS 19 y el final del 21. La afirmación recuerda la bella expresión de Rahner cuando al definir al ser humano desde el misterio incomprensible de

con una memoria del origen (GS 16) y una vocación única (GS 22). Este es el fenómeno originario desde donde hay que partir para definir al ser humano. El hombre ha sido creado para participar en la comunión de vida con Dios. Sin embargo hace una constatación: a pesar de que esta es la vocación esencial del ser humano, hay muchos hombres que se desentienden de esta llamada o la niegan. En la línea de Sab 13 y Rm 1 el texto del Concilio habla de una responsabilidad y de una culpa del hombre actual, aunque no de condena como aparecía en el texto del Concilio Vaticano I. El hombre como imagen de Dios es memoria y deseo de Dios. Pero en vez de dejar aflorar el eco de este origen y seguir los impulsos verdaderos de ese deseo ha preferido no escuchar la voz de la conciencia (sagrario del hombre en el que resuena la voz del Creador)²⁰ y así ha per-vertido (dirigir hacia otro lado) el verdadero deseo de Dios satisfaciendo sus propias necesidades inmediatas. Si el Concilio dice que el fenómeno originario en el ser humano es la vocación constitutiva de este a la vida divina y a la comunión con Dios, el ateísmo no puede ser considerado más que como fenómeno derivado y no originario. Es decir, no pertenece a las estructuras mismas del ser humano, sino que es una per-versión de las mismas, quizá debido a una reacción crítica contra las religiones y en concreto contra la religión cristiana.

- b) Desde una perspectiva *histórica y fenomenológica* el Concilio intenta describir, y no definir, el fenómeno del ateísmo. Lo primero que subraya es la polisemia del concepto, ya que al utilizar de forma general la palabra ateísmo se están señalando realidades muy diversas: ateísmo explícito y radical, agnosticismo teológico, ateísmo metodológico, relativismo, humanismo sin horizontes, indiferencia religiosa, respuesta al problema del mal, inmanentismo, etc. En vez de analizar el ateísmo desde un punto de vista abstracto y teórico lo describe en sus manifestaciones fundamentales de una manera fenomenológica (n.º 20)²¹ e intenta comprender sus causas desde una perspectiva histórica (n.º 19). La

Dios afirma que el hombre es el indefinible, el ser que no tiene contornos ni límites. Cf. *Curso fundamental de la fe*, Barcelona ⁵1998, 256-258.

²⁰ Cf. GS 16.

²¹ El Concilio describe dos formas fundamentales sin ánimo de ser exhaustivo: el existencialista-humanista y el marxista (cf. GS 20).

- razón de fondo está en una afirmación que hemos subrayado anteriormente y que es capital: el ateísmo es un fenómeno derivado²².
- c) Desde una perspectiva *crisológica* Cristo es contemplado como aquel que nos revela la plenitud del misterio de Dios y la plenitud del misterio del hombre. Cristo es la mejor respuesta al ateísmo contemporáneo. Sólo desde él sabemos qué es ser hombre de forma cabal. Sólo desde él se aclara el enigma y el misterio que el hombre es para sí mismo. Cristo es el nuevo y verdadero humanismo (GS 22)²³. Él es la expresión concreta de que el hombre crece en humanidad y libertad en la medida que aumenta su relación y cercanía a Dios. Se podrá ser ateo, pero no acusando al cristianismo de que sea un límite a la verdadera humanidad y plenitud del ser humano. La Iglesia «reconoce en el misterio de Dios hecho hombre la garantía de nuestra vocación y la consagración definitiva de nuestra grandeza»²⁴.
- d) Desde una perspectiva *eclesiológica*, el Concilio asume que el ateísmo no es simplemente una causa de reprobación ante el hombre moderno, sino que constituye una llamada de atención a la Iglesia en cuanto que los cristianos tenemos una responsabilidad ante este fenómeno del ateísmo porque por medio de nuestra vida y nuestro anuncio del Evangelio han velado y oscurecido el verdadero rostro de Dios. Conecta esta afirmación con el número 8 de la *Lumen Gentium* que de forma clara habla del carácter peregrino de la comunidad creyente e incluso, implícitamente de una *Iglesia de los pecadores*²⁵. Por esta razón y como consecuencia, como remedio contra el ateísmo están la exposición trasparente del verdadero rostro de Dios (trinitario) y la vida testimonial de los creyentes (GS 21)²⁶.

²² Cf. GS 18. Una expresión subrayada por el Cardenal König.

²³ Perspectiva subrayada por el cardenal de Chile Silva Henríquez. Cf. J. RATZINGER, «Kommentar», 336.

²⁴ H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Madrid 1990, 19.

²⁵ Cf. HANS URS VON BALTHASAR, «Casta meretrix», en: Íd., *Sponsa Verbi*, Madrid 1966, 239-354; K. RAHNER, *Die Kirche der Sünder*, Wien 1948; Cf. Íd., «Iglesia de los pecadores», en: G. BARAUNA (ed.), *La Iglesia del Concilio Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia* (vol. 1), Barcelona 1966, 419-435.

²⁶ Perspectiva subrayada por los Cardenales König, Seper y el patriarca Máximos. Cf. Ratzinger, «Kommentar», 338.

6. Junto a esta reflexión del Concilio habría que mencionar diferentes explicaciones posteriores que han intentado completar y profundizar en esta doctrina magisterial desde su propia interpretación teológica. *a)* En primer lugar están los autores que ven en la afirmación clásica de Nietzsche «Dios ha muerto» una posibilidad de pensar a Dios sin el ser de la *onto-teo-logía* (final de la metafísica) abandonando el Dios de los filósofos, que han hecho de él un concepto abstracto, fundamento del obrar moral o del pensar filosófico. En el fondo estos autores proponen asumir la crítica que ha realizado el hombre contemporáneo al cristianismo para buscar y presentar el rostro del verdadero Dios, pues el Dios que niega el ateísmo es en realidad un ídolo (J. L. Marion). *b)* Para otros autores, el problema actual en torno a la cuestión de Dios no es el ateísmo sino la *idolatría*, ya sea en su vertiente política la teología de la liberación (J. Sobrino) como en su reflexión realizada por parte de la teología francesa (A. Gesché). El ídolo no deja libertad al hombre ni respeta la distancia originaria desde la que el hombre se constituye como persona. El problema no ha sido si Dios existe o no, sino *cómo es* Dios para que el hombre no vea en él un rival que lo limita, sino la realidad que lo funda y lo lleva a su máxima realización. El problema no es la negación de Dios sino su falsificación, que no hace verdadero y libre al hombre sino que lo falsea como el *falso dios ético* (absolutiza lo relativo); el *falso dios filosófico* (el ídolo creado a nuestra imagen y semejanza); el *falso dios teológico* (relativiza al Absoluto al instrumentalizarlo poniéndolo a mi servicio). *c)* El ateísmo es un *fenómeno poscristiano*, una actitud contra lo recibido (Zubiri)²⁷, donde el hombre se apropia de la realidad que le es otorgada como gracia, apropiándose la como si fuera suya propia. El ser humano pasa de una autonomía y libertad comprendidas como gracia a una libertad y autonomía sin horizontes. Pero esta posibilidad para el hombre ha sido abierta por la encarnación del Hijo de Dios. Apoyado

²⁷ X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Madrid 1999, 17: «El hombre es ateo, donde ateísmo es una *actitud contra* lo recibido». Sin embargo, el mismo Zubiri matiza más adelante, señalando que el hombre de hoy no es ateo contra nada, sino que sencillamente vive una vida «a-tea» que es la forma más radical de ateísmo: «Va siendo cada vez mayor el número de personas que no sienten «contra» ninguno, sino que serenamente se hallan asentadas y aposentadas en su vida. Sin ir contra nada ni contra nadie su vida está vivida en sí misma, con dificultades, con fracasos, pero también con logros reales y efectivos. Es la forma más radical de ateísmo: la vida a-tea» (p.18).

y fundado en él, el hombre puede levantarse y decir no a su creador. La condición de posibilidad última del ateísmo del mundo está en el propio cristianismo, pues sólo un Dios trinitario es capaz de crear una realidad autónoma con capacidad de decir no a su Creador.

III

7. La teología trinitaria contemporánea se ha visto en la necesidad de enfrentarse al fenómeno del ateísmo. La teología protestante (Moltmann y Jüngel) ha propuesto la teología de la cruz como la única respuesta válida ante dos soluciones en falso ante la cuestión de Dios: el ateísmo y el teísmo²⁸. La teología católica (Balthasar y Kasper) ha pensado que la teología trinitaria es la única respuesta válida y coherente al fenómeno del ateísmo. Quizá los cristianos habíamos caído en la trampa de pensar que ante un hombre no creyente, o ante un creyente de otras religiones, lo mejor es poner entre paréntesis lo específico de nuestra comprensión de Dios²⁹. Todo lo contrario. Como ya dijo la GS en el número 21, 5: «a la Iglesia le toca hacer presente y casi como visible a Dios Padre y a su Hijo encarnado, con la continua renovación y purificación propias bajo la guía del Espíritu Santo».

G. Greshake, en su obra sobre una teología trinitaria, ha mostrado cómo la fe en el Dios trinitario no sólo no nos impide el diálogo, sino que es central para dialogar y superar la crítica de la religión, que especialmente se ha realizado desde de la modernidad (Nietzsche, Freud). Pues al comprender a Dios desde la lógica del amor como acontecimiento de

²⁸ Las obras ya clásicas de J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Gütersloher 192002; Íd., *El Dios crucificado. El moderno problema de Dios y la historia trinitaria divina*: Concilium 76 (1972) 335-347; E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 192001.

²⁹ M. Buckley se pregunta con gran agudeza e ironía por qué la cristología no ha jugado ningún papel en el debate sobre el ateísmo: «La ausencia de cualquier consideración cristológica está tan generalizada en cualquier discusión seria que se da por descontado; no obstante se trata de algo tan sumamente curioso que plantea una cuestión fundamental en relación con el pensamiento: ¿Cómo es que la cuestión de la relación entre cristianismo y ateísmo se convirtió en algo puramente filosófico? Parafraseando a Tertuliano: ¿Cómo es que las únicas armas para defender el templo estaban en la Stoa?» *At the Origins of Atheism*, 33. (Cf. GUNTON, *Unidad, trinidad, pluralidad*, 102).

comunión en el amor interpersonal se supera la imagen de un Dios como un absoluto o un «superpadre» que conduce a los hombres a la permanente minoría de edad y al infantilismo, que o bien responden con la petición de un dios que colme su permanente inmadurez (idolatría) o lo suplanta colocándose él como absoluto (ateísmo)³⁰.

Como ya hemos comentado más arriba la cuestión de Dios y el problema del ateísmo desde un punto de vista teológico no se centra en la existencia de Dios, sino en la cuestión de cómo y quién es Dios para que pueda existir junto al mundo tal y como este se comprende a sí mismo³¹. Siguiendo a Heidegger se ha dicho que la muerte de Dios hay que pensarla más para el Dios de la metafísica occidental o de la onto-teología (Dios como fundamento del mundo y unido a la pregunta por el ser) que para el Dios vivo y verdadero, con quien podemos entrar en relación mediante la oración y ante quien sí podemos danzar. El ateísmo vivido se trataría más de un ateísmo conceptual, pero no de la negación del verdadero Dios. En cierta parte parece justificada esta valoración y esta forma de leer la historia de Occidente. Desde este punto de vista el ateísmo no sería más que un elemento purificador del ídolo que los propios hombres nos hemos hecho y una posibilidad para «convertirnos y volvernos al Dios vivo y verdadero» (1Ts 1, 9)³². Sin embargo creo que esta lectura, aun teniendo razón en parte, no lo explica totalmente. Por un lado ni el Dios de Tomás de Aquino, ni el de Anselmo, ni el de Bernardo, ni el de Juan de la Cruz, ni el de Newman son el Dios de la onto-teología. Y, por otro lado, el verdadero ateísmo no es posible ante un ídolo, que no permite la distancia inauguradora y constituyente de una verdadera alteridad que sea capaz incluso de negar su origen (J. L. Marion), sino que el ateísmo sólo es posible ante el verdadero Dios. El ateísmo sólo se puede dar ante el Dios vivo y verdadero que hace verdadero y vivo al hombre, que lo constituye en ser libre y autónomo, en un tú, capaz de responder con un verdadero no a su creador y fundamento. No obstante también es verdad que debajo de todo ateísmo hay una imagen de Dios reducida o errónea, así como una interpretación equivocada de Dios, ya que la nega-

³⁰ G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Barcelona 2000, 585-630.

³¹ Cf. A. GESCHÉ, *Dios para pensar II. Dios y el cosmos*, Salamanca 1995, 139-147.

³² Un poco simplificada es la tesis fundamental de J. L. MARION, *El ídolo y la distancia*, Salamanca 1999. Desde una perspectiva muy diferente G. VATTIMO, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Barcelona 2003.

ción de Dios se ha realizado por ver en él un enemigo del hombre. Algo que se aleja de la verdadera revelación y acción salvífica de Dios.

8. En este sentido me parece más acertada la interpretación de un autor como von Balthasar, quien sostiene que el ateísmo sólo es posible comprenderlo como un fenómeno poscristiniano. El verdadero ateísmo sólo es posible después de Cristo, es decir, en un hombre sostenido y alzado sobre los hombros del Primogénito de toda la creación y Unigénito del Padre (Col 1, 15s), que se apropia y arroga para sí mismo lo que le ha sido concedido como un don y como una gracia. Para Balthasar el verdadero ateísmo solo es posible con posterioridad al acontecimiento de Jesucristo; es un fenómeno que podemos caracterizar y definir fundamentalmente como anti-teísta, anti-cristiano o post-cristiano³³. Por esta razón, según este autor, la Constitución *Gaudium et Spes* es bastante ambigua e ingenua, pues no ha analizado con suficiente claridad y profundidad cómo el ritmo de la historia no es necesariamente evolutivo y progresista, sino más bien dramático, sobre todo en la medida en que nos acercamos hacia el final escatológico donde según el libro del Apocalipsis se agudiza la tensión y el contraste entre el sí y el no definitivos a la revelación de Dios³⁴.

Sin embargo, a pesar de que el ateísmo hunde sus raíces en el pecado del hombre y en la capacidad de su libertad para decir no a su Creador y a su Señor, Balthasar quiere comprender más profundamente este fenómeno en su radicalidad, y así, sostiene que el *no o ateísmo* del mundo tiene su última condición de posibilidad en lo que él ha llamado, no sin cierta provocación y atrevimiento, «*ateísmo intradivino*», o la renuncia del Padre a ser Dios por sí solo. En esa *renuncia* es generado el Hijo, quien con su sí eterno y agradecido incluye y supera el no radical de los hombres a Dios³⁵. De esta forma el ateísmo del mundo, en todas y cada una de sus formas, tiene en Dios mismo su última condición de posibilidad (Dios es donación y amor que se entrega) y su real superación (el Hijo es autonomía en agradecimiento y donación). «El no de la criatura, su voluntad de autonomía sin agradecimiento y sin donación de sí,

³³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teológica 3. El Espíritu de la verdad*, Madrid 1998, 257-258. Ya había reflexionado sobre esta cuestión en *Teodramática 3. Las personas en Cristo*, Madrid 1993, 388-400.

³⁴ Íd., *Teodramática 4. La acción*, Madrid 1995, 450.

³⁵ *Ibid.*, 300-301.

no puede tener otro contexto que el sí englobante del Hijo al Padre en el Espíritu, puesto que es rechazo a la participación en la autonomía recibida del Hijo»³⁶. El ateísmo es así, según nuestro autor, una limitación en la mirada sobre Dios, al no ser capaces de descubrir cuál es su ser real (amor) y una cobardía para llegar al final de la verdad de lo que el hombre es y a lo que está llamado: responder adecuadamente a la donación total de Dios³⁷.

9. Esta expresión de Balthasar hay que entenderla en su contexto. Está situada en lo que él denomina como una *soteriología dramática*, construida desde los cinco motivos fundamentales que se dan en el Nuevo Testamento para hablar de la salvación y que toda soteriología sistemática tiene que atender: 1. La *entrega* del Hijo por el Padre para la salvación del mundo; 2. El *intercambio* entre el sin pecado y los pecadores; 3. La *liberación* del hombre; 4. El inicio de la *divinización*; 5. Todo ello realizado desde la iniciativa del *amor de Dios*³⁸. Desde esa primacía del amor de Dios que toma en serio la historia y la vida de los hombres, incluso en su pecado, tenemos que situar su reflexión. En un segundo momento, toma como punto de partida el axioma fundamental de la teología trinitaria formulado por K. Rahner: «La Trinidad económica *es* la Trinidad inmanente, y a la inversa». Según nuestro autor este axioma es verdadero, pero se corre el riesgo de no entender la relación entre la trinidad económica y la inmanente. Un ejemplo de interpretaciones insatisfactorias son, por un lado, la teología trinitaria de Moltmann que hace de la cruz de Cristo el lugar de la verdadera realización y cumplimiento de la Trinidad o la propia teología de Rahner, quién no tiene suficientemente en cuenta el peso o la relevancia de la trinidad inmanente, pues «el concepto de autocomunicación no puede conseguir en Rahner su verdadera consistencia más que en el marco de la economía»³⁹. Balthasar busca un camino y una interpretación en el que la trinidad inmanente aparezca como fundamento del proceso del mundo (que incluya hasta la crucifixión), sin que esto signifique que la trinidad inmanente aparezca «como un simple proceso formal de automediación divina (Rahner), ni como su implicación material en el proceso del mundo (Moltmann)»⁴⁰. Su pro-

³⁶ Ibid., 305.

³⁷ Ibid., 305.

³⁸ Ibid., 293.

³⁹ Ibid., 297.

⁴⁰ Ibid., 299.

puesta es que la trinidad inmanente sea entendida como «aquella auto-donación eterna y absoluta, que hace aparecer a Dios, ya en sí, como amor absoluto»⁴¹. Dios no es donación porque se de a nosotros en la encarnación y en el misterio pascual, sino que ya es donación en sí mismo, en su misma vida divina. Y esto es lo que constituye el fundamento del mundo y su proceso, así como la condición de posibilidad de la verdadera donación libre y gratuita de Dios en él. Dios no necesita incorporarse al proceso del mundo para su propio devenir o automediación, para ser auto-donación. Así como la seriedad de su amor no nace de su incorporación al drama de la historia humana. El Padre, «al que no hay que concebir como existiendo antes de esta autodonación, se revela como ese movimiento de donación totalmente desinteresada, que no se reserva nada para sí. Este acto divino, en el que consiste la generación del Hijo, como la segunda posibilidad de ser y participar la única naturaleza divina, es la instauración de una distancia absoluta, infinita, en cuyo seno todas las demás distancias posibles, tal como pueden surgir en el mundo finito, sin descartar el pecado, se hallan comprendidas y abrazadas»⁴². No hay ya separación o distancia posible entre Dios y el mundo, entre el hombre y Dios que no esté sostenida y superada por esta distancia infinita que se da en el ser mismo de Dios y que se nos ha revelado y manifestado en su ultimidad en el misterio pascual:

«A este drama original que está por encima del tiempo, es absurdo llamarle “estático”, “abstracto”, “cerrado en sí”, creyendo que no iba a recibir su ritmo y coloración más que pasando por un mundo temporal creado, que sólo el pecado, la cruz y el infierno le otorgarían su seriedad y su profundidad. Aquí radica una híbrida sobrevaloración que se arroga la libertad creada, la engañosa opinión de que la capacidad de decir “no” a Dios vendría a limitar la omnipotencia divina de tal suerte que precisamente tal circunstancia haría entrar a Dios en un auténtico drama, obligándole a idear el modo para poder librarse de la trampa que se ha tendido a sí mismo. Por el contrario, hay que decir que con el “vaciamiento” del corazón del Padre en la generación del Hijo ha quedado ya definitivamente inscrito y asumido todo el posible drama entre Dios y el mundo; la razón es ésta: cualquier mundo pensable no puede tener su lugar más que dentro de la distinción del Padre y del Hijo con la diferencia unificante del Espíritu. El drama trinitario tiene duración eterna: jamás existió el Padre sin el Hijo, ni el Padre y

⁴¹ Ibid., 299.

⁴² Ibid., 300.

el Hijo sin el Espíritu. Todo lo que es temporal se desarrolla en el marco de este acontecimiento eterno»⁴³.

El texto es característico de la teología de Balthasar. No es un pensamiento periférico, sino que nos sitúa en el centro de su teología. Con su admirable profundidad y su riesgo de ambigüedad. Por un texto como este y otros parecidos algunos autores han caracterizado su teología trinitaria como gnóstica⁴⁴. Sólo desde el contexto y la intención de nuestro autor puede ser interpretado correctamente. Decía anteriormente que Balthasar realiza una soteriología en la que quiere subrayar la situación histórica y concreta en la que el hombre vive, así como la primacía del amor de Dios como motor y fundamento de la historia de Dios con el hombre. En este sentido Balthasar no parte de una especulación gnóstica separada de la revelación de Dios en la historia. La historia es claramente su punto de partida. En un segundo momento se pregunta por la condición de posibilidad en Dios para que esa historia tal y como ha sucedido en concreto sea posible. Hay un camino legítimo de la historia al misterio y del misterio a la historia, sin que esto signifique una primacía absoluta de lo histórico sobre lo teológico, ni de lo teológico sobre lo histórico. Como dice el propio Balthasar en su gran obra sobre el misterio pascual *Teología de los tres días*: «hoy, tras las largas experiencias de la historia de la teología se trataría de intentar una auténtica *penetración teológica* de cada uno de los misterios de la salvación en su *concreción encarnatoria* y sin por eso entregarse a un interés no teológico e historicista y, ante todo, sin perder de vista el *trasfondo trinitario* y con ello lo funcional de la obra de Jesús, es decir, la referencia trinitaria de su persona»⁴⁵. Desde esas tres claves como son la penetración teológica, la concreción encarnatoria y el trasfondo trinitario tenemos que comprender el anterior texto de Balthasar⁴⁶. Por esta razón podemos decir que para Balthasar en Dios no existe previamente una cruz eterna a la manera gnóstica, como si la historia con su gloria y su drama no fuera más que

⁴³ Ibid., 302-303.

⁴⁴ En este sentido se pronunció K. Rahner. Balthasar hace referencia a esta crítica en el prólogo al quinto volumen de la Teodramática. *El desenlace*, Madrid 1996, 15.

⁴⁵ *Teología de los tres días*, 36. La cursiva es mía.

⁴⁶ Cf. A. CORDOVILLA, «La creación como una primera kénosis de Dios y la cruz como última condición de posibilidad de la creación», en: *Gramática de la encarnación*, 265-319.

un pálido reflejo de un drama eterno que se manifiesta en la historia como un epifenómeno, y que incluso esa historia no signifique nada para Dios, aunque no podamos pensar que es en la historia donde él se constituye en Dios trinitario. El hombre no es una marioneta en un mundo y en una historia que ya está realizada por Dios de antemano. En el «drama del misterio pascual, Dios vive plenamente el hacerse hombre, pero al mismo tiempo hace significativo la acción del hombre y da contenido al compromiso del cristiano en el mundo»⁴⁷.

10. *Conclusión:* El ateísmo entendido como un drama entre el mundo y Dios en el transcurso de la historia, no es una limitación a la omnipotencia de Dios, sino la ocasión para que se manifieste en toda su gloria y desnudez el amor del Dios trinitario, fuente, fundamento y futuro del mundo. Por esta razón ese amor trinitario es la única respuesta válida al ateísmo contemporáneo que en nombre de la libertad y de la autonomía del hombre necesita negar a Dios. Dios no es el Absoluto del hombre que en contacto con él lo humilla y lo anula. Dios no es el tirano que «convierte en amargo lo más hermoso de la vida»⁴⁸ o exige una traición a la tierra y a la vida en aras de una felicidad situada sólo en el más allá. Él es el Absoluto relativo, el Absoluto que por ser amor personal en sí mismo es capaz de crear el mundo y al hombre como algo distinto a él, con consistencia y autonomía propias (creación), a la vez que en esa creación ya deposita la llamada y la invitación a la comunión de su amor (gracia), para alcanzar de esta forma su vocación y plenitud, sin perder nada de nuestra mundanidad y humanidad (salvación). El misterio de Dios trinitario es, en fin, la respuesta válida al ateísmo, tanto en su vertiente politeísta como fundamentalista, porque incluso en él y desde él, Dios nos muestra la hondura, la profundidad y el abismo de su amor en el que ha decidido incorporarnos con una *determinada determinación*.

⁴⁷ Mensaje de Benedicto XVI a los participantes del Congreso sobre Hans Urs von Balthasar con motivo del centenario de su nacimiento celebrado en la Universidad Lateranense (Roma, 6-7 de octubre de 2005), en: *Actas del Congreso Sólo el amor es digno de fe*, Roma 2006 (en prensa).

⁴⁸ BENEDICTO XVI, *Dios es amor*, n.º 3.

