

El drama del humanismo ateo o la herejía moderna: Dios y el hombre antagonistas

«Cada época tiene sus herejías»¹. Así comenzaba un artículo Henri de Lubac en pleno conflicto mundial en 1943 con el título «El combate espiritual» que después formará parte del libro *El drama del humanismo ateo*. ¿Cuál sería la herejía de nuestra época moderna? Desde el análisis espiritual del jesuita francés podemos decir que esta consistiría en invertir la afirmación fundamental del Cristianismo. Si este afirma que Dios y el hombre son dos que están llamados a la comunión y que a mayor presencia de Dios en la vida humana ésta sale fortalecida, enriquecida y engrandecida, el ateísmo moderno ha entendido que Dios es rival del hombre y si este quiere llegar

¹ H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, Encuentro, Madrid 1997. Las páginas centrales a las que me refiero son de la 81-92. Originalmente este texto apareció en la revista *Cité nouvelle* 65 (1943) 769-783. La primera edición española de esta obra data de 1949 traducida por Carlos Castro Cubells en la editorial Sol y Luna, EPESA. Las sucesivas ediciones ahora en la editorial Encuentro se basan en esta primera traducción con algunas correcciones aun cuando señalan como edición francesa la editada en 1967 (y con algunas erratas significativas). La edición francesa tuvo siete ediciones. Las seis primeras en la Editorial Spes entre 1944 y 1959. En la tercera y quinta se hacen algunas ampliaciones y correcciones. La séptima editada en 1983 aparece ya en las ediciones Du Cerf, nuevamente revisada y aumentada, añadiendo el artículo «Affrontements mystiques». Finalmente ha aparecido una nueva edición en francés en las ediciones Du Cerf como volumen segundo de las obras completas.

a ser plenamente lo que es (*ecce homo*), el primero tiene que desaparecer. «He aquí que este mismo Dios en el que el hombre había aprendido a ver el sello de su propia grandeza, comienza a aparecerse como un antagonista, como el adversario de su dignidad»². No estamos ante una herejía más en la historia de los dogmas que ponga en penumbra la verdad de la encarnación de Dios, el ser trinitario de Dios, la gratuidad de la salvación. Se trata de una herejía total, que no afecta sólo a un aspecto particular de la doctrina cristiana, sino a su totalidad y a su esencia; a su concepción general y a su espíritu. Se trata, por lo tanto, de un problema espiritual, no de doctrina; de una actitud interior, no de opiniones razonadas.

El profesor José María de Miguel realizó sus primeras investigaciones sobre la teología de la revelación del jesuita Juan Alfaro³. En ella se pone de manifiesto que Dios y el hombre no solo no son antagonistas, sino que están llamados a la comunión. A la revelación de Dios libre y gratuita por medio de Jesucristo en el Espíritu, le corresponde la respuesta del hombre en la fe desde su apertura constitutiva al ser, al mundo, al prójimo y a Dios. Este acontecimiento de alianza y comunión entre Dios y el hombre se realiza y se expresa de forma especial en la liturgia, donde se anticipa ya en la historia lo que está llamada a vivir toda la humanidad cuando Dios llegue a ser todo en todos.

1. GÉNESIS Y ESTRUCTURA DE LA OBRA

Según el propio De Lubac *El drama del humanismo ateo* es una obra compuesta, es decir, hecha de piezas escritas anteriormente. El origen concreto del libro en su perspectiva material es coyuntural: la primera parte lo forman «conferencias

² Id., *El drama*, 20.

³ J. M. de Miguel, *Revelación y fe. La teología de Juan Alfaro*, Salamanca 1986.

semiclandestinas de tinte antinazi», junto con algunos artículos publicados en la revista *Cittè nouvelle* con motivo de la aparición en la traducción francesa de algunas de las obras de los autores que son mencionados como Nietzsche, Kierkegaard, etc.; la segunda parte está formada por el curso impartido en la Facultad de Teología sobre Augusto Comte, según el propio autor, la más homogénea y lograda; y, finalmente, la tercera y última parte la conforman algunos artículos publicados sobre la obra de Dostoievski, que nuestro autor define como «entusiastas y bastante superficiales»⁴. No estamos, por lo tanto, ante una obra sistemática, organizada desde una perspectiva previa, sino que desde situaciones particulares, y la iniciativa del editor que le pedía un libro para la editorial *Spes*, el jesuita francés junta estos artículos poniéndoles un título aglutinador que le da la orientación fundamental⁵.

Esta situación coyuntural le ofrece a nuestro autor una posibilidad de realizar una «toma de conciencia sobre la situación espiritual» de su tiempo. Es, por así decirlo, un ejercicio de discernimiento cultural. Pero si a la obra le falta una cierta sistematización en su origen e impulso inicial, sin embargo posee una capacidad admirable para ir en cada una de sus páginas al problema de fondo: la *constatación de un trágico equívoco en la situación espiritual de su época* que consiste en experimentar lo que constituía un hecho liberador en un yugo insoportable. De aquí nace un ateísmo positivo, orgánico y constructivo que no solo se conforma con negar o rechazar a Dios desde una postura crítica o vulgar, sino que quiere superarlo y traspasarlo con una propuesta alternativa que De Lubac define como neopaganismo. Porque tanto Nietzsche como Comte han sido conscientes de que si quieren desterrar definitivamente la idea de Dios del horizonte humano no solo hay que negarlo (que en el fondo sería una forma de afirmación) sino que también hay

⁴ H. de Lubac, *Memoria en torno a mis escritos*, Madrid 2000, 56-57.

⁵ Cfr. *Ibid.*, 56.

que sustituirlo. Sobre esta cuestión volverá una y otra vez en sus páginas, ya sea analizando el humanismo positivista de Comte, el marxista de Feuerbach y Marx, o el vitalista de Nietzsche. Es bastante evidente que el contexto primero en el que hay que entender estas palabras es la amenaza del neopaganismo nazi⁶, sin embargo, esta tentación de transposición o superación del cristianismo por un paganismo postcristiano será permanente a lo largo del siglo XX, como por ejemplo se pone de manifiesto en la propuesta filosófica de Heidegger o en algunas filosofías postmodernas actuales. A analizar esta tentación permanente en la historia del cristianismo dedicará precisamente su última gran obra: *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*.

La obra está estructurada en tres partes. La primera dedicada al análisis del ateísmo marxista y humanista desde las figuras de Feuerbach y Nietzsche. Teniendo como contrapunto la figura de Kierkegaard. Finaliza esta primera parte con unas páginas con el título combate espiritual que en mi opinión son el corazón de todo su libro. Ahí es donde se encuentra su tesis principal. La segunda parte está dedicada al ateísmo en nombre de la ciencia encarnado en la figura grotesca y sintomática de Augusto Comte. Finalmente, la tercera parte analiza la figura de Dostoievski desde su obra literaria como un autor genial y profético que viendo nacer este drama y crisis del ateísmo, anticipándolo incluso en algunos de sus aspectos, poniéndole voz y rostro en algunos de sus personajes más significativos, lo vivió de manera dramática, incluso podemos decir que excesiva, atisbando ya las grietas a través de las cuales podría vislumbrarse de nuevo la luz de la fe en Dios. Dostoievski es el profeta que no solo es capaz de ver por anticipado la llegada del nihilismo, sino que es capaz de ver la fe en Dios en medio de la noche del ateísmo.

⁶ H. de Lubac, *Résistance chrétienne au nazisme*, (*Oeuvres complètes* XXXIV) Paris 2006, 332.

2. IDEA DIRECTRIZ

Tal y como ya hemos dicho la idea directriz de la obra de Lubac es la constatación de un trágico equívoco y malentendido: un mensaje liberador, que puede cifrarse en la presencia de un Dios que es garantía de la máxima dignidad de la vida humana, se ha convertido en un yugo que es necesario romper y una presencia que hay que eliminar. El punto de partida de la tesis del jesuita francés es la afirmación central de la antropología bíblica de Gén 1,26 tal y como ha sido interpretada en la tradición cristiana. Dios ha creado al ser humano a su imagen y semejanza otorgándole así una dignidad inalienable. Si bien ésta cualidad no reside en un aspecto parcial del hombre sino en la totalidad de su ser en su relación singular y única con el Creador, la primera teología cristiana intentó situarla de hecho en la razón, la libertad, la inmortalidad o en su capacidad para el dominio de la naturaleza (Gregorio de Nisa, Gregorio Nacianceno, Máximo el Confesor, etc.). Esta afirmación fundamental de la antropología teológica es ratificada y profundizada por el misterio de la encarnación donde Dios, al sumir la naturaleza humana en la persona del Hijo otorga la más alta dignidad al ser humano. Como ha sabido toda la patrística, aquí la naturaleza humana no queda menguada ni minusvalorada, sino exaltada y engrandecida. Como han expresado León Magno y Máximo el Confesor en defensa de la cristología caldenonense y la integridad de la naturaleza humana asumida por el Verbo, y ha repetido incansablemente después en el siglo pasado Karl Rahner, cuando Dios se acerca a la vida del hombre, su realidad propia queda elevada y enaltecida (*humana augens*); cercanía de Dios y libertad y consistencia de la criatura crecen de una forma directamente proporcional. Este hecho y testimonio posterior ha sido vivido como acontecimiento liberador, no solo del pecado, sino ante todo de la esclavitud ontológica del

destino, de la fatalidad y de la necesidad⁷. Ante este hecho, el hombre experimentó que pasó del reino del destino al de la libertad, provocando en él un entusiasmo, alegría y sentimiento de novedad que todavía podemos rastrear en los primeros textos cristianos.

De Lubac constata que en los tiempos modernos se ha dado un giro decisivo: «He aquí que esta idea cristiana del hombre, que había sido recibida como una liberación, comienza a sentirse como un yugo... He aquí que este mismo Dios en el que el hombre había aprendido a ver el sello de su propia grandeza, comienza a aparecérselo como un antagonista, como el adversario de su dignidad»⁸. El teólogo francés no expone las causas de este trágico equívoco, ya que las razones son extraordinariamente complejas desde un punto de vista histórico. El autor francés señala, no obstante, que no se trata de una cuestión intelectual, sino radicalmente humana, es decir, que afecta al ser humano en su raíz y su sentido. El hombre ha dejado de conmoverse ante el misterio de Dios; necesita expandirse y ganar la libertad de nuevo. En este contexto ha surgido un humanismo absoluto, ateo, construido sobre un presentimiento y una elección. No hay, por lo tanto, una necesidad histórica o un necesario proceso de secularización, sino que se trata de una historia dramática en la que el hombre desde su vivencia personal ha elegido en una determinada dirección.

Ludwig Feuerbach y Friedrich Nietzsche son dos de los protagonistas de este drama. No son los teóricos más potentes desde un punto de vista filosófico, pero sí representan una acción efectiva fundamental y un símbolo fascinador para el desarrollo del ateísmo. Feuerbach es el enlace esencial entre el idealismo especulativo de Hegel y el pensamiento revolucionario de Marx; Nietzsche es el símbolo de una nueva

⁷ Cfr. A. Gesché, *El destino*, Salamanca 2001, 30-43.

⁸ H. de Lubac, *El drama*, 20.

época nihilista que aunque en su tiempo fue desdeñado por todos, sin embargo, ha terminado imponiéndose en la cultura contemporánea. La tesis fundamental del primero es que lo que hasta ahora hemos llamado Dios no es más que un espejismo o un sustituto de los deseos más nobles del ser humano. La teología no es más que antropología. Si hasta ahora Dios había servido de expresión de la aspiración del hombre a la plenitud, a partir de ahora este ha de ser sustituido definitivamente por el hombre. Nietzsche ha heredado las reflexiones de Feuerbach pero las ha llevado más allá al hacer de su expresión símbolo de la muerte de Dios el necesario paso del mundo clásico donde existe la verdad, la moral y la razón a un mundo nuevo sin fundamentos ni horizontes donde aparece el superhombre o el niño con su capacidad creadora e innovadora como centro absoluto de todo.

Finalmente, viene la cuestión central: ¿Por qué Lubac caracteriza este acontecimiento como un drama? ¿Por qué estamos ante el drama del humanismo ateo? La respuesta es rotunda: la criatura sin el Creador se desvanece⁹. Allí donde no hay Dios, finalmente tampoco hay ser humano. El ateísmo significa no sólo la desaparición de Dios, sino la disolución del hombre. Podríamos decir que el ateísmo no es una anti-teología, sino que ante todo es un anti-humanismo. Para De Lubac si Dios desaparece de la vida humana, se produce un regreso al reino de la fatalidad y la necesidad, por un lado, y a la asunción de un nuevo paganismo que lleva a la desaparición del prójimo (Nietzsche), primero, y al propio yo (Comte), después.

3. TRES CONTEXTOS DIFERENTES

Cuando uno lee hoy la obra de Henri de Lubac que estamos comentando se percibe bien que hay afirmaciones y expresiones

⁹ Cfr. GS 19.

que siguen teniendo validez y otras que son más discutibles ya que están situadas en un contexto determinado que ya no es el nuestro. En este sentido hablo en este apartado de los contextos diversos de esta obra.

a) *El neo-paganismo nazi y la resistencia espiritual*

El primero remite al ámbito en el que nace la obra. Ya hemos advertido que el origen primero de muchas de sus páginas es coyuntural recogiendo conferencias semi-clandestinas antinazis y reflexiones escritas al hilo de las publicaciones en francés de autores como Nietzsche y Kierkegaard. El libro de Henri de Lubac apareció en 1944 por lo que el gran drama y crisis de la II Guerra Mundial aparece en primer lugar. El siguiente texto no deja lugar a dudas: «Es su punto álgido de concentración, la gran crisis de los tiempos modernos, en la cual estamos inmersos actualmente y que se manifiesta en su aspecto externo en forma de desórdenes que engendran crímenes colectivos y se traducen en fuego, sangre y ruinas»¹⁰.

En la presentación a este libro de su amigo y maestro De Lubac el jesuita Xavier Tilliette se atreve a afirmar que «la conclusión del estudio de Dostoievski y de todo el libro puede ser leído como un homenaje discreto al P. Yves de Montcheuil, fusilado por los alemanes en agosto de 1944»¹¹. La conclusión dice: «Pero él ha visto este mundo desde el punto de vista de la muerte, es decir, desde el punto de vista de la eternidad». El compromiso de De Lubac en su lucha contra el nazismo es muy significativa, hasta ahora creo que infravalorada. El volumen 34 de sus obras completas de más de 700 páginas nos muestran claramente este compromiso realizado a través

¹⁰ Id., *El drama*, 22.

¹¹ X. Tilliette, «Présentation», en H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée (Oeuvres complètes II)* Paris 1998, IX-XIX; aquí XIX. El reconocimiento a este jesuita cada vez ha sido mayor entre los jesuitas franceses. Cfr. B. Sesboué, *Y. de Montcheuil (1900-1944). Précurseur en théologie*, Paris 2006.

de conferencias y publicaciones periódicas entre los años 1933 y 1945. Nuestro teólogo francés ya es consciente en 1933 de que el nazismo es un estado pagano que nada tiene que ver con el cristianismo. En 1942 establece una comparación entre nazismo y comunismo llegando a la conclusión de que ambos significan una disolución de la dignidad del ser humano. La palabra que define plenamente este momento es el neopaganismo, absolutamente inasumible para el espíritu cristiano. Mientras que el paganismo precristiano fue en algunos casos puente y mediación para la fe cristiana, este nuevo paganismo que quiere ir más allá del cristianismo es una enmienda a la totalidad de la cosmovisión cristiana que amenaza con destruir al hombre en sus propios fundamentos. Se ha acusado a la teología centroeuropea de ser apolítica, pero en realidad ha estado profundamente comprometida con los valores cristianos dejando también mártires entre sus representantes. Hoy, cuando después de 70 años volvemos a ver en Europa una cierta proliferación de partidos políticos de ideología nazi y comunista, mezcladas con gran dosis de populismos, uno no puede más que mostrar su absoluta perplejidad por el regreso a los errores de la historia que han tenido nefastas consecuencias. Quizá tengamos que volver a leer los textos de estos autores que ya en los años 30 percibieron el potencial perverso que tenían estas ideologías anticristianas y antihumanistas.

b) *El humanismo laico y el diálogo con el mundo*

El segundo contexto podemos situarlo en los años 60, en concreto en la constitución pastoral *Gaudium et Spes* de la que se hace eco nuestro autor en el librito *Ateísmo y sentido del hombre*. Esta obra recoge una conferencia pronunciada en el Congreso Teológico Internacional de Chicago en 1966. El tema aparece limitado por la aportación concreta que le piden a De Lubac, pero el jesuita francés aprovecha para ir al centro de la doctrina conciliar en torno al diálogo de la Iglesia con el ateísmo. En

los números 19-21 de esta Constitución los Padres del Concilio quisieron dialogar y responder al reto del ateísmo. La situación no tenía el dramatismo que décadas anteriores y se nota en los análisis del Concilio y en el texto del jesuita francés una actitud más positiva y dialogante con los hermanos de nuestro mundo que sin compartir la fe en Dios están comprometidos con la justicia. Más aún, bajo el impulso de la encíclica *Ecclesiam suam* y el discurso de clausura del Concilio por Pablo VI la Iglesia católica instauró un verdadero diálogo con el mundo ateo desde la pregunta por el hombre. Recordemos la expresión más significativa de este discurso, criticado después por algunos y defendido una y otra vez por De Lubac¹²:

«El humanismo laico y profano ha aparecido, finalmente, en toda su terrible estatura y, en cierto sentido, ha desafiado al Concilio. La religión de Dios que se ha hecho hombre, se ha encontrado con la religión –porque tal es– del hombre que se hace Dios. ¿Qué ha sucedido? ¿Un choque, una lucha, una condenación? Podría haberse dado, pero no se produjo. La antigua historia del samaritano ha sido la espiritualidad del Concilio. Una simpatía inmensa lo ha penetrado todo»¹³.

La cuestión decisiva de la GS se sitúa, por lo tanto, en la antropología cristiana en diálogo con la antropología laica. El Concilio hizo suyo el grito del ateísmo pronunciado para reivindicar la libertad del hombre. Pero, a diferencia de este, no fundamentó la libertad en sí mismo, sino que la fundó en su origen, creado por Dios como *creatio ex amore*, y en su destino, llamado a la comunión con el creador *consummatio in amoris*¹⁴.

¹² H. de Lubac, *Memoria*, 409; Id., «Apéndice D: “El culto al hombre”». En desagravio a Pablo VI», en Id., *Pequeña catequesis sobre naturaleza y gracia*, Madrid 2014, 179-200.

¹³ Pablo VI, «El valor religioso del Concilio», Alocución del 7 de diciembre de 1965, n.º 6, en Concilio Vaticano II, BAC, Madrid 1966², 827-828.

¹⁴ Cfr. 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)

De esta forma, el Concilio afirmó rotundamente que Dios no puede ser comprendido como aquel que es rival y enemigo del hombre, sino quien constituye el fundamento de su más alta dignidad y el garante último de su libertad. La medida del hombre es la infinitud, ya que sólo Dios puede ser la medida del hombre¹⁵. El hombre es imagen de Dios (GS 12) con una memoria del origen creador (GS 16) y una vocación única que lo lleva a plenitud (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, y solo en un segundo momento y como resultado de diferentes causas históricas y del ejercicio de una libertad herida, ha podido volverse contra su Creador y Señor.

c) *La tentación del postcristianismo y la teología de la historia*

El tercer contexto nos lo ofrecen los años 80 en torno a la obra *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore* donde Lubac vuelve a realizar un diálogo y discernimiento cristiano sobre sistemas filosóficos y políticos que bajo la posteridad espiritual (no de una influencia directa o querida) de Joaquín de Fiore o del joaquinismo proponen en el fondo una superación del cristianismo. Aquí no estaríamos necesariamente en un humanismo anticristiano, al menos de forma explícita, sino más bien en una transposición de lo cristiano a una realidad de otra naturaleza, aun conservando lenguaje, costumbres e incluso estructuras cristianas. En realidad esta fue la gran tentación que De Lubac intentó desenmascarar en el tiempo del posconcilio. Ya hemos comentado como Lubac consideraba al nazismo y al

55-130, esp. 80-85; A. Cordovilla, «La fe trinitaria como respuesta al ateísmo contemporáneo», *Estudios Eclesiásticos* 81 (2006) 333-351.

¹⁵ Cfr. 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 Dios afirma que el hombre es el indefinible, el ser que no tiene contornos ni límites. Cfr. *Curso fundamental de la fe*, Barcelona 1998⁵, 256-258.

comunismo como nuevas formas de paganismo que no solo se conformaban con negar a Dios, sino que proponían sistemas alternativos y sustitutorios. En esta misma línea, aunque más sutiles y dentro incluso del propio cristianismo, Lubac descubre en fenómenos como la secularización, la mundanidad espiritual, la historificación de la escatología, los nuevos misticismos, etc. intentos que con más o menos explicitud proponen la superación de un cristianismo normativo, dogmático, institucional vinculado a la *regula fidei* y a la sucesión apostólica, por un cristianismo secularizado o espiritualizado más allá de la Palabra y de la Iglesia, reivindicando una tercera edad del Espíritu, que se encarnaría en la propia propuesta, y que en el fondo su centro seguiría siendo el hombre; un cristianismo antropocéntrico. Nos encontramos de lleno con la tentación gnóstica de un meta-cristianismo. Frente a ello Lubac apuesta por una teología de la historia de carácter sacramental donde la relación entre Cristo, el Espíritu y la Iglesia es esencial e insoluble¹⁶.

d) *Entre la secularización y el pluralismo post-secular*

Este último nos abre ya a nuestro contexto actual, difícil de definir. Pues ya no estamos en el momento en que podamos considerar nuestra sociedad como radicalmente secularizada, pero donde la vuelta de lo religioso y el pluralismo reinante no ha significado sin más la vuelta de Dios al horizonte de la vida humana. Entre la secularización y el pluralismo propios del final de la Modernidad, seguimos inmersos en una crisis de Dios, tal y como la describieron autores tan diversos como Johann Baptist Metz y Joseph Ratzinger. La secularización y el reencantamiento del mundo se dan de forma paralela y

¹⁶ Cfr. H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid 1989, 163-171; Cfr. M. G. Lemaire, «La Postéritéspirituelle de Joachim de Flore. Esquissed'une conclusion»: *Association Internationale Cardinal Henri de Lubac. Bulletin* 16 (2014) 14-41.

se retroalimentan. Por un lado, en el tejido social y cultural de las sociedades postindustriales, en su ritmo cotidiano, se toman las decisiones políticas, éticas, biográficas, etc. sin una excesiva significación de los valores y principios religiosos (secularización), pero a la vez van apareciendo unas nuevas formas de religiosidad difusa, de espiritualidad sin rostro que rompen con el marco inmanente en el que quiere situarse la lectura secularista. Esto significa que la Modernidad con su proceso real de secularización no ha traído la superación de la religiosidad, sino su transformación. En este sentido, muchos autores en la actualidad hablan de una sociedad post-secular¹⁷. Pero no porque la religión vuelva a ser protagonista de la vida social como en el pasado, sino porque no ha desaparecido y es una opción más entre otras muchas. Dios y las religiones institucionales han perdido su hegemonía, pero no por el secularismo ateo, sino en virtud de un pluralismo de opciones y propuestas. Un pluralismo doble: el primero podríamos llamar interreligioso; y el segundo entre la comprensión religiosa y secular del mundo, con la característica nueva de que conviven en tiempo, espacio e incluso en la misma conciencia¹⁸.

La secularidad y el pluralismo son dos hechos irreversibles que el Cristianismo ha de asumir e incluso defender en virtud de su comprensión del proyecto salvífico de Dios y de la libertad del ser humano. No podemos sucumbir a la tentación de integrista y fundamentalismo en una comprensión de la fe que no respete la alteridad. No obstante, tendrá que esforzarse e incluso luchar para que no degeneren en una secularización y relativismo que deje fuera la dimensión trascendente del hombre

¹⁷ J. Casanova, «Exploring the Postsecular: Three Meanings of “The Secular” and their possible Transcendence», en: C. Calhoun-E. Mendieta-J. Van Antwerpen (eds.), *Habermas and Religion*, PolityPress 2013, 27-48; Id., *Genealogías de la secularización*, Barcelona 2012; P. Naso, *L'incognita post-secolare. Pluralismo religioso, fundamentalismi, laicità*, Napoli 2015.

¹⁸ Cfr. P.L. Berger, *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Salamanca 2016.

y así la verdad misma de la vida humana. Lo contrario u opuesto a la fe no es la razón, ni la ciencia, ni cualquier ámbito de la vida humana que ha de entenderse desde una legítima autonomía, sino la increencia y la injusticia¹⁹. Aquí la cuestión de Dios como fundamento y garante de la vida humana y medida ilimitada de lo que está llamado a ser es decisiva. Así lo han entendido los mejores teólogos del siglo XX como herencia irrenunciable para nosotros.

4. EL ANTITEISMO Y EL ANTIHUMANISMO DE F. NIETZSCHE Y A. COMTE

Una vez que hemos visto el génesis y la estructura de la obra, su idea directriz que todo lo articula y los contextos en el que esta obra nació y ha sido leída posteriormente, vamos a profundizar en los dos exponentes más significativos del humanismo sin Dios que aunque están situados en el siglo XIX y en los albores del siglo XX todavía hoy siguen teniendo su influencia y nos siguen planteando cuestiones decisivas a los cristianos del siglo XXI.

a) *Friedrich Nietzsche o la muerte de Dios*

La persona y la obra de Nietzsche están estrechamente relacionadas. Despreciado en su tiempo, se ha convertido en uno de los autores que han terminado por ser determinantes en el análisis de nuestra situación espiritual contemporánea²⁰. Su obra no tiene una estructura claramente sistemática, sino que está realizada a través de aforismos. Wilhelm Weischedel divide en tres etapas su producción filosófica, que a su vez coincide

¹⁹ Cfr. I. U. Dalferth, *Transzendenz und säkulare Welt*, Tübingen 2015.

²⁰ Cfr. R. Safranski, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Barcelona 2010⁴.

con las tres transformaciones del espíritu con la que se abre su obra *Así habló Zaratustra*, quizá la más antiteísta y anticristiana²¹.

El *camello* es el estadio de la reverencia, de la fe en el ideal, de la paciente carga de los valores tradicionales. Aquí habría que situar la etapa de Nietzsche en la que se encuentra bajo el influjo del estudio de la antigüedad clásica y de la obra de Arthur Schopenhauer y Richard Wagner. Nietzsche experimenta y comprende el mundo como una oposición primigenia entre lo dionisiaco (principio de destrucción y vital poder creador) y lo apolíneo (medida y orden), que se manifiesta a través del genio revelado en el arte y especialmente en la *tragedia*. Esta comprensión trágica del mundo se vio oscurecida y relegada por Sócrates y su pensamiento lógico racional. De ahí su aversión por esta corriente filosófica que tiene en su centro el primado del logos. De este tiempo destacan: *El nacimiento de la tragedia* y *Meditaciones atemporáneas*.

El camello se transforma en *león*, que simboliza la ruptura de esa fe y el tiempo del espíritu libre, el surgimiento del nihilismo. Es la ruptura con la última cadena que ata al hombre: «tú debes», y el paso al «yo quiero». La tarea del león es conquistarse la libertad, crearse la libertad para un nuevo crear. Este periodo se corresponde en la vida de Nietzsche con la ruptura con Wagner y la liberación de la filosofía de Schopenhauer. Se inicia con el giro antropológico. La psicología se convierte en el elemento destructivo de todo el sistema tradicional anterior (metafísica, religión, moral, arte). Todo esta época se caracteriza con la expresión «Dios está muerto y permanece muerto» (*Gay saber*, libro tercero) que analizaremos más adelante. Las obras más significativas de este periodo son *Aurora* y *Gay saber*.

El tercer periodo es el de la creación y la propuesta. El nihilismo no es el estadio definitivo, pues este no es un sistema filosófico, sino un acontecimiento. En este periodo se da la

²¹ Cfr. W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe. Die grossen Philosophen in Alltag und Denken*, München 2004³³, 256-264.

transformación del león al *niño*, como signo y expresión de la inocencia, del olvido, del nuevo y verdadero comienzo, donde el crear es un juego, el juego del crear. Nietzsche asume la experiencia fundamental del primer periodo en una forma nueva y ordenada al desarrollo del pensamiento de la vida. Como fundamento de toda vida y del ser en general está la *voluntad de poder*. Es el fundamento dionisiaco del mundo que crea desde sí mismo su progreso y su crecimiento. En este progreso se encuentra también el mismo hombre, que tiene que superarse a sí mismo en su más alta manifestación que es el *superhombre*. A la desvalorización de los valores tradicionales le sigue su *transvaloración*, donde el valor fundamental en esta nueva escala de valores es la vida y donde el «yo» se convierte en la medida y el valor de todas las cosas. A la moral de los cristianos, caracterizada como moral de los esclavos, le sucede la moral de los señores. Por último, esta vida colocada en el centro se crea y destruye a sí misma de forma permanente. La historia gira permanentemente sobre sí misma, sin un comienzo, sin destino y sin un fin. La afirmación absoluta de la vida es en realidad y en su ultimidad la afirmación del carácter nihilista de la vida. Esta es la esencia y la naturaleza más profunda del nihilismo. El símbolo supremo de esta realidad es el «eterno retorno de lo idéntico» donde tanto el posado como el futuro infinito se identifican. Aquí habría que situar las obras: *Así habló Zaratustra*, *Más allá del bien y del mal*, *La genealogía de la moral*, *Ecce homo*.

Nos interesa especialmente el anuncio el anuncio de la muerte de Dios y con ello la desaparición de los que han envenenado la tierra con teorías sobre el más allá y la salvación, despreciando la vida y siendo infieles a la tierra:

«¡Mirad yo os anuncio el superhombre! El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra. ¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobre-

terrenales! Son envenenadores, lo sepan o no. Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenenados, la tierra está cansada de ellos: ¡Ojalá desaparezcan! En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con él han muerto también esos delincuentes. Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de aquella!»²².

Este texto del prólogo de su obra *Así habló Zaratustra* está estrechamente relacionado con el lugar clásico de la afirmación de la muerte de Dios en el párrafo 128 de la *Gaya ciencia*. Como ha mostrado Gabriel Amengual no se trata de una afirmación dirigida a la inteligencia y que quiera negar la existencia de Dios con argumentos concienzudos²³. Sino que sencillamente ofrece un diagnóstico de un hecho histórico y de una experiencia del hombre moderno. Nietzsche diagnostica, pero no argumenta. Y lo comunica mediante el arma más perversa de todas que es la risa, pues no hay nada peor para el contrario que la banalidad, la superficialidad y la falta de seriedad.

Nietzsche expresa la muerte de Dios desde tres metáforas: el mar que es metáfora de la infinitud o del ser (muerte de Dios como muerte de la metafísica); el horizonte que es borrado con una esponja como metáfora de la desaparición de la verdad (muerte de las verdades absolutas, no hay verdades de referencia); y el sol como metáfora de la idea de bien (muerte de la moral). Hasta qué punto esta muerte alcanza al Dios vivo y verdadero y no sólo al Dios de la metafísica y de la moral, es difícil contestar. Pero Nietzsche muestra de forma paradójica que también para él la «muerte de Dios» constituye un hecho salvador, ya que nos libera definitivamente de un Dios que se ha convertido en enemigo de la libertad del hombre, en enemigo de la vida. Un hombre que debe superarse a sí mismo, en la

²² F. Nietzsche, «Prólogo de Zaratustra», *Así habló Zaratustra*, 34-35

²³ Cfr. G. Amengual, *La religión en tiempos de nihilismo*, Barcelona 2003.

búsqueda del superhombre, creador de sí mismo, fiel a la tierra y a la lógica de la vida.

A pesar de la distancia que existe entre Nietzsche y nosotros, su pensamiento sigue siendo actual. Quizá no tanto por la reflexión explícita que se hace desde él, sino por la influencia silenciosa y anónima que ejerce en la sociedad contemporánea. Es muy significativo, por ejemplo, cómo a la luz y al amparo de este pensador está surgiendo una nueva forma de ateísmo militante desde el ámbito de la filosofía y de la ciencia (Michel Onfray; Richard Dawkins; Sam Harris; Christopher Hitchens), que aunque no tiene ni la seriedad, ni la belleza, ni la tragedia del ateísmo de Nietzsche, hay que tenerlo en cuenta al menos como síntoma²⁴. Si Nietzsche es el pensador que está en el fondo del ateísmo actual, podemos decir que siempre será necesaria la reforma de la mediación que transmite el Evangelio; la purificación de la imagen que nos hace visible a Dios en el mundo, pero lo que en el fondo está en juego es el cristianismo en su misma pretensión de verdad como oferta de salvación para la vida humana.

En este sentido Nietzsche nos pone ante un desafío inédito para el Cristianismo que es su rechazo explícito y frontal. Como bien intuyó de Lubac el “no” de Nietzsche a Dios no es al Dios de la moral o de la metafísica, o no solo, sino al Dios cristiano y ese “no” no se refiere a un aspecto parcial que hay que limar o purificar, sino un “no” absoluto. En este sentido su interpretación de Nietzsche es mucho más radical que la que han realizado después autores como E. Biser y J. Moingt²⁵. Hay que recordar las palabras del filósofo alemán cuando entre la fascinación y el odio declara al final de su libro *Ecce homo* al borde de la locura: «¿Se me ha comprendido? -

²⁴ Cfr. J. F. Haught, *God and the new Atheism*, Louisville-London 2008.

²⁵ J. Moingt, *Dios que viene al hombre I. Del duelo al desvelamiento*, Salamanca 2007, 173-211.

Dionisio contra el Crucificado...»²⁶. La teología del siglo XX ha intentado comprender e integrar el ateísmo, asumiendo su potencia purificadora, pensando que se realizaba ante un dios falso, un ídolo, ante una caricatura de Dios, ante el mensaje desnaturalizado de los creyentes... Pero quizá debemos ser conscientes y admitir que es la respuesta dramática del hombre actual que en plena conciencia decide libremente dar la espalda a Dios. Y esto no lo hace por el pecado de los creyentes, al menos no solo, sino precisamente porque conoce o intuye o presiente cuál es el núcleo de la revelación y de la fe. Otro teólogo muy cercano a de Lubac precisamente ha elaborado el corazón de su teología desde la condición dramática de la historia de la salvación donde dos libertades, la humana y la divina, entran en juego. En esta historia hay que ser conscientes de que no estamos sin más en la historia de un progreso sucesivo e indefinido según vamos avanzando en el tiempo, sino que hemos de ser conscientes de que esta historia tiene *un ritmo dramático* tal y como podemos ver en la vida de Jesús y es testimoniada en el libro del Apocalipsis. Según este ritmo, cuanto mayor es la presencia de la luz, cuanto más auténtica y verdadera es en su manifestación al mundo, mayor es la voluntad de apagarla, de negarla, de volverse contra ella²⁷. ¿Fue esta realmente la actitud de Nietzsche? ¿Es esta la actitud de nuestra generación? No podemos saberlo del todo, pues esta decisión acontece en la conciencia delante de Dios, pero hemos de ser conscientes de que es posible.

Desde nuestra corta perspectiva, el “no” al Dios verdadero es posible. Y algunos de los hombres de nuestro tiempo lo viven como un hecho liberador. Desde la experiencia cristiana es difícil comprenderlo. Nunca el cristianismo podrá conformarse con esta decisión, aun cuando en su ultimidad tenga que

²⁶ F. Nietzsche, *Ecce homo. Como se llega a ser lo que se es*, Madrid 1993, 132. Estas son las últimas palabras de esta obra. En realidad de toda la obra de Nietzsche.

²⁷ Cfr. H. U. von Balthasar, *Teodramática*, vols. I-V, Madrid 1990-1996.

respetarlo, pues es el misterio de la libertad humana y de la kénosis gratuita de Dios lo que está en juego. Quizá debemos preguntarnos si esta paradoja no será ésta la kénosis verdadera de la Iglesia en el tiempo actual; si este no es precisamente su camino de cruz en el mundo occidental. Hemos de reconocer que nos cuesta admitir que nos rechacen y que nos rechacen no por nuestros pecados, sino con plena lucidez y conciencia. Esta experiencia contemporánea hay que padecerla. Y creo que desde ella deberíamos escribir algo así como los últimos capítulos de la Carta a los Romanos que Pablo escribió desde el drama colectivo y personal de ver cómo el pueblo de la Alianza, el pueblo elegido, su pueblo, rechazaba la oferta de Dios en su propio Hijo; o las desgarradoras expresiones de Teresa de Lisieux al final de su corta pero intensísima vida padeciendo la noche del ateísmo del mundo, mientras se le concede la gracia de participar en el misterio pascual de su Hijo:

«Durante los días gozosos del misterio pascual, Jesús me hizo conocer por experiencia que realmente hay almas que no tienen fe, y otras que por abusar de la gracia, pierden ese precioso tesoro, fuente de las únicas alegrías puras y verdaderas. Permitió que mi alma se viese invadida por las más densas tinieblas... Las tinieblas, ¡ay!, no supieron comprender que este Rey divino era la luz del mundo. Pero tu hija, Señor ha comprendido tu divina luz y te pide perdón para tus hermanos. Acepta comer el pan del dolor todo el tiempo que tú quieras, y no quiere levantarse de esta mesa repleta de amargura, donde comen los pobres pecadores»²⁸.

b) *Augusto Comte o el reduccionismo científico*

El filósofo y sociólogo francés Augusto Comte (1798-1857) no ha tenido la repercusión del filósofo alemán. De Lubac ofreció un curso sobre el autor en la Facultad de teología que le sirvió como base fundamental para la parte segunda del libro.

²⁸ Teresa de Lisieux, *Obras completas*, Madrid (Ms C 6r [278-279]).

Comte es fruto de la ilustración y de la revolución francesa llevándole a un positivismo radical. Él es testigo como ya en la primera mitad del siglo XIX la situación de la fe en el ámbito social y cultural va perdiendo fuerza y relevancia por una comprensión del mundo racionalizado y tecnificado. Según él la madurez del espíritu humano está basada en un desarrollo evolutivo e histórico que ha ido pasando del estadio teológico, metafísico y positivo-científico²⁹.

Como Nietzsche, Comte no se conforma con ser ateo o anti-teísta sino que propone una superación del estadio teológico-mítico e incluso del estadio racional por el científico. Ambos son conscientes que una vez que hemos destronado a Dios hay que ocupar su lugar. Mientras el filósofo, como hemos visto, propone el superhombre, la voluntad de poder y el eterno retorno; Comte opta por la comprensión científica de la realidad desde la que hay que entenderlo todo. Todo puede ser explicado científicamente sin necesidad de recurrir a la razón filosófica o a la teología. Comte realiza una reducción sociológica y positivista de la realidad, donde no solo no hay lugar para Dios sino en realidad tampoco hay lugar para el hombre, para el individuo, para la persona. Resulta curiosa la defensa encendida que el científico hace de la figura de Pablo frente a la de Cristo y del catolicismo en su configuración medieval frente al protestantismo. Lubac advierte ante todo de la sutil tentación de una posible alianza entre el positivismo y la fe, siempre que se reconozca la superioridad de la mirada de la ciencia y del positivismo, frente a la fe religiosa y trascendente. La salvación no vendrá de la fe, sino de la ciencia; la fe ha de ponerse al servicio de ésta. Los cristianos han de pasar de ser esclavos de Dios a servidores de la Humanidad³⁰.

Nadie defiende tal cual la nueva religión científica de Comte. Como ha expresado Hans Urs von Balthasar su propuesta

²⁹ Cfr. Ch. Böttigheimer, *¿Cómo actúa Dios en el mundo?*, Salamanca 2015, 19-23.

³⁰ Cfr. H. de Lubac, *El drama...*, 151-152.

tomada en su literalidad es bastante grotesca. No tanto en su visión científica determinista de la realidad sino en la idea de una nueva religión sin Dios configurada a la luz de la estructura del catolicismo medieval del siglo XII. Sin embargo, hay que reconocer que su reduccionismo científico en la comprensión de la realidad ha terminado por imponerse de forma silenciosa y casi de manera inconsciente. ¿Cuál es el desafío que nos provoca esta mentalidad cientifista? Un conflicto entre la comprensión científica de la realidad que es la dominante como gramática y presupuesto desde donde entendemos todo y la comprensión religiosa clásica en la que nació el cristianismo y que ha sido la determinante durante 30 siglos. El cristianismo sin estar ligado de suyo a una cosmovisión, sin embargo, de hecho, su aparición, sus libros sagrados, su mensaje, sus personajes más significativos están unidos a una comprensión del mundo determinada que hoy algunos denominan mítica, clásica, supranaturalista, religiosa, etc. que con la irrupción de las ciencias de la naturaleza está llamada a desaparecer, o al menos a ser determinante en la acción humana. La cuestión de fondo que tenemos que plantearnos en esta situación es si con un cambio de cosmovisión (de comprensión de la realidad) podemos seguir sosteniendo las afirmaciones fundamentales de la fe y de la teología cristiana: la afirmación de un Dios personal creador, que actúa y se relaciona en y con el mundo; el hombre como imagen de Dios libre y responsable en el mundo; la libertad de Cristo como lugar donde se concitan la acción de Dios y del hombre; la oración como forma sublime y fundamental de entender la relación entre Dios y el hombre.

La modernidad y la ilustración quisieron superar este estadio mítico, supranaturalista y premoderno mediante la razón, fuera esta teórica, abstracta, metafísica o ética, práctica e instrumental. La dialéctica fe y razón, *Glaube und Wissen*, fue el tema fundamental. Pero hoy el desafío para la fe cristiana es de otro orden. En la actualidad esta *modernidad ilustrada* ha dejado paso a una *ultramodernidad científica y tecnológica* donde se

da un absoluto dominio epistemológico de la ciencia, siendo las ciencias naturales las que ahora imponen su modelo de comprensión de la realidad sobre la razón (filosofía) y la fe (religión). La mentalidad científica lo determina todo, y aunque sus raíces están en la modernidad, la supera. Pues ya no es la razón teórica (metafísica) o práctica (ética) la que se ha convertido en el criterio último de lo que es posible o de lo que es deseable; ahora es la ciencia empírica, en su versión de las ciencias naturales, donde todo ha de poder ser reducido a lenguaje matemático, la que se ha convertido en la pre-comprensión y en la imagen dogmática del mundo. Desde ella se decide, aun cuando sea de forma implícita, como ha de ser la relación de Dios con el mundo (teología) y la relación del hombre con la realidad (filosofía). Cuando esto es así, el escenario cultural de fondo que tenemos ante nosotros, en el mejor de los casos, deja espacio para una presencia de Dios en el mundo que se acerca bastante a las posiciones deístas que en el fondo no aceptan la posibilidad real de una verdadera acción de Dios en el mundo³¹.

5. DOS PROFETAS EN LA NOCHE: SOREN KIERKEGAARD Y FEDOR DOSTOIEVSKI

El filósofo danés y el literato ruso le ofrecen a De Lubac la posibilidad de poner un contrapunto a esta deriva nihilista antiteísta y en el fondo antihumanista. El primero por la profundización de la existencia, la fuerza paradójica del

³¹ Cfr. M. Wiles, *God's Action in the World*, London 1986. La relevancia actual de esta cuestión puede verse en esta breve nota bibliográfica: Ch. Böttigheimer, *¿Cómo actúa Dios en el mundo?*, Salamanca 2015; E. Durand, *Évangile et Providence. Une théologie de l'action de Dieu*, Paris 2014; W. Härle, «Gottes Wirken», en: *Dogmatik*, Berlin 2007³, 282-302; Ph. Clayton, «Divine Action», en: *Adventures in the Spirit. God, World, Divine Action*, Minneapolis 2008, 185-227.

individuo ante una ilustración antropocéntrica e increyente³² y el segundo desde la experiencia de eternidad que es vivida en el momento de la muerte. Desde aquí se entiende que Lubac vea en Kierkegaard y Dostoievski una posible salida al humanismo ateo dominante, pues es en la profundidad de la existencia y en la decisión del individuo donde se juega en realidad el destino de los hombres, no tanto en lo atmosférico de la cultura dominante.

Con Kierkegaard podemos decir que en un sentido se puede estar de acuerdo con Nietzsche en la crítica que realiza a un exceso de racionalización en la modernidad que ha conducido a la desvitalización del hombre moderno. Sin embargo, con el filósofo danés podemos mostrar que no es al mito donde debemos volver, en su vitalismo e irracionalidad, para volver a conectar al hombre con la vida, sino al Misterio en su trascendencia y en su paradoja. No es Dionisos, es decir, el vitalismo desenfrenado y el abismo monstruoso, la salida al estrecho racionalismo ilustrado (Kant) o a la logización de toda la realidad (Hegel), sino el Espíritu que estando más allá de la palabra, no es irracional ni puramente apofático, pues no se separa de la palabra ni actúa contra ella. Para Lubac Kierkegaard es el filósofo antisistemático, socrático, testigo escogido por Dios para mostrar al mundo la grandeza de la fe en su absoluta paradoja y el heraldo de la trascendencia de Dios que impide que Dios pueda ser confundido con cualquier imagen, deseo, proyección o concepto humano.

Dostoievski por su parte es un psicólogo que nos ha enseñado las profundidades del ser humano invitándonos a la aventura espiritual; un profeta que no se ha contentado con descubrir los abismos metafísicos y espirituales del hombre, sino que lo ha abierto a nuevas simas, ofreciéndole así unas nuevas dimensiones; y esta característica nos muestra finalmente la medida y la grandeza del autor que va más allá

³² Cfr. H. U. von Balthasar, *Teodramática IV. La acción*, Madrid 1995, 434.

de la psicología y de la metafísica, pudiendo ser caracterizado como auténtico genio. Un genio «profundamente humano y profundamente cristiano»³³. Si bien es verdad que puede haber también una cierta semejanza con Nietzsche en dirigir la mirada hacia el abismo subterráneo sobre el que se alza el hombre moderno, en adentrarse en el universo solitario que produce la muerte de Dios, en la angustia que le provoca su existencia ante el sufrimiento de los inocentes, sin embargo y en todo esta existencia dramática el genio ruso no se separa un ápice de la fe en Dios, en el Dios de Jesús. El Dios que Nietzsche rechaza es el Dios que adora Dostoievski³⁴. Ambos han sido testigos de la muerte de Dios en el continente europeo, pero si Nietzsche vio en esta noche un acontecimiento liberador y un triunfo del hombre, Dostoievski lo ha comprendido como un drama, donde a pesar de todo no ha desesperado y ha creído en la vuelta de la fe en Cristo³⁵.

El escritor ruso se hace cargo del ateísmo a través de los innumerables personajes que lo representan en sus más variadas versiones (Fedor Pavlovitch, Kirilov, Raskolnikov, Iván, etc.). Pero no para sancionarlo, sino más bien para juzgarlo y mostrarnos su quiebra desde dentro. El ateísmo en su versión social o socialista es la reedición de la construcción de la torre de Babel sin Dios, no para ascender de la tierra al cielo, sino para hacer descender el cielo a la tierra. El juicio del literato ruso en la obra *Los endemoniados* es que cuando estos sistemas sociales son construidos sin tener en cuenta la base y el fundamento cristiano se convierten en sistemas de esclavitud y violencia. Aunque este juicio del pensador ruso pueda parecer muy radical, hay que reconocer, desgraciadamente, que al final la historia le ha dado la razón. Frente a estos mesianismos terrestres, Dostoievski opone la apocalipsis cristiana centrada

³³ H. de Lubac, *El drama*, 220.

³⁴ *Ibid.*, 212.

³⁵ *Ibid.*, 238.

en la esperanza en el Reino de Dios³⁶. «Si Dios no existe, todo está permitido»; «todo es indiferente»... pero el hombre es un ser teótopo, «no puede vivir sin Dios» y de una forma u otra terminará por hacerse manifiesto «el anhelo incoercible del alma hecha a imagen de Dios»³⁷. Dostoievski, como hombre de la Ortodoxia, conoce el misterio de la Pascua y así en su obra se vislumbra el misterio del Hombre nuevo y del nuevo nacimiento que tiene que pasar necesariamente por la cruz y por la muerte³⁸.

Finalmente, para Lubac, la *respuesta concreta al ateísmo y al antihumanismo es el combate espiritual*. Junto al discernimiento, Lubac, como buen hijo de Ignacio y de sus Ejercicios Espirituales, nos propone el combate de la fe como escenario fundamental frente al neo-paganismo donde estamos llamados a asumir la crítica que este humanismo ateo hace del cristianismo actual e histórico, de la «Iglesia que somos»; a reencontrar el espíritu del Cristianismo en sus fuentes, es decir, volver al Evangelio; y finalmente vivir con fidelidad a este evangelio sabiendo que no seremos muchos, ni los más sabios ni los más fuertes los que permanecerán en él para que así se manifieste mejor la fuerza del amor: «Nunca se prometió a los cristianos que serían muchos, los más (se le anunció precisamente lo contrario). Tampoco se les dijo que parecerían siempre los más fuertes, ni que todos los hombres serían conquistados por otro ideal que el suyo. Pero en todo caso, el cristianismo no tendrá nunca eficacia real, ni experiencia real, ni hará conquistas reales más que por la fuerza del espíritu propio de él, *por la fuerza de la caridad*»³⁹.

ÁNGEL CORDOVILLA PÉREZ
Facultad de Teología. U.P. Comillas

³⁶ Cfr. *Ibíd.*, 221-235.

³⁷ Cfr. *Ibíd.*, 245-246.

³⁸ Cfr. *Ibíd.*, 269-277.

³⁹ *Ibíd.*, 92.