
Conocer a Dios en su Imagen. Una lectura de Henri de Lubac

*Knowing God in his Image. An Interpretation
of Henri de Lubac*

RECIBIDO: 21 DE ABRIL DE 2017 / ACEPTADO: 20 DE MAYO DE 2017

Domingo GARCÍA GUILLÉN

Centro Superior de Estudios Teológicos
Alicante. España
ddomingog@gmail.com

Resumen: Henri de Lubac (1896-1991) es autor de una de las contribuciones teológicas más originales del siglo XX. Aquí proponemos una lectura de dos de sus obras principales: *El Drama del Humanismo ateo* y *Sobre los caminos de Dios*. La primera expone el «trágico malentendido» del pensamiento de la modernidad que ha llevado a concebir a Dios como antagonista del hombre. Para deshacer el equívoco, De Lubac propone recuperar la teología del ser humano como «imagen de Dios». *Sobre los caminos de Dios* ofrece un original acercamiento a este concepto, que tratamos de actualizar aquí. Por último, nos preguntamos qué lugar ocupa Jesucristo en nuestro conocimiento de Dios.

Palabras clave: Conocimiento de Dios, Henri de Lubac, Imagen de Dios.

Abstract: Henri de Lubac (1896-1991) is the author of one of the most original theological contributions of the twentieth century. This paper offers an approach to two of his main works: *The Drama of Atheist Humanism* and *The Discovery of God*. The first exposes the modern thought «tragic misunderstanding» that has led to the conception of God as man's enemy. To debunk this misunderstanding, De Lubac proposes to recover the theology of the human being as an «image of God». *The Discovery of God* puts forward an original approach to this concept, which we try to make relevant to the modern-day reader. Finally, we inquire about the place occupied by Jesus Christ in our knowledge of God.

Keywords: Knowledge of God, Henri de Lubac, Image of God.

Cualquier escrito de Henri de Lubac nos descubre facetas inadvertidas del insondable misterio de Cristo. Su altura y profundidad teológica justifica que le apliquemos algunos de los calificativos que él reservaba a los grandes maestros. Al leerle, nos volvemos «fecundos», como él decía de los padres de la Iglesia¹. Pertenece a la especie de quienes se centran en *el objeto mismo de la teología*, y no en las doctrinas teológicas², realizando el ideal que santo Tomás aplicaba a la filosofía: no se estudia para coleccionar opiniones, sino para saber qué hay de verdad en las cosas³. Y ello a pesar de que Henri de Lubac sí colecciona opiniones. Pero lo hace de un modo peculiar. Su estilo recuerda a la técnica de los artistas del mosaico: reúne textos en apariencia heterogéneos que, a modo de teselas multicolores, acaban por conformar una hermosa figura. Esto puede decirse no sólo de cada una de sus obras, sino del conjunto de su producción teológica que conforma un todo orgánico a pesar de la aparente dispersión temática⁴, por más que él se disculpe una y otra vez por lo fragmentario y ocasional de sus escritos⁵.

Propongo aquí algunas reflexiones sobre el conocimiento de Dios, partiendo de la lectura conjunta de dos obras de Henri de Lubac. Comenzaré por *El drama del humanismo ateo*, donde se desgrana el trágico malentendido que ha llevado al hombre moderno a la convicción de que debe eliminar a Dios para poder vivir su vida con libertad. El hombre trata de olvidar que es imagen de Dios para construir por sí solo la existencia. Esta primera aproximación constituye una *pars destruens* que ha de ser completada con una afirmación positiva del conocimiento de Dios. Lo haremos de la mano de un texto mucho menos conocido que *El Drama* pero igualmente interesante: *Sobre los caminos de Dios*. De Lubac trata de redescubrir aquello mismo que el humanismo ateo trató de aniquilar: la huella y el eco de Dios en el hombre, aquello que el Génesis denomina «imagen de Dios». Finalmente, trataré de ver cómo en ambas obras (*El Drama* y *Sobre los caminos*) se aborda el cristocentrismo en el conoci-

¹ Cfr. LUBAC, H. DE, *Memoria en torno a mis escritos*, Madrid: Encuentro, 2000, 259 y 268-271 (en adelante: *Memoria*).

² Cfr. *Memoria*, 328.

³ «Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum», TOMÁS DE AQUINO, *De caelo et mundo* I, lect. 22.

⁴ Cfr. BALTHASAR, H. URS VON, «Henri de Lubac. L'œuvre organique d'une vie», *Nouvelle Revue Théologique* 97 (1975) 897-913 y 98 (1976) 33-59.

⁵ Cfr. LUBAC, H. DE, *Por los caminos de Dios*, Madrid: Encuentro, 1993, 11 (en adelante: *Caminos*); LUBAC, H. DE, *El drama del humanismo ateo*, 4 ed., Madrid: Encuentro, 2012, 17 (en adelante: *Drama*); *Memoria*, 9 y 372.

miento de Dios, un aspecto de la reflexión que hoy se ha hecho más urgente que en los años en que De Lubac escribía.

La intuición que guía nuestra propuesta está bien expresada en un texto de Henri de Lubac sobre el que volveremos más adelante: «siempre amenazada y como a punto de morir, la idea de Dios en nosotros está también renaciendo siempre»⁶. De la «muerte» de Dios nos habla *El Drama*, mientras que *Caminos* nos ofrece pistas sobre su *re*-nacimiento. Este último aspecto de la propuesta del autor francés resulta especialmente novedoso. Por eso, cada apartado de nuestra exposición nos permitirá asistir a un parto: el de los ídolos que sustituyen al dios difunto; el *re*-nacimiento de la idea de Dios en el hombre; el nuevo nacimiento que experimenta quien se convierte a Jesucristo.

1. PASEANDO ENTRE RUINAS. *EL DRAMA DEL HUMANISMO ATEO*

El Drama del humanismo ateo deja la sensación de estar paseando entre las ruinas de un edificio que se ha derrumbado. El libro se gestó en plena Segunda guerra mundial, durante la ocupación nazi de Francia, cuando los franceses vieron sometida su libertad y dañado su patrimonio artístico. La catedral de Reims, bombardeada ya en la Primera Guerra, volvía a ser destruida. También Notre-Dame de París, aunque no destruida por completo, sufrió importantes daños en sus vidrieras.

Junto unas lecciones académicas sobre Comte y algunos materiales más, el *Drama del humanismo ateo* se compuso con un puñado de conferencias clandestinas de tinte antinazi. A petición del editor, De Lubac reunió rápidamente el material –en «más o menos, una hora», dirá jocosamente–. Su primera impresión tuvo lugar en la Navidad de 1943, antes de la liberación de París. Esto explica, a juicio de Henri de Lubac, «algunas repeticiones insistentes, por una parte, y por otra, ciertas reticencias y ciertos silencios». Posteriormente quiso que el libro permaneciera tal cual se publicó originalmente, como testimonio de aquella época, aunque algunas páginas le parecieran superficiales y deslavazadas⁷.

Este «testimonio» ha querido conservar el ambiente bélico en que se gestó. No en vano, uno de sus capítulos propone como antídoto del humanismo

⁶ *Caminos*, 151.

⁷ Cfr. *Drama*, 20, nota 1; *Memoria*, 56-57.

ateo «el combate espiritual»⁸. Tampoco deja de mostrar el nexo entre las teorías filosóficas que se gestaron en el siglo XIX y las prácticas políticas totalitarias del XX o, más exactamente, entre las ideas del primero y los tanques del segundo⁹. Vínculos que –todo hay que decirlo– se establecen con prudencia y discreción. Sin duda hay que ver aquí las *reticencias* y *silencios* de los que se hablaba más arriba.

Para comprender bien este libro, resulta imprescindible comenzar aclarando a qué *Drama* se refiere el título. Se explica en un apartado que habla de un «Trágico equívoco»¹⁰. El Génesis señala que Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza. Hoy cuesta imaginar el cambio radical que tal afirmación imprimió a la historia de la humanidad. Con estas palabras, se ponía fin a la dictadura del destino. Nacía la verdadera libertad del hombre, rotas las cadenas que lo hacían esclavo de los astros. Los clásicos tenían razón en señalar que el hombre es un «microcosmos», que concentra en su propio cuerpo la grandeza de todo el universo. Pero quizá se quedaron cortos: los cristianos descubrieron que esta grandeza es mayor aun cuando el hombre se asoma a su propio interior, y encuentra en él un abismo de misterio (como se dirá en *Sobre los Caminos*). Un cierto vértigo accede al corazón humano cuando comprende la dignidad de la imagen que lleva.

Con la llegada de la edad moderna, el hombre comenzó a sentirse extraño en presencia de ese Dios de quien es imagen. Lo percibe como antagonista¹¹. Ahora el hombre querrá borrar a Dios del mapa para poder vivir. No encontrará otra opción. O uno u otro. Se trata de un ateísmo inédito, «positivo, orgánico, constructivo»¹². Con él cae la fe en Dios, arrastrando después al precipicio tanto a la filosofía como al hombre mismo. Al negar a Dios, el hombre está renegando de aquello que lo hace grande. Esta completa negación de Dios da origen a la crisis de los tiempos modernos «que se manifiesta [...] en forma de desórdenes que engendran crímenes colectivos y se traducen en fuego, ruinas y sangre»¹³. Es el momento de pasear entre las ruinas.

⁸ Cfr. *Drama*, 107-122. Publicado originalmente en *Cité nouvelle* (diciembre 1943), 769-783. De LUBAC lo admite por «espiritual», pero en otro lugar sospecha de la «militancia» cristiana, cfr. LUBAC, H. DE, *Paradojas seguido de Nuevas paradojas*, Madrid: PPC, 1997, 104-105 (en adelante: *Paradojas*).

⁹ «Las ideas siguen a los blindados con una complacencia y una rapidez que dan miedo. Pero las ideas no han nacido de los blindados» (*Paradojas*, 69).

¹⁰ Cfr. *Drama*, 25-31.

¹¹ Cfr. *Drama*, 29.

¹² *Drama*, 17.

¹³ *Drama*, 31.

1.1. *La muerte de Dios*

«Gott ist tot». «Dios ha muerto». Nietzsche ha convertido esta expresión en el centro de su mensaje. Genialidad o locura, o una desmesurada combinación de ambas, lo llevan a sentirse no sólo el profeta de esta tremenda revelación, sino su autor: «nosotros somos los asesinos de Dios»¹⁴. Pese a que la expresión adquiriera tintes nuevos en la obra de Nietzsche, esta muerte venía anunciándose desde lejos. Al menos desde finales del XVIII o los inicios del convulso siglo XIX¹⁵.

Auguste Comte es el más antiguo de los autores estudiados en el *Drama*. También quien recibe un tratamiento más extenso y sistemático¹⁶. Comte trata de ofrecer una nueva religión, de carácter científico, capaz de sustituir las especulaciones filosóficas y teológicas. Gracias a la ciencia, «Dios se ha marchado sin dejar ningún problema»¹⁷.

Feuerbach se había destacado entre los intérpretes de Hegel, tomando del maestro el concepto de «alienación». En su opinión el hombre se encuentra desposeído de algo que habría de pertenecerle de pleno derecho, absorbido por una realidad ilusoria que recibe el nombre de «Dios». Una realidad para la que no ahorra calificativos: la religión es el vampiro de la humanidad, y Dios quien absorbe la sangre de los anhelos frustrados del ser humano¹⁸. Por eso, que niegue al sujeto (Dios) no significa que Feuerbach reste importancia a esos atributos: amor, sabiduría, justicia... Quien desprecia al sujeto parásito que ha acumulado todo lo bueno del mundo no es un ateo. Ateo sería –en todo caso– quien ignorara los rasgos de la naturaleza humana que la idea de Dios había robado.

Nietzsche certificó la muerte de Dios. Pero hizo mucho más que eso. Intuyó que todo cambiaría desde entonces. De ahí las metáforas con las que describe las consecuencias de su descubrimiento: vaciar el mar, borrar el horizonte con una esponja, cortar la cadena que unía la tierra con el sol, cancelar la distinción entre arriba y abajo¹⁹. Todas expresan una convulsión total del

¹⁴ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, citado en *Drama*, 51.

¹⁵ Cfr. *Drama*, 48-50.

¹⁶ Cfr. *Drama*, 125-245.

¹⁷ GOUHIER, H., citado en *Drama*, 154. Sobre lo absurdo de esta pretensión, resultan muy estimulantes unas páginas de *Paradojas*, 166-168.

¹⁸ Cfr. *Drama*, 32.

¹⁹ Cfr. NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, citado en *Drama*, 53.

mundo y los valores²⁰. Por eso, Dios no morirá solo. Le acompañarán sucesivamente la filosofía y el hombre mismo.

1.2. *La crisis de la filosofía*

De Lubac ríe a gusto con la difusión del pensamiento de Comte: «Todos los bachilleres de Francia conocen la ley de los tres estadios»²¹. Según esta ley, cada rama del saber humano ha de atravesar necesariamente las siguientes etapas: un estadio teológico o mítico, otro metafísico o abstracto, para alcanzar sólo al final el estadio científico o positivo. En realidad, el estadio metafísico tan sólo es una fase de transición²². Comte llega a despreciarlo porque es tan abstracto como el estadio teológico, y comparte con éste las grandes preguntas que la ciencia convertirá en absurdas. El desdén comtiano por el segundo estadio tiene su prueba definitiva en la carta que escribe a uno de sus antiguos discípulos, que ha vuelto a la fe católica: «he sabido con alegría que, volviendo al estadio teológico, tu espíritu y tu corazón no se hayan parado en la fase impotente de un deísmo metafísico que impide hoy toda regeneración fundamental... Prefiero verte francamente católico»²³. Quedarse en el segundo estadio sería aún peor que no salir del primero.

Ludwig Feuerbach sostiene que la edad de la filosofía clásica finalizó con Hegel. Pero él mismo es hegeliano y, como decía Eugen Dühring, aún lleva el veneno que le inoculó el maestro. Nunca dejará de ser un filósofo, con serias dificultades para pasar de la teoría a la práctica²⁴. A pesar suyo, las historias de la filosofía reservan un amplio espacio a Feuerbach. Un lugar innecesario, según opina De Lubac²⁵.

Algo similar sucede con Nietzsche. Si hoy le llaman filósofo, será contra su voluntad. Si la filosofía es amor de la sabiduría, para Nietzsche esa sabiduría «es siempre un cuervo sobre cadáveres»²⁶. La misma idea de verdad no es más que sombra del Dios que ha muerto. El rechazo nietzscheano de la filo-

²⁰ Resulta clásica la explicación que ofrece Heidegger a las metáforas nietzscheanas, cfr. HEIDEGGER, M., «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”», en IDEM, *Caminos de bosque*, ed. LEYTE, A. y CORTES, H., 2 ed., Madrid: Alianza, 2010, 157-198 (194).

²¹ *Drama*, 129.

²² Una idea que se repite muchas veces, cfr. *Drama*, 130-131, 139, 142, 146-147, 190.

²³ A. COMTE, citado en *Drama*, 190.

²⁴ Cfr. *Drama*, 58-62.

²⁵ Cfr. *Drama*, 31.

²⁶ *Drama*, 79.

sofía se observa en su desprecio de Sócrates. El maestro de la mayéutica se convierte en la primera diana de las iras de Nietzsche, antes de que dirija sus invectivas al Crucificado. Sócrates representa lo opuesto al mundo de la vida que le gusta al joven profesor de clásicas, un racionalismo que congela y siega lo mejor de las alegrías de la vida humana. Un Sócrates así habrá que despreciarlo, coincide De Lubac. Aunque no sea el Sócrates real²⁷.

Con la muerte de Dios, han muerto también la filosofía, las ideas universales, los valores absolutos. Heidegger es hijo espiritual de Nietzsche²⁸, y ha visto que con la muerte de Dios viene unida la defunción de la filosofía tal y como Occidente la ha concebido desde los griegos²⁹. Pero el pensamiento no es la única víctima. Parece que el ruso Nicolai Berdiaev tiene razón al señalar que «donde no hay Dios tampoco hay hombre»³⁰.

1.3. *La disolución del hombre*

Los autores analizados en el *Drama*, por diferentes que sean, comparten dos rasgos: niegan a Dios y se proponen aniquilar a la persona humana³¹. En esto radica la novedad de la «herejía» de los tiempos modernos, respecto a las de otras épocas pasadas³². Antes se cuestionaba la fe cristiana desde la perspectiva parcial de una determinada disciplina, como la historia, la metafísica, la política, o la sociología. En la actualidad «lo que está en primer plano [...] es el problema humano total»³³. En una palabra: el propio ser humano se pone entre paréntesis y en peligro. Algo que resulta paradójico, puesto que la pretensión original de Comte, Feuerbach y Nietzsche era la adoración del género humano como nuevo dios³⁴.

Comenzamos una vez más por Auguste Comte. Sus primeras obras consideran el «fetichismo» (la adoración de objetos materiales) como escalón más

²⁷ Cfr. *Drama*, 60-61.

²⁸ Cfr. *Drama*, 57, 103. Sobre la influencia de Nietzsche en Heidegger, cfr. PÖGgeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid: Alianza, 1986, 111-142.

²⁹ Cfr. HEIDEGGER, M., «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”», 162.

³⁰ BERDAIEV, N., *Le nouveau moyen âge*, citado en *Drama*, 63.

³¹ Cfr. *Drama*, 18.

³² Puede leerse la reciente contribución de CORDOVILLA, A., «El drama del humanismo ateo o la herejía moderna: Dios y el hombre antagonistas», en TEJERINA ARIAS, G. y HERNÁNDEZ PELUDO, G. (eds.), *Glorificatio Dei, Sanctificatio hominum*, Fs. J. M. de Miguel González, Salamanca: Secretariado Trinitario, 2017, 125-150.

³³ *Drama*, 107-108.

³⁴ Cfr. *Drama*, 125.

bajo del estadio teológico³⁵. Pero su pensamiento evoluciona en una dirección diferente, convirtiendo el fetichismo en la suprema forma religiosa. En primer lugar, porque quien adora los objetos escapa a las divagaciones propias del estadio teológico. Otra de las virtudes del fetichismo es su exaltación del sentimiento; el positivismo tan sólo tendría que sistematizar y organizar esta tendencia de nuestra primera infancia. El fetichismo asimila al ser humano a todos los seres, incluso los más inertes, revirtiendo los efectos del gran pecado del cristianismo: haber ensalzado a la persona y con ella, haber dado fuelle a las tendencias egoístas del ser humano³⁶. A pesar de su intención manifiesta de adorar la Humanidad³⁷, Comte ha conseguido justo lo contrario: disolver al hombre en aquello que tiene de común con animales y objetos. Como apunta De Lubac: «si es que no hay Absoluto, ¿cómo admitir lo absoluto en el hombre?»³⁸.

Muy similar es la paradoja a la que nos aboca la lectura de Feuerbach. Por un lado, hay una exaltación de lo divino en el hombre, de esos atributos ilegítimamente transferidos a Dios. «La distinción entre lo humano y lo divino no es otra cosa que la distinción entre el individuo y la humanidad»³⁹. Lo distintivo del hombre, aquello que lo hace humano, es precisamente la religión. La gran obra de Feuerbach contiene estas palabras al inicio: «la religión se funda en la diferencia esencial que existe entre el hombre y el animal; los animales no tienen religión»⁴⁰. Aun así, concede que si los pájaros fueran capaces de representarse su propia esencia fuera de sí (esto significa tener religión), se imaginarían un dios con alas⁴¹. Feuerbach es todavía idealista, aunque el materialismo se presenta a la puerta de su pensamiento cuando acepta la fórmula *Der Mensch ist was er isst*, el hombre es aquello que come⁴².

Nietzsche extiende también a este punto las consecuencias de la muerte de Dios. El desprecio del pensamiento abstracto y la filosofía, que él expresa-

³⁵ Cfr. *Drama*, 130-131, 139, 142.

³⁶ Cfr. *Drama*, 143, 153, 170, 183.

³⁷ Cfr. *Drama*, 160-162.

³⁸ *Drama*, 242.

³⁹ FEUERBACH, L., citado en *Drama*, 35.

⁴⁰ FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*, Madrid: Trotta, 1995, 53.

⁴¹ Cfr. *ibid.*, 69.

⁴² Feuerbach toma la frase del fisiólogo Jakob Moleschott, y al principio acepta esta teoría con entusiasmo: propone sustituir el clásico «a Iove principium» (todo viene de Júpiter) por un «a ventre principium» (todo viene del vientre). Posteriormente matizará su postura en una obra llamada precisamente «Das Geheimnis des Opfers oder der Mensch ist was er isst» (1862). Cfr. CABADA CASTRO, M., *El humanismo pmarxista de Ludwig Feuerbach*, Madrid: BAC, 1975, 117-120.

ba en su rechazo a Sócrates, le hace comprender que ya no existe una esencia del hombre ni tiene sentido considerarlo un ser singular. El *Anticristo* tiene una afirmación muy significativa al respecto: «no hagamos descender al hombre al reino del espíritu [...] lo hemos colocado de nuevo entre los animales». Al declarar la muerte de Dios, a Nietzsche le resultaba inaceptable la misma posibilidad de su existencia: «si hubiese Dios, ¿cómo soportaría el no serlo?». Pero ahora surge otro escollo, mucho más difícil de sobrellevar: «desde que no hay Dios, la soledad se ha vuelto intolerable; es preciso que el hombre superior ponga manos a la obra»⁴³. Con el advenimiento del Superhombre vendrán las guerras y las ruinas⁴⁴.

El Drama no pretendía ser un libro de teología⁴⁵. Pero deja entrever las finas intuiciones de un creyente que piensa. Comte, Feuerbach y Nietzsche quisieron acabar con Dios, pero fue al hombre a quien exterminaron: «Este hombre está literalmente disuelto. En realidad no hay hombre, porque no hay nada que trascienda al hombre [...] El humanismo ateo no podía llegar más que a la quiebra»⁴⁶. El ser humano había pretendido desembarazarse de Dios para ser él mismo. Pero ya no lo consigue. Ha perdido la referencia más alta que le permitía estructurarse. El fuego vivo que le ofrecía calor y luz ahora está apagado⁴⁷. Este hombre «no ve que aquel contra el que blasfema y exorciza es precisamente el que le da toda su fuerza y toda su grandeza. En el límite de estos sueños de emancipación total no se percibe del servilismo que le amenaza y se le aproxima. Trágico desconocimiento que [...] no ha terminado aún de dar todos sus frutos de muerte»⁴⁸.

1.4. *El nacimiento de los ídolos*

Las palabras anteriores están dichas sobre Nietzsche. Poco más se podía concretar en una Francia invadida por los nazis, con los «frutos de muerte» todavía humeantes... No es que De Lubac señale a Nietzsche como un precedente del nazismo. Bien al contrario: piensa que el profeta de Zaratustra re-

⁴³ Los textos entrecomillados de F. NIETZSCHE aparecen citados en *Drama*, 84, 54 y 55.

⁴⁴ Cfr. NIETZSCHE, F., citado en *Drama*, 62.

⁴⁵ Cfr. *Drama*, 18.

⁴⁶ *Drama*, 64.

⁴⁷ Resultan muy interesantes las reflexiones de MOREY, M., *El hombre como argumento*, Barcelona: Anthropos, 1987, 87-92 («Muerte de Dios y muerte del hombre»).

⁴⁸ *Drama*, 66.

negaría de quienes lo reclamaban como inspirador de la barbarie hitleriana (Rosenberg, Spengler, Baeumler...). Pero hay algo que sí es cierto. Los excesos de la Alemania nacionalsocialista fueron fruto de un intento de vivir a espaldas de Dios, de exaltar un tipo de hombre por encima de los otros. «Estas deformaciones son frecuentemente menos traiciones que efecto de una corrupción fatal. El humanismo ateo no podía llegar más que a la quiebra»⁴⁹. Entre Nietzsche y Hitler hay un hilo invisible, una conexión casi inevitable («fatal» viene de *fatum*). De eso hablan las fulminantes palabras del comienzo del *Drama*: «no es verdad que el hombre no puede organizar la tierra sin Dios. Lo cierto es que sin Dios no puede [...] más que organizarla contra el hombre»⁵⁰. La humanidad volvía a someterse al destino.

Comte fue el primero y, tal vez por eso, aquel cuyo pensamiento nos parece hoy más descabellado. Pero hay algo que supo ver como ningún otro. El hombre necesita una religión. Para lograr su objetivo de borrar toda huella de Dios en el hombre, Comte propuso una religión nueva, pues no se destruye lo que no se reemplaza⁵¹. De Lubac dedica un amplio capítulo a las «transposiciones positivistas», es decir, a las instituciones con las que Comte pretende sustituir la fe cristiana⁵². Leerlo produce más hilaridad que enfado. Uno sentiría la tentación de tomarlo a broma, si no fuera porque De Lubac muestra que algunos católicos han adoptado algunas de estas trasposiciones, afiliándose a movimientos tradicionalistas como la *Action Française* de Charles Maurras⁵³. Pese a la apariencia de compatibilidad con el cristianismo, nuestro autor advierte que allí la fe cristiana se vacía lentamente de contenido. Ya no es fe, sino adoración del ser humano. Comte describe gráficamente al dios de esta nueva religión como «un Ser “compuesto de sus propios adoradores”»⁵⁴.

Muerto el Señor, nacen los señoritos. Los superhombres que asesinaron a Dios tratan ahora de ocupar el sitio de Aquel cuya sangre mancha sus manos. Exigen sumisión a ese mismo hombre que tan sólo quería ser libre. Hay que reconocer que la venganza de los ídolos puede llegar a ser muy irónica.

⁴⁹ *Drama*, 64. Para las interpretaciones nazis, cfr. las notas 150 y 151 en esta misma página.

⁵⁰ *Drama*, 19.

⁵¹ Cfr. *Drama*, 157-158.

⁵² Cfr. *Drama*, 199-239.

⁵³ Cfr. *Drama*, 243-244. Por eso, esta parte dedicada a Comte no agradó a los maurrasianos, cfr. *Memoria*, 57.

⁵⁴ COMTE, A., citado en *Drama*, 244.

No hay evangelio de Cristo (*Evangelium Christi*) una vez disuelto el evangelio que anuncia a Cristo (*Evangelium de Christo*). El poscristianismo se convierte en un neopaganismo peor que el antiguo. El «perfume de un frasco vacío» pronto se disipa y el frasco recibe un contenido totalmente distinto⁵⁵.

2. «UN ABISMO LLAMA A OTRO ABISMO». *SOBRE LOS CAMINOS DE DIOS*

La lectura de *El drama del humanismo ateo* nos ha mostrado a dónde conduce la falsa oposición entre Dios y el hombre. Iniciamos ahora la lectura de *Sur les chemins de Dieu*. En castellano se tradujo como *Por los caminos de Dios*, aunque habría que decir mejor: *Sobre los caminos de Dios*. Originalmente, se publicó con el título *Del conocimiento de Dios (De la connaissance de Dieu)* en dos ediciones de 1945 y 1948. Las fechas indican bien cuál fue el tiempo de gestación del libro: la ocupación alemana, la misma época de *El Drama*⁵⁶. De Lubac se decide a volver a publicarla con un título nuevo, añadiendo un postfacio en que contesta a las críticas recibidas por el primer libro⁵⁷.

No hay unanimidad en las valoraciones del libro. Mientras algunos consideran que se trata de una obra injustamente olvidada, que ha devuelto el tema de la búsqueda de Dios a la actualidad teológica⁵⁸, otros consideran que ya no es de esta época: de «premoderna», la califica Claude Geffré⁵⁹.

La obra comienza justamente en el punto en que producía el «trágico equívoco» denunciado por el *Drama*: el hombre mismo y la imagen de Dios en él. Conviene recordar aquí las palabras que describen el *Drama*: «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

⁵⁵ LUBAC, H. DE, «Autres Paradoxes», en IDEM, *Paradoxes*, Paris: Cerf, 1999, 285-286. Traducción de GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Dios en la ciudad*, Salamanca: Sígueme, 2013, 129-130. Ya en 1943 protestaba contra la falsa oposición entre esas dos formas de Evangelio, cfr. LUBAC, H. DE, *Affrontements Mystiques*, Paris: Témoignage Chrétien, 1949, 207.

⁵⁶ Son muy útiles las observaciones del propio De Lubac sobre la intención que subyace a *De la connaissance de Dieu* y las circunstancias en que se escribió, cfr. *Memoria*, 58-59.

⁵⁷ Cfr. *Caminos*, 9. La *Memoria en torno a mis escritos* resulta, una vez más, esencial para comprender la naturaleza del libro, cfr. *Memoria*, 241-243 y 256-257.

⁵⁸ Cfr. CHANTRAINE, G., «Paradoxe et mystère. Logique théologique chez Henri de Lubac», *Nouvelle Revue Théologique* 115 (1993) 543-559; BALTHASAR, H. URS VON, *Teológica 2: Verdad de Dios*, Madrid: Encuentro, 1997, 96.

⁵⁹ Cfr. GEFFRÉ, C., en MOINGT, J., *Dios que viene al hombre I: Del duelo al desvelamiento de Dios*, Salamanca: Sígueme, 2007, 215, nota 163.

dignidad»⁶⁰. El primero de los autores estudiados era Ludwig Feuerbach, quien afirmaba que «los dioses son los votos del hombre realizados»⁶¹. El sueño emancipatorio del hombre convierte la teología de la imagen en una reliquia inservible⁶². Por eso mismo, al iniciar *Sobre los caminos de Dios*, Henri de Lubac invita al lector a tomar postura: o el hombre fue hecho a imagen de Dios, o Dios a imagen del hombre.

2.1. *Moisés o Jenófanes*

«¿Quién tiene razón, Moisés o Jenófanes? ¿Creó Dios al hombre a su imagen, o es el hombre el que ha creado a Dios a la suya propia? Todas las apariencias están a favor de Jenófanes; y, sin embargo, Moisés tiene razón. Y si bien se lo mira, Jenófanes está de acuerdo con él»⁶³. Así comienza *Sobre los caminos de Dios*. Conviene ante todo presentar a ambos personajes, a modo de una breve *dramatis personae*.

El presocrático Jenófanes de Colofón (s. VI-V a.C.) sostuvo en sus poemas que los humanos se imaginan que los dioses son como ellos. Si los caballos o los bueyes tuvieran manos, también pintarían a los dioses a su imagen y semejanza⁶⁴. Como afirma De Lubac, a primera vista daríamos la razón a Jenófanes. Pero sucede que hasta Jenófanes coincide con «Moisés». ¿Por qué? El siempre bien informado De Lubac cita al helenista Werner Jaeger, que señalaba que la verdadera intención de Jenófanes fue purificar la teología de los primeros griegos de los numerosos antropomorfismos de los que le había dotado el mito⁶⁵. Un cristiano suscribirá con entusiasmo esta crítica al antropomorfismo.

Sorprende un poco leer que Moisés afirma que Dios creó al hombre a su imagen, porque la frase se encuentra en el libro del Génesis (Gn 1,26-27), que nunca habla de este personaje bíblico. Podemos decir que Henri de Lubac se ha tomado una licencia poética, pero no que afirme algo absurdo: en varios lugares del Antiguo y Nuevo Testamento se habla de la *Torá* hebrea como «ley

⁶⁰ *Drama*, 29.

⁶¹ L. FEUERBACH, citado en *Drama*, 32.

⁶² Cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunión y servicio. La persona humana creada a imagen de Dios* [2004], n. 19.

⁶³ *Caminos*, 13.

⁶⁴ Cfr. *Caminos*, 142. Como ya hemos señalado, para Feuerbach, si los pájaros fueran capaces de representarse su esencia, imaginarían a Dios con alas.

⁶⁵ Cfr. JAEGER, W., citado en *Caminos*, 171, nota 3.

de Moisés»⁶⁶. Frente al presocrático Jenófanes se coloca un «Moisés», que personifica la teología bíblica de la imagen de Dios en el hombre.

Pero ¿en qué consiste esta imagen? *Sobre los caminos de Dios* trata de responder a la pregunta. Para eso, se sirve de una filosofía muy concreta: el tomismo trascendental del jesuita belga Joseph Maréchal y sus cuadernos sobre *El punto de partida de la metafísica*. «En cada acto intelectual» –señala Maréchal– «es afirmada implícitamente la existencia de un Ser absoluto»⁶⁷.

2.2. «*Quodammodo omnia*». Inteligencia y Espíritu

Siguiendo a Maréchal, De Lubac señala el paralelo que existe entre el conocimiento (centrado en el exterior), y el espíritu humano (vuelto hacia adentro). «La inteligencia, nos dicen los antiguos filósofos, “es, en cierto modo, todas las cosas”»⁶⁸. Entonces, se pregunta De Lubac, ¿no podríamos decir lo mismo del espíritu humano? Y responde recuperando la tradición del *homo capax Dei*: «Sin poder totalizarlas, podemos indefinidamente representarnos todas las cosas; ¿no es que queremos, si nos es posible, poseer a Dios? [...] La *inteligencia* es *facultad* del ser porque el *espíritu* es *capacidad* de Dios»⁶⁹.

A primera vista, distinguir entre inteligencia y espíritu parece mera especulación filosófica. Y sucede justo al contrario: se trata de defender el acceso a Dios de cada hombre y mujer, sea o no un filósofo profesional. Una interpretación errónea de las llamadas «pruebas de Dios»⁷⁰, podría hacer pensar que sólo pueden intuir su existencia quienes son capaces de efectuar una «prueba sabia», es decir: filosófica⁷¹. En realidad, señala de Lubac, «la afirmación de Dios no existe en nosotros como consecuencia de un razonamiento. El pensamiento que razona es antes que el razonamiento»⁷². No se trata de un hallazgo de la razón, sino del dinamismo de la razón misma. Ese espíritu lo poseen también quienes no emplean el razonamiento filosófico; quizá en ellos se observa con mayor nitidez.

⁶⁶ Cfr. 1 Re 2,3; 2 Cr 34,14-18; Mt 5,17; Lc 24,44.

⁶⁷ MARÉCHAL, J., en *Caminos*, 182, nota 1. Sobre la influencia del filósofo belga en la teología de Henri de Lubac resulta muy útil el trabajo de SAVIGNANO, A., «Il rapporto Maréchal-de Lubac», en RUSSO, A. y COFFELE, G. (eds.), *Divinarum rerum notitia. La teologia tra filosofia e storia*, Fs. Walter Kasper, Roma: Studium, 2001, 663-678.

⁶⁸ *Caminos*, 57.

⁶⁹ *Caminos*, 60-61.

⁷⁰ Cfr. *Caminos*, 51-71.

⁷¹ Cfr. *Caminos*, 53, 68, 70.

⁷² *Caminos*, 36-37. Cfr. *ibid.*, 14, 54-55.

La distinción entre inteligencia y espíritu vuelve a aparecer bajo la forma de las dos dimensiones irreductibles de la existencia humana: historicidad e interioridad⁷³. El hombre necesita comprender su paso en la historia, mirarse en relación a las generaciones anteriores y en camino a las sucesivas. Pero la interioridad –es decir, el espíritu– reclama su lugar porque «la marcha de esta humanidad carecería de sentido [...] si no existiera, presente en el corazón de nuestro mundo y atrayéndolo como un Fin, un Eterno, que imprime en cada uno de nosotros el sello de su Rostro y confiere de este modo a cada uno de nosotros su irreductible interioridad»⁷⁴.

Inteligencia y espíritu comparten su apertura a la totalidad, pero tienen objetos distintos; se aprecia con claridad en las pruebas de Dios. El itinerario de las pruebas indica que las criaturas revelan a Dios, diciendo a gritos que ellas no son Dios⁷⁵. Actúan como el escultor que elimina aquello que sobra para que la verdadera imagen pueda emerger⁷⁶. Ninguna de esas criaturas podría satisfacer el insaciable apetito del espíritu; menos aún apagarlo. En todo caso, podrían adormecer este gusto de Dios. De Lubac compara esta atrofia a la situación de quien vive rodeado de agua pero no es capaz de saciar su sed con ella⁷⁷. Las realidades creaturales calman momentáneamente el ansia humana de conocimiento y amor. A la vez, abren su apetito cada vez más. Pero el espíritu sólo puede saciarse con Dios. Como se repite a lo largo del libro, Dios no es un objeto entre otros. No pertenece a ningún género ni hay una verdad más amplia que lo contenga⁷⁸. Por fin ha llegado el principio que nos permite deshacer el trágico malentendido de que Dios y el hombre son incompatibles.

2.3. *Para disolver el equívoco*

Las palabras que siguen pudo escribirlas solamente el autor del *Drama del humanismo ateo*. Tan sólo quien experimentó como tragedia y drama la falsa oposición entre Dios y su imagen puede denunciar ahora el tremendo malentendido que subyace a muchos ateísmos. «Dios no es el primer eslabón de una

⁷³ Cfr. *Caminos*, 133-151 («La actualidad de Dios»).

⁷⁴ *Caminos*, 146. Expresiones similares, cfr. *ibid.*, 56, 149.

⁷⁵ Se afirma varias veces, cfr. *Caminos*, 63, 75, 79, 117.

⁷⁶ Cfr. *Caminos*, 63 y la nota 40 de la página 194, donde se aportan textos de apoyo.

⁷⁷ Cfr. *Caminos*, 71 y 116.

⁷⁸ Cfr. *Caminos*, 36-37, 43, 66-67, 101. Pueden verse también los textos aportados *ibid.*, 186 (nota 18) y 194 (nota 38).

cadena. En la serie de causas y de efectos que forma a este mundo, Dios no es el primero de la serie [...] ¡Cuántas objeciones perderían su razón de ser, cuántos equívocos desaparecerían si esta verdad tan sencilla fuera entendida!»⁷⁹.

Frente a Comte, que se quedó en la cáscara de la religión, sin probar su fruto. Frente al Feuerbach que veía a Dios como un parásito que engorda a costa de la dignidad humana. Frente a Nietzsche, que despreciaba al Crucificado por «humano, demasiado humano»... Frente a ellos hay que recordar siempre que el Dios vivo y verdadero nunca puede ser un competidor del ser humano. El trágico equívoco («o Dios o el hombre») parece sugerir que Dios ocupa un lugar físico. Que su mera presencia impide al ser humano sentirse a sus anchas, como un molesto compañero de camino que me roba el oxígeno que necesito para respirar. Un creyente sincero sólo puede experimentar este equívoco como drama y tragedia. Con inmensa tristeza.

Tristeza del creyente, que ve hundirse en las arenas movedizas a la humanidad –para muchos siglos acaso–, en el preciso momento en que más aspira a salir a flote. La ve hacer a su Dios de lado como a un extraño. La ve hacerse esclava en el mismo acto en que ella cree quedar liberada al fin. Tristeza de verla comenzar a envilecerse en un movimiento que parecía que iba a ser un sobresalto de dignidad... Aquellos en quienes perdura la aspiración primera, ¿no se darán cuenta a tiempo de este drama? ¿Y no aceptarán, en tal caso, por aliados indispensables, por mensajeros de salvación, a aquellos creyentes que al principio tomaban por adversarios?⁸⁰

Las aspiraciones más hondas del hombre, sus ansias de crecer sin límite, no deberían presentarle a Dios como enemigo. Precisamente ellas abren la herida de la insatisfacción, del asombro ante la propia existencia, que resulta incomprendible. En una palabra: en esos anhelos se nos permite asomarnos al abismo de la propia existencia.

Decía Efrén el Sirio que «nuestro espíritu lleva en sí mismo la huella de la naturaleza incomprendible por el misterio que hay en él»⁸¹. Cuando el hombre busca comprenderse a sí mismo, cuando se asoma al pozo sin fondo que constituye su propia existencia, la descubre comunicando con otro más profundo

⁷⁹ *Caminos*, 56. Para situar bien este texto, conviene leer la hermosa reflexión de CABADA CASTRO, M., *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, Madrid: BAC, 1999, 49-93.

⁸⁰ *Caminos*, 150.

⁸¹ EFREN DE NISIBI, citado en *Caminos*, 14-15.

aún. El abismo divino. El capítulo introductorio de *Sobre los caminos de Dios* tiene como título unas palabras del salmo 42,8: «*Abyssus abyssum invocat*», «una sima llama a otra sima». De Lubac lo interpreta de la mano del místico Angelus Silesius, preguntándose cuál llega más hondo: «El abismo de mi espíritu no cesa de invocar a gritos / al abismo de Dios; dime, ¿cuál es el más profundo?»⁸².

El misterio de la existencia humana se abre a un misterio mucho más hondo e incomprensible que él mismo. El hombre lleva este misterio grabado a fuego, como un sello o una huella. Cuanto más pretende huir, reclusándose dentro de sí, más se encuentra con esta impronta. Por eso, dice De Lubac, reconocerla «no equivale a sustituir con otro principio la razón, sino que es ir hasta el fondo de esa misma razón. Equivale a llegar hasta la fuente»⁸³. No puede borrarla ni arrancarla de sí, porque se identifica con el misterio de su propia existencia. No es una idea que el hombre se hace de Dios, sino de la misma presencia de Dios en el hombre⁸⁴. Volvemos a situarnos ante el misterio de la imagen⁸⁵.

2.4. *Co-naissance: la idea de Dios renace siempre*

El libro sobre el conocimiento de Dios publicado por De Lubac en 1945, suscitó numerosas incomprensiones y perplejidades. Una de las más llamativas se refiere al primer capítulo, centrado en el origen de la idea de Dios⁸⁶. Algunos escolásticos («encerrados en el estrecho círculo de sus disputas de escuela») pensaron que De Lubac les atacaba. Pero no eran ellos los destinatarios de esta parte. Como profesor de historia de las religiones, De Lubac responde a Tylor o Durkheim, que hablan de una génesis de la idea de Dios, un origen atribuible a razones no religiosas. Aunque el instinto religioso se despertara en el ser humano por asombro o miedo, como estos autores sostienen, de esto no se deduce que las experiencias engendren la idea de Dios. En sentido estricto (esta vez sí responde a los tomistas), no puede existir una «géne-

⁸² *Caminos*, 14, citando ANGELUS SILESIUS, *El peregrino querúbico* I, 68 (texto alemán en *Caminos*, 172).

⁸³ *Caminos*, 15.

⁸⁴ Cfr. *Caminos*, 47, 144.

⁸⁵ «El hombre está hecho a imagen de Dios y todo lo que, en vez de reconducirle a esta imagen, lo separa de ella, ya se trate de su placer o de su trabajo, de sus ideas o de sus pasiones, es “evasión”», L. BOUYER, citado en *Paradojas*, 103-104.

⁸⁶ Cfr. *Caminos*, 19-33. La respuesta que ofrece De Lubac a esas incomprensiones se encuentra en el postfácio, cfr. *Caminos*, 165-166.

sis» de la idea de Dios, puesto que no tenemos un conocimiento perfecto de sus causas ni esta idea es una construcción de nuestro espíritu.

Pero que no exista una «génesis» de la idea de Dios, no significa que ésta no pueda nacer en nosotros. Cada vez que un hombre descubre la huella divina que lleva en su interior, la idea revive como un rescoldo de fuego que ardía bajo las cenizas. Es como si la idea de Dios renaciera. Leemos completo el fragmento que iniciaba nuestra reflexión.

Siempre amenazada y como a punto de morir, la idea de Dios en nosotros está también renaciendo siempre. Todo la arruina, al parecer, porque todo nos sirve de escándalo, y la verdad es que aquello mismo que parecía deber arruinarla, la alimenta de nuevo. Cada día que pasa trae algún testimonio de esto. El hombre no habrá terminado jamás de luchar contra Dios. La misteriosa lucha de Jacob contra el ángel, lucha audaz pero necesaria, necesaria pero desigual, duró toda la noche; toda la noche de nuestra sombría historia. «Dios mismo es el que está perpetuamente en ruina y en resurrección para el género humano»⁸⁷.

Resulta significativo que De Lubac relacione la búsqueda de Dios con la lucha de Jacob contra el ángel. Varias veces señala que la fe en el verdadero Dios resulta siempre de la victoria en una lucha contra las falsas imágenes⁸⁸. La misma búsqueda del espíritu impide al hombre detenerse en las criaturas y le obliga a rechazar las falsas representaciones⁸⁹.

Poco importa la muerte de Dios, si muere el dios de la ontología clásica, el deísmo o cualquier otra representación inadecuada⁹⁰. «Cuando la causa de Dios queda vencida» –señala De Lubac en un aforismo difícilmente superable– «entonces es cuando Dios, de nuevo, triunfa. Entonces, “Él es su propio defensor”»⁹¹.

Cuando mueren los ídolos, Dios puede abrirse engendrando en nosotros la idea verdadera. «Siempre amenazada y como a punto de morir, la idea de Dios en nosotros está también renaciendo siempre». Con una interpretación imaginativa de la palabra francesa «connaissance» (conocimiento) podemos de-

⁸⁷ *Caminos*, 151.

⁸⁸ Cfr. *Caminos*, 32, 121, 144. En un contexto más amplio dirá: «todo progreso real, todo descubrimiento real es una victoria» (*Paradojas*, 145).

⁸⁹ Cfr. *Caminos*, 89.

⁹⁰ Cfr. *Caminos*, 133-135.

⁹¹ *Caminos*, 135.

cir que el conocimiento de Dios es un *co-nacimiento*: descubrimos algo que siempre estuvo allí y no habíamos advertido antes. Como Jacob, después de su lucha: «En verdad, el Señor estaba aquí y yo no lo sabía» (Gn 28,16). Conocer a Dios es como reconocerlo, poner nombre a una presencia constantemente intuida. Una palabra que, antes de pronunciar, tenemos en la punta de la lengua⁹².

Hay muchos caminos para llegar a Dios, aunque no hay nada parecido a este camino⁹³. Si llegamos a Dios, será porque Él se ha acercado primero a nosotros. Porque Él se ha dejado encontrar, como dice san Ireneo, o porque se ha hecho el encontradizo incluso de quienes no lo estaban buscando⁹⁴. Más que buscar a Dios, conviene dejarse encontrar por Él⁹⁵. O mejor: dejar de buscarlo fuera y hallarlo donde siempre estuvo: el interior del hombre⁹⁶. Esa Verdad que el hombre encuentra en su interior es la imagen divina. El dinamismo del espíritu, que le lleva más allá de sí mismo, le devuelve ahora a su interior, a él mismo, y a la imagen divina de la que es portador⁹⁷.

3. «EL CAMINO VIVIENTE QUE TIENE POR NOMBRE JESUCRISTO»

La imagen de Dios en el hombre es el hilo conductor de estas páginas. Su rechazo es el trágico equívoco que lamenta el *Drama* y su renacimiento constituye el objetivo de *Sobre los caminos*. Hablar de «rostro» de Dios y de la «imagen» de Dios en el hombre nos invitan a preguntarnos en qué medida el conocimiento de Dios se produce en Jesucristo, de quien la Escritura dice que es «Imagen del Dios invisible» (Col 1,15). A continuación volvemos a ocuparnos de las dos obras analizadas, comenzando ahora por *Sobre los caminos de Dios*. El resultado –o quizá mejor: el *escaso* resultado– nos invitará a releer las últimas páginas de *El Drama del humanismo ateo*.

⁹² Cfr. *Caminos*, 38 y 64.

⁹³ Cfr. *Caminos*, 21, 62-63.

⁹⁴ «Deus, qui et praestat inuenire», IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses* III,24,2: SC 211,476. Cfr. Is 65,1; Rom 10,20.

⁹⁵ Cfr. *Caminos*, 127.

⁹⁶ «Noli foras ire, in interiore homine habitat Veritas», AGUSTÍN DE HIPONA, *De vera religione*, 39 citado en *Caminos*, 61.

⁹⁷ De ello habla la bella oración recogida en *Caminos*, 16-17, de la que nos ocuparemos al final. Sobre la relación entre *imago Dei* y finalidad sobrenatural del hombre, cfr. MORALI, I., *La salvezza dei non cristiani. L'influsso di de Lubac sulla dottrina del Vaticano II*, Bologna: EMI, 1999, 275-294; PERSIDOK, A., «Primacía del Mediador. El hombre y Cristo en la teología de Henri de Lubac», *Scripta Theologica* 46 (2016) 581-610 (aquí: 587-590). Valorando ambos análisis, creo que Persidok ha captado mejor la originalidad del autor en este punto.

3.1. *En busca del Camino Viviente*

Al final de *Sobre los caminos de Dios* se nos explica el título del libro. Pese a que los caminos son numerosos, todos llevan en realidad al único camino que tiene nombre de persona: Jesucristo.

...El cristiano sabe que, para un encuentro real con Dios, existe un solo Camino: el Camino Viviente que tiene por nombre Jesucristo. Pensando en él pusimos por título a esta obra: *Por los caminos de Dios*, sin pretender precisar con esas palabras, aun tratándose de los primeros pasos del conocimiento natural, si se trata precisamente de los caminos por los cuales vamos a Dios, o de aquellos por los que Dios nos atrae a Sí⁹⁸.

El libro acaba con estas palabras. Parece que toda la obra ha de ser leída desde esta clave cristológica, mostrando que en Jesucristo se han encontrado todos los caminos de Dios: tanto los del hombre buscando a Dios como los que Dios ha recorrido buscando al hombre. Conviene comprobar si esta centralidad cristológica aparece en el resto de la obra.

Encontramos una afirmación indirecta, cuando De Lubac señala que el conocimiento de Dios es difícil pero añade una salvedad: «a menos que el mismo Dios, rompiendo el círculo fatal, no se elija un confidente que se encargue de anunciarlo a sus hermanos. Lo cual puede acontecer, dice el autor de la Carta a los Hebreos, “en muchas ocasiones y de muchas maneras”»⁹⁹. Lamentablemente, De Lubac ha omitido la continuación de la cita bíblica: «en esta etapa final, nos ha hablado por el Hijo» (Heb 1,2).

Algunos textos de los recogidos al final del libro ponen énfasis en que nuestro conocimiento de Dios sucede a través de Jesucristo¹⁰⁰. Pero no se nos ha dado más indicación teórica que el párrafo antes citado y alguna alusión aislada¹⁰¹.

El padre Joseph Huby había realizado ya este reproche al leer las primeras ediciones de la obra: «el conocimiento de Dios por Jesucristo, apenas mencionado al final del volumen, no se estudia en ninguna parte»¹⁰². De Lu-

⁹⁸ *Caminos*, 169.

⁹⁹ *Caminos*, 23.

¹⁰⁰ Cfr. *Caminos*, 153-155. La excepción más notable es el *Himno a Dios* atribuido a Gregorio Nacianceno.

¹⁰¹ Tan sólo hemos encontrado una alusión en una cita de Romano Guardini, cfr. *Caminos*, 229-230, nota 57 del capítulo VI.

¹⁰² J. HUBY, citado en *Caminos*, 166.

bac responde a las demás objeciones recogidas en el postfacio, pero reconoce que Huby tiene razón. Para salvar esta evidente laguna de su libro, hubiera tenido que escribirlo de otra manera. Aun así, apunta en su defensa: «el punto de vista concreto que adoptamos en todo el libro, remedian ya en cierto modo... los inconvenientes que acabamos de confesar»¹⁰³. El embarazo de Henri de Lubac en la respuesta indica que apenas la ha elaborado en forma explícita.

No se trata de un hecho aislado: prácticamente todas las obras de Henri de Lubac sorprenden por este escaso desarrollo de la cristología¹⁰⁴. La situación es comprensible, puesto que el principio cristocéntrico se fue adquiriendo en la teología del siglo XX sólo progresivamente¹⁰⁵. Lo cierto es que Henri de Lubac acarició muchas veces la redacción de una obra cristológica, y recopiló un buen número de materiales para redactarla, pero no llegó a escribirla, como él mismo confiesa¹⁰⁶. No hay, por tanto, una cristología explícita en De Lubac.

Pero esto no significa, en absoluto, que Jesucristo no sea importante en la teología del autor francés. Los estudios más recientes han sacado a la luz una cristología implícita en sus escritos¹⁰⁷. Sin esta referencia constante a Cristo, no podría sostenerse el edificio teológico construido por De Lubac¹⁰⁸. Hercsik afirma, por ejemplo, que «en el centro de la creación de Henri de Lubac no hay una cristología sistemática, redactada por escrito; sino más bien (aunque esto suene demasiado formal) la persona de Jesucristo»¹⁰⁹. Dentro de la amplia producción del jesuita francés, lo más parecido a un tratamiento cristológico del conocimiento de Dios es su opúsculo «La lumière du Christ» (1943), publicado después como último capítulo de *Affrontements*

¹⁰³ *Camino*s, 167.

¹⁰⁴ Cfr. CIOLA, N., «Il contributo di Henri de Lubac alla teologia sistematica», *Lateranum* 61 (1995) 79-106 (aquí 95-96).

¹⁰⁵ Para un balance histórico de esta adquisición teológica, continúa siendo imprescindible leer a CITRINI, T., «El principio "cristocentrismo" y su operatividad en la teología fundamental», en LATOURELLE, R. y O'COLLINS, G. (eds.), *Problemas y perspectivas de Teología Fundamental*, Salamanca: Sígueme, 1982, 246-271.

¹⁰⁶ Cfr. *Memoria*, 377.

¹⁰⁷ Cfr. HERCSIK, D., *Jesús Christus als Mitte der Theologie von Henri de Lubac*, Frankfurt: Knecht, 2001; GUIBERT, É., *Le Mystère du Christ d'après Henri de Lubac*, Paris: Cerf, 2006; O'SULLIVAN, N., *Christ and Creation. Christology as the key to interpreting the theology of creation in the works of Henri de Lubac*, Bern: Peter Lang, 2009; PERSIDOK, A., «Primacía del Mediador».

¹⁰⁸ Cfr. GUIBERT, É., *Le Mystère du Christ d'après Henri de Lubac*, 15-16.

¹⁰⁹ HERCSIK, D., *Jesús Christus als Mitte*, 201. Traducción mía.

mystiques (pp. 185-213). La crítica contemporánea la ha considerado como un «esbozo de cristología»¹¹⁰, aunque el autor, con su humildad habitual lo califica como «una especie de meditación»¹¹¹. Lo cierto es que el autor de la *Méditation sur l'Église* era capaz de meditar con gran profundidad teológica...

Basándonos en esta nueva lectura cristológica de la obra de Henri de Lubac, volvemos a leer *El drama del humanismo ateo*. En sus páginas finales subyace una propuesta de conocimiento de Dios en Jesucristo

3.2. *Un hermano para Nietzsche*

De Lubac ha intentado varias veces encontrar una respuesta para Nietzsche y su rechazo del cristianismo. Herido por la mordacidad de este Zarathustra redivivo, trata de encontrarle un hermano. Alguien que, aquejado de los mismos males que Nietzsche, haya sido capaz de superar con éxito la enfermedad.

El primer compañero que encuentra es Charles Péguy. No esconde su alegría al hacerlo cuando confiesa: «Péguy nos salvará de Nietzsche»¹¹². Como Nietzsche, Péguy fue –a su manera– un profeta que alzó la voz de alarma, advirtiendo del naufragio inminente de la civilización occidental. Péguy abjuró del mundo moderno y sus excesos racionalistas. También él miraba con admiración el mundo antiguo, que apasionó al filólogo Nietzsche. Pero aquí acababan las coincidencias. La mirada del poeta sobre la Grecia antigua advertía la bendición que supuso el advenimiento del cristianismo. En cambio, para Nietzsche, el hombre sólo será él mismo cuando despierte de la pesadilla que le han provocado el Crucificado y su moral de esclavos. Conviene escuchar los términos en que el mismo De Lubac compara a Nietzsche y Péguy:

Ambos anuncian tiempos nuevos, pero no los forjan con el mismo metal. Mientras Nietzsche es el profeta de la ruptura, Péguy es el profeta de la fidelidad. Y mientras Nietzsche se siente cada vez más arrastrado a maldecir la Cruz de Cristo para encadenarnos al carro titubeante de su Dionisos, Péguy señala en Jesús al que recoge todo lo trágico antiguo para transfigurarlo¹¹³.

¹¹⁰ Cfr. O'SULLIVAN, N., *Christ and Creation*, 281-286 («A Christology in Outline»).

¹¹¹ Cfr. *Memoria*, 119-120.

¹¹² *Drama*, 88.

¹¹³ *Drama*, 89-90.

Esa misma cruz está muy presente en el segundo hermano que De Lubac trata de proporcionar al solitario Nietzsche: Soren Kierkegaard¹¹⁴. La encontramos en un bello texto del danés que se oculta a pie de página: «cuando la Escritura dice que Dios mora en un corazón destrozado, no se trata de una relación momentánea, fortuita y transitoria, sino por el contrario de la significación esencial del sufrimiento en las relaciones con Dios»¹¹⁵. La vida de Kierkegaard no fue menos tormentosa que la de Friedrich Nietzsche. Tampoco fue menor su exaltación del individuo y la vida concreta, frente a las pretensiones totalizantes de un Hegel. Entre el danés y el alemán hay analogías, pero también importantes diferencias de tono¹¹⁶. De Lubac apenas disimula su admiración por Kierkegaard. No en vano, un concepto tan central de su teología como es el de «paradoja» debe mucho al pensador danés. Pero aquí mismo aparece la precaución con que hay que leer sus escritos. Dos veces advierte De Lubac que Kierkegaard prefiere cargar las tintas más en la «paradoja» que en el «misterio», e intuye las preguntas mejor que las respuestas¹¹⁷. Más que un antídoto para el nihilismo, representa su opuesto más radical¹¹⁸. Conviene seguir buscando un hermano para el pensador alemán.

3.3. *Dos ladrones junto a la Cruz*

Para encontrarlo nos situamos en el mismo lugar en que hemos encontrado a Péguy y Kierkegaard: al pie de la cruz. Ningún misterio cristiano horrorizó tanto a Friedrich Nietzsche. Nada excitó tanto sus burlas y su ira, ni nada lo empujó tanto a exaltar a «Dionisos, el dios de la vida orgiástica y siempre renaciente, en contraste con el desprecio del Crucificado que, en el árbol de la cruz, “el árbol más venenoso de todos los árboles”, es una “maldición para la vida”»¹¹⁹.

No hay hermenéutica capaz de suavizar estas palabras. Podrá decirse que los cristianos necesitamos aprender de Nietzsche algunas lecciones¹²⁰. Pero al ponernos frente a la cruz, tenemos que entender que, como dice De Lubac,

¹¹⁴ Cfr. *Drama*, 91-105.

¹¹⁵ KIERKEGAARD, S., citado en *Drama*, 92, nota 243.

¹¹⁶ Cfr. *Drama*, 91.

¹¹⁷ Cfr. *Drama*, 103-104.

¹¹⁸ Cfr. CORETH, E., *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Salamanca: Sígueme, 2006, 290.

¹¹⁹ *Drama*, 112.

¹²⁰ Contamos con excelentes exposiciones al respecto, cfr. AMENGUAL, G., «¿Cómo pensar y creer en Dios después de Nietzsche?», en CORDOVILLA, Á., SÁNCHEZ CARO, J. M. y DEL CURA ELENA, S. (eds.), *Dios y el hombre en Cristo*, Fs. Olegario González de Cardedal, Salamanca: Sígueme, 2006, 71-93; GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., «“Dionisio contra el Crucificado”. La fe en Cristo después de Nietzsche», *Teología* 80 (2002) 11-52.

«el Dios cuya muerte anuncia Nietzsche no es solamente el Dios de la metafísica; es precisamente el Dios cristiano»¹²¹. Añadiremos aquí: el Dios *crucificado*. Éste es el Dios que Nietzsche desprecia e insulta. En ningún lugar aparece tan claro como al final de su obra *Ecce homo*: «¿Me ha comprendido? Dionisio contra el Crucificado»¹²².

Difícil no acordarse entonces de la escena del Calvario. Los evangelios de Mateo y Marcos nos dicen que los otros crucificados se unieron a los insultos a Jesús (Mt 27,44; Mc 15,32). El evangelio de Lucas ha querido mostrar que frente al hecho de la cruz fueron posibles dos reacciones muy distintas:

Uno de los malhechores crucificados lo insultaba diciendo: «¿No eres tú el Mesías?». Pero el otro, respondiéndole e increpándolo, le decía: «¿Ni siquiera temes tú a Dios estando en la misma condena? Nosotros, en verdad, lo estamos justamente, porque recibimos el justo pago de lo que hicimos; en cambio, éste no ha hecho nada malo» (Lc 23,39-41).

La cruz pone al descubierto el misterio de la libertad. Un malhechor se compadece. El otro insiste en increpar a Cristo, a pesar de que atraviesa el mismo suplicio. La burla de Nietzsche recuerda a la de este último. Se siente incapaz de comprender su debilidad voluntaria, su entrega generosa, su preferencia por los débiles y los insignificantes. San Juan decía: «hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él» (1 Jn 4,16). Nietzsche sospecha del amor entregado y al tenerlo delante no logra más que burlarse. Tal vez porque –como él mismo confiesa en una de sus cartas– nunca ha experimentado el amor, y se siente incapaz de amar¹²³. Nietzsche es grande, sin duda, pero también digno de lástima. Se ha asomado al misterio de la cruz –más aún: lo ha sufrido– y no ha entendido nada¹²⁴.

La ignorancia siempre es un atenuante¹²⁵. Jesús muere perdonando, excusando el error de quienes no han sido capaces de reconocerlo. «No saben

¹²¹ *Drama*, 109.

¹²² NIETZSCHE, F., citado en *Drama*, 112, nota 299.

¹²³ Cfr. NIETZSCHE, F., *Carta a la señora Baumgartner*, en GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., «Dionisio contra el Crucificado», 21.

¹²⁴ «Yo comparo a Nietzsche con Jesús. Jesús fue muerto por los hombres por haberles anunciado al Padre que está en los cielos. Nietzsche se mató a sí mismo, su inteligencia se sumergió en la noche, por haber proclamado, aceptado, querido, “la muerte de Dios”» (*Caminos*, 136).

¹²⁵ «La excusa por ignorancia es un tema propio de Lucas», RODRÍGUEZ CARMONA, A., *Hechos de los Apóstoles*, Madrid: BAC, 2015, 47. Además del texto de la cruz, se aportan dos referencias de Hechos: Hch 3,17 y 7,60.

lo que hacen» (Lc 23,34). La palabra de Cristo tiene toda su aplicación a Nietzsche. Como señala De Lubac, el filósofo «no ve que Aquel contra el que blasfema y exorciza es precisamente el que le da toda su fuerza y toda su grandeza»¹²⁶.

Llega el momento de mirar al otro de los crucificados junto a Jesús. Su nombre es Fiodor Michailovitch Dostoievski. ¿Qué hace en un libro lleno de filósofos? El mismo De Lubac, años después, encontrará superficiales las páginas que dedicó al novelista ruso¹²⁷. A más de uno le causó perplejidad su inclusión en este libro: hace sonreír la anécdota de un recensor despistado, que sin leer el libro reprochó a De Lubac «el haber puesto a Dostoievski entre los ateos»¹²⁸.

El caso es que Dostoievski merece su sitio en este libro. Y eso que sólo es un novelista, que no pretende ofrecer un sistema filosófico¹²⁹. Él es el hermano que De Lubac buscaba para Nietzsche¹³⁰. Y decimos Dostoievski, y no sólo sus personajes. Porque resulta evidente que es el autor quien habla por medio de ellos¹³¹.

Se equivocará quien busque en Dostoievski una novela edificante, un consejo inmediato o una presentación maniquea, donde los buenos triunfan sobre los malos. Tal vez eso explique las iniciales resistencias que su obra encontró en Francia (dígase lo mismo del resto de Europa), y la tendencia a adaptar o «extractar» sus novelas¹³². Algunos se quejan de que muestre más simpatía por los ateos que la que ofrece a los creyentes¹³³. Y es que Dostoievski fue un ateo; en cierto modo sigue siéndolo, pues su mirada «no se ha detenido solamente en los horrores del hombre sin Dios, sino que también ha medido su grandeza»¹³⁴. Fue el primero en vislumbrar que el siglo XIX estaba conociendo el nacimiento de un hombre nuevo, un alma tejida con una trama nueva y distinta a la de los hombres de los tiempos anteriores¹³⁵. Dostoievski lo sabe, porque lo está viviendo en sus carnes. Conviene

¹²⁶ *Drama*, 66.

¹²⁷ Cfr. *Memoria*, 56.

¹²⁸ *Memoria*, 57.

¹²⁹ Cfr. *Drama*, 19.

¹³⁰ Cfr. *Drama*, 255-262 («Hermanos enemigos»).

¹³¹ Para lo que sigue, cfr. *Drama*, 338-341.

¹³² Cfr. *Drama*, 249-250.

¹³³ Cfr. *Drama*, 335.

¹³⁴ *Drama*, 269.

¹³⁵ Cfr. *Drama*, 253 citando a Nicolai Berdaiev.

escuchar los trazos vivos con que De Lubac pinta la singularidad del autor ruso.

Dostoievski ha entrado primero en el universo solitario, en el que Nietzsche se aventurará muy pronto. Ha sentido la crisis [...] de la que Nietzsche va a ser el anunciador y el artífice. Dostoievski la ha vivido. Ha asistido a la «muerte de Dios». Ha visto como el asesino tomaba impulso para una gigantesca carrera. Ateísmo, ideal del superhombre: los ha realizado ambos con toda su fuerza. Después [...] se colocó ante ellos. En cierto sentido ha hecho algo más que vaticinar y esbozar a Nietzsche. Para decirlo con una sola palabra: lo ha previsto. Ha superado la tentación a la cual Nietzsche había de sucumbir [...] No le obliga ni a cerrar los ojos ni tiene miedo ni se echa para atrás [...] Lleva a Nietzsche mucho más allá [...] Rompe con crueldad los velos que el hombre tiende sin cesar para no ver lo que es. Pero Dios no es uno de esos velos¹³⁶.

El dolor de Cristo ha cambiado la vida de Dostoievski. Fue una obra de Holbein expuesta en Basilea, que muestra a Cristo con el gesto desencajado, recién muerto. Un cuadro para hacer perder la fe al creyente o radicalizar la increencia del ateo. Sólo así, llegando hasta el fondo de la increencia, se puede recuperar la fe¹³⁷. Frente al cuadro, Dostoievski siente caer sobre sus espaldas todo el peso del ateo siglo diecinueve. Ha bebido el cáliz del ateísmo hasta apurar sus restos. Nunca consentirá que se minimicen las objeciones contra Dios. La voz del Gran Inquisidor acusando a Cristo también es la voz de Dostoievski¹³⁸. Como dice Berdiaev, Dostoievski ha visto todo lo que Nietzsche verá, e incluso más¹³⁹.

También Dostoievski ha escuchado la campana funeral por la muerte de Dios y ha llorado, en uno de sus personajes, por la muerte de la «vieja idea» de Dios. Pero el Dios vivo y verdadero sigue vivo: dentro de los cristianos sencillos. «Las pobres mujeres del pueblo vencerán a los sabios, porque en ellas se expresa, más simplemente y de forma más completa aún por medio de la voz del hombre subterráneo, el anhelo incoercible del alma hecha a imagen de Dios»¹⁴⁰.

¹³⁶ *Drama*, 261.

¹³⁷ Cfr. *Drama*, 264-266, 314.

¹³⁸ Cfr. *Drama*, 297-300.

¹³⁹ Cfr. BERDIAEV, N., citado en *Drama*, 271.

¹⁴⁰ *Drama*, 316.

Esta última definición coincide perfectamente con lo que hemos leído en *Sobre los caminos de Dios*. El anhelo del alma como imagen de Dios. De Lubac toma aquí la metáfora del «hombre subterráneo» que aparece en las *Memorias del subsuelo* de Dostoievski. En él se reúnen a la vez el subconsciente y la conciencia, los anhelos secretos e inconfesables del ser humano y el lugar sagrado donde Dios habla¹⁴¹. Nietzsche leyó con entusiasmo a Dostoievski, y asumió el primero de los rasgos¹⁴². Pero no el segundo. Por eso dice Berdiaev que Dostoievski ha visto más que Nietzsche. Porque ha sabido reconocer una profundidad mayor que la del hombre subterráneo. Hay un abismo mayor que el abismo del hombre. «Abyssus abyssum invocat», señalaba De Lubac en *Sobre los Caminos*. Dicho con palabras del *Drama*: «a más profundidad que la soledad “subterránea” está la comunión»¹⁴³.

El ateo que fue Dostoievski sigue sin admitir las explicaciones filosóficas al problema del mal en el mundo. Al menos, no le sirven para justificar a Dios («teodicea»), sino más bien al Maligno («satanodicea»). Jesucristo no vino para explicar el mal. Lo que hizo fue, más bien, cargarlo en sus hombros y libramos de él¹⁴⁴. El conocimiento de Dios en Jesucristo que quisieron hurtarnos los filósofos, nos lo ha traído un novelista.

3.4. *Nacer de nuevo*

Nos falta explicar un nacimiento, como en los anteriores apartados. El Dostoievski profeta, que vislumbró que un nuevo modo de ser hombre estaba naciendo, descubre también que para aceptar a Cristo hace falta un nuevo nacimiento¹⁴⁵. Cuando el novelista habla de «nacer de nuevo», piensa en su propia experiencia de haber estado al borde de morir. A punto de ser fusilado, Dostoievski ha intuido qué significa vida eterna: ver el mundo desde el punto de la vista de la muerte¹⁴⁶.

Se objetará que la experiencia del nuevo nacimiento está fuera de nuestro alcance. ¿Puede un hombre viejo nacer de nuevo? La pregunta se la había formulado Nicodemo a Jesús (cfr. Jn 3,4). Nosotros le preguntaríamos lo mis-

¹⁴¹ Cfr. *Drama*, 251 nota 713.

¹⁴² Cfr. *Drama*, 256.

¹⁴³ *Drama*, 350.

¹⁴⁴ Cfr. *Drama*, 266-268.

¹⁴⁵ Cfr. *Drama*, 341-342.

¹⁴⁶ Cfr. *Drama*, 355-356.

mo. Jesús hablaba de nacer «*anôthen*», que puede significar tanto «nacer de nuevo» como «nacer de lo alto»¹⁴⁷. De ahí la confusión de Nicodemo. Pero se lea «de nuevo» o «de lo alto», un nacimiento así sólo puede ser un regalo, un don, una gracia.

Al ateo se le hace difícil admitir esta gracia. Ninguno de los tres tipos de ateos que encontramos en la obra de Dostoievski consigue entenderlo¹⁴⁸. El *primero* (el hombre-Dios) responde al superhombre nietzscheano, y lo encarna el Rashkolnikov de *Crimen y Castigo*. Dostoievski nos recuerda que el hombre sólo podrá ser divinizado si renuncia a ser dios por sus propias fuerzas. El *segundo* son los sistemas políticos absolutos, que recuerdan a la torre bíblica de Babel construida sin Dios y contra Dios. Marx decía que el cielo se conquista por asalto. Pero el ateísmo comunista sólo ha demostrado su capacidad de convertir la tierra en un infierno¹⁴⁹. Por último, hay un tercer tipo de ateos situados en «el palacio de cristal», con el que el novelista ruso evoca las filosofías y los sistemas científicos que tratan de protegerse de Dios. Científicos y filósofos han olvidado que Dios no es necesario y que –precisamente ahí– radica el misterio de la libertad: «Dios no es necesario, porque es el único ser al que se puede amar eternamente»¹⁵⁰. El nuevo nacimiento indicado por Jesús también es para la filosofía¹⁵¹.

Que nadie piense que el nuevo nacimiento es un proceso fácil. Menos aún para alguien que ha apurado hasta los restos el cáliz del ateísmo. El parto es doloroso. Dostoievski consigue expresarlo en términos muy gráficos, que casi nos producen dolor: «a través del tornillo de la duda es como ha llegado mi Hosanna»¹⁵².

Y tal vez éste sea el punto en que muerte y nacimiento se encuentren. En el que los estertores de la muerte del dios de los filósofos puedan confundirse con los dolores de parto del Dios verdadero que renace en el hombre. «Siempre amenazada y como a punto de morir, la idea de Dios en nosotros está también renaciendo siempre».

¹⁴⁷ Cfr. BROWN, R., *El evangelio según Juan I: I-XII*, Madrid: Cristiandad, 1999, 361.

¹⁴⁸ Seguimos la tipología expuesta en *Drama*, 283-316.

¹⁴⁹ Basta recordar las palabras agudas (por punzantes) del inicio del libro: «no es verdad que el hombre no puede organizar la tierra sin Dios. Lo cierto es que sin Dios no puede [...] más que organizarla contra el hombre» (*Drama*, 19).

¹⁵⁰ *Drama*, 312.

¹⁵¹ Cfr. *Caminos*, 168.

¹⁵² *Drama*, 272.

4. LAS IMÁGENES DE DIOS: RUPTURA O FIDELIDAD

El Drama del humanismo ateo recoge la opinión de quienes pretenden haber destruido por completo la fe en Dios, como las bombas de la Segunda Guerra Mundial asolaron catedrales. Así lo hemos ido leyendo en Comte, Feuerbach y Nietzsche. Para ellos, Dios ha sido derribado para siempre.

En el extremo opuesto, hay quien piensa que el edificio sólo ha sufrido algunos desperfectos. Bastará con apuntalar los muros dañados, sustituir las vidrieras rotas y renovar el mobiliario. Así todo volverá a ser como antes. Quienes se sienten seguros al refugio de un sistema teológico a prueba de bombas, ven a Nietzsche, Comte y Feuerbach como una pesadilla del pasado. Un mal sueño del que conviene despertar sin haber aprendido nada. Ésta parece ser la opinión de quienes criticaban a De Lubac, en nombre de una teología supuestamente «tradicional»¹⁵³.

Henri de Lubac constata que el suelo está lleno de escombros, polvo y suciedad. Desde el principio ha afirmado que la crítica del humanismo ateo se asentaba sobre un presupuesto falso: que Dios y el hombre sean antagonistas. Este rechazo de Dios en nombre de la libertad humana, es un auténtico drama que hay que denunciar, combatir y lamentar. Pero De Lubac tampoco comparte la opinión de quienes pretenden ignorar las críticas. Paseando entre ruinas, va señalando que muchos de los escombros tan sólo provienen de los revoques y añadidos posteriores, con que los que el gusto de cada siglo fue afeando la preciosa catedral, acaso por no soportar la nuda sencillez de la piedra. No hay que echar de menos tales adornos superfluos¹⁵⁴. No hay que dejarse conmovir por los estertores de un dios agonizante, ni tratar –a la desesperada– de reanimarlo. Hay que dejarlo morir, permitiendo que nazca un nuevo modo de hablar de Dios. El Dios que ha muerto es sólo un ídolo al que no vale la pena llorar. Muerta la causa de Dios, el auténtico Dios puede hablar por sí mismo, «renacer» en cada hombre y mujer¹⁵⁵. El fervoroso Fiodor Dostoievski nos ha hecho ver que en cada creyente habita un ateo. Ateo de un dios que se emplea para explicar y perpetuar las miserias del hombre, pero confiado en quien carga esas miserias sobre sus hombros sin tratar de explicarlas.

Este lado positivo de la muerte de Dios lo ha resaltado en nuestros días la imponente obra de Joseph Moingt *Dios que viene al hombre*, cuyo primer tomo

¹⁵³ Cfr. *Caminos*, 160-165.

¹⁵⁴ Cfr. *Caminos*, 134.

¹⁵⁵ Cfr. *ibid.*, 135.

tiene como título: *Del duelo al desvelamiento*. El original francés contiene un juego de palabras, intraducible al español, entre el luto («*deuil*») por la muerte de Dios, y el desvelamiento («*dévoilement*»), que designa una nueva manera de hablar de Dios nacida de Jesucristo. Moingt indica que la muerte de Dios, si se comprende bien, no es una mala noticia. «El cristiano puede dejar de llorar a su Dios y quitarse el luto: no es el Dios de la fe cristiana el que ha muerto, no es más que su reflejo, un ídolo que producía la impresión de estar sin vida sin estarlo de verdad»¹⁵⁶. Lo que ha caído son los ropajes con que habíamos revestido al Dios de Jesús, con los que habíamos «velado» su verdadero rostro. Llega ahora el momento de «des-velar» ese Rostro (recordemos el juego de palabras entre «*deuil*», luto, y «*dévoilement*», desvelamiento). Hay que cambiar el luto por el traje de fiesta, porque vamos a descubrir al Dios verdadero en la humanidad de Jesús, que es el ser de Dios para nosotros¹⁵⁷.

Se diría que Moingt ha completado un proyecto que De Lubac dejó apuntado: prescindir de los «ropajes» y las «ruinas», para descubrir a Dios en el camino viviente que tiene por nombre Jesucristo. Sin embargo, ambos autores, a pesar de lo mucho que comparten (franceses, jesuitas y expertos en patristica), son muy diferentes. Moingt propone dejar los escombros como testimonio de un pasado que cayó y no ha de levantarse nunca más. Por eso, a Moingt la propuesta de Henri de Lubac le resulta algo anticuada¹⁵⁸.

De Lubac no quiso construir nada nuevo. Resulta irónico que figurara como cabecilla de una supuesta «nueva teología» cuando sólo pretendía limpiar los canales para que el agua de la tradición pudiera llegarnos cristalina¹⁵⁹. Frente a Moingt y quienes muestran la discontinuidad entre la imagen cristiana de Dios y otras propuestas, Henri de Lubac propone fidelidad¹⁶⁰.

Es necesario alegrarse de la muerte de ciertas imágenes de Dios. Incluso de algunas que nacieron bajo el amparo de la fe y se bautizaron con un nombre cristiano. De Lubac lo dice con una fuerza difícilmente imitable: «el mundo del que ellos abominan no tiene a menudo ningún derecho a llamarse cristiano, sino en un sentido completamente sociológico, y el Dios que ellos

¹⁵⁶ MOINGT, J., *Dios que viene al hombre* I, 247.

¹⁵⁷ Cfr. *ibid.*, 248.

¹⁵⁸ Cfr. *ibid.*, 214-216.

¹⁵⁹ Cfr. *Memoria*, 334 y 374. Una de las paradojas lo afirma con claridad: «Para que el río de la tradición llegue hasta nosotros hay que dragar constantemente su lecho», *Paradojas*, 11.

¹⁶⁰ «Mientras Nietzsche es el profeta de la ruptura, Péguy es el profeta de la fidelidad» (*Drama*, 89).

rechazan no es con frecuencia más que la caricatura del que adoramos»¹⁶¹. Enterramos sin miedo estas imágenes, poniendo sobre la tumba este epitafio joánico: «salieron de entre nosotros, pero no eran de los nuestros» (1 Jn 2,19).

Ahora bien. Una cosa es rechazar los ídolos, y otra muy distinta dinamitar los puentes entre la imagen cristiana de Dios y otros discursos. Junto a la paradoja y la contradicción entre los diversos lenguajes sobre Dios, hay un hilo de continuidad que no puede ignorarse¹⁶². Ese hilo es el hombre mismo. O mejor: la imagen de Dios en él. Los ateos del *Drama* luchaban contra Dios para librar al hombre de su prototipo. Al negar a Dios, el hombre queda amenazado de disolución. La propuesta de *Caminos* es recuperar la teología de la imagen de Dios en el hombre, justamente aquello que quisieron negar aquellos ateos. El Dios cuya imagen porta el ser humano no es su competidor, sino Aquel que le hace grande y le permite trascender sus propios límites. De Lubac insinúa, incluso, que los caminos de Dios acaban reduciéndose a uno solo: «el Camino Viviente que tiene por nombre Jesucristo». Pero no ha llegado a desarrollarlo en ninguna de las dos obras que nos han acompañado en este trabajo. Gracias a las investigaciones recientes, sabemos que el cristocentrismo sostiene su teología como una columna vertebral invisible. Por eso, aunque el autor no extraiga esta conclusión, parece lícito postular que Henri de Lubac piensa la imagen de Dios en términos cristológicos: el hombre fue creado como «imagen de la Imagen»¹⁶³.

El hombre había escalado el cielo y descendido al abismo para buscar a Dios. O para huir de Él, poco importa. Y después de recorrer el mundo entero, termina encontrándolo cerca. Dentro de sí mismo. Lo encuentra a la vez como el cercano (hombre como él) y el lejano. Como Dios y como hombre al mismo tiempo. Como paradoja suprema¹⁶⁴. Desde esta clave cristológica, se entienden mejor las bellas palabras que cierran el capítulo introductorio de *Caminos*:

Hombre, comprende tu grandeza confesando tu dependencia. Reflexiona sobre el esplendor que en ti encierras. No ignores la luz que te fue dada, pero no te atribuyas la fuente de esa luz. Aprende a descubrir tu realidad de espejo y de imagen. Y en la medida que le es dado a un mortal, comienza a contemplar Su Rostro recogíendote en ti mismo¹⁶⁵.

¹⁶¹ *Drama*, 68.

¹⁶² Éste es uno de los grandes méritos del excelente libro de FERRARA, R., *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Salamanca: Sígueme, 2005.

¹⁶³ Cfr. PERSIDOK, A., «Primacía del Mediador», 602-603 y 605-608.

¹⁶⁴ Cfr. *Paradojas*, 6.

¹⁶⁵ *Caminos*, 16-17.

Bibliografía

- AMENGUAL, G., «¿Cómo pensar y creer en Dios después de Nietzsche?», en CORDOVILLA, A., SÁNCHEZ CARO, J. M. y DEL CURA ELENA, S. (eds.), *Dios y el hombre en Cristo*, Fs. Olegario González de Cardedal, Salamanca: Sígueme, 2006, 71-93.
- BALTHASAR, H. URS VON, «Henri de Lubac. L'œuvre organique d'une vie», *Nouvelle Revue Théologique* 97 (1975) 897-913 y 98 (1976) 33-59.
- BALTHASAR, H. URS VON, *Teológica 2: Verdad de Dios*, Madrid: Encuentro, 1997.
- BROWN, R., *El evangelio según Juan I: I-XII*, Madrid: Cristiandad, 1999.
- CABADA CASTRO, M., *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, Madrid: BAC, 1999.
- CABADA CASTRO, M., *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, Madrid: BAC, 1975.
- CHANTRAINE, G., «Paradoxe et mystère. Logique théologique chez Henri de Lubac», *Nouvelle Revue Théologique* 115 (1993) 543-559.
- CIOLA, N., «Il contributo di Henri de Lubac alla teologia sistematica», *Lateranum* 61 (1995) 79-106.
- CITRINI, T., «El principio "cristocentrismo" y su operatividad en la teología fundamental», en LATOURELLE, R. y O'COLLINS, G. (eds.), *Problemas y perspectivas de Teología Fundamental*, Salamanca: Sígueme, 1982, 246-271.
- CORDOVILLA, A., «El drama del humanismo ateo o la herejía moderna: Dios y el hombre antagonistas», en TEJERINA ARIAS, G. y HERNÁNDEZ PELUDO, G. (eds.), *Glorificatio Dei, Sanctificatio hominum*, Fs. J. M. de Miguel González, Salamanca: Secretariado Trinitario, 2017, 125-150.
- CORETH, E., *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Salamanca: Sígueme, 2006.
- FERRARA, R., *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Salamanca: Sígueme, 2005.
- FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*, Madrid: Trotta, 1995.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Dios en la ciudad*, Salamanca: Sígueme, 2013.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., «"Dionisio contra el Crucificado". La fe en Cristo después de Nietzsche», *Teología* 80 (2002) 11-52.
- GUIBERT, É., *Le Mystère du Christ d'après Henri de Lubac*, Paris: Cerf, 2006.
- HEIDEGGER, M., «La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"», en IDEM, *Caminos de bosque*, ed. LEYTE, A. y CORTES, H., 2 ed., Madrid: Alianza, 2010, 157-198.

- HERCSIK, D., *Jesus Christus als Mitte der Theologie von Henri de Lubac*, Frankfurt: Knecht, 2001.
- LUBAC, H. DE, *Affrontements Mystiques*, Paris: Éditions du Témoignage Chrétien, 1949 (185-213: «La lumière du Christ»).
- LUBAC, H. DE, *El drama del humanismo ateo*, 4 ed., Madrid: Encuentro, 2012.
- LUBAC, H. DE, *Memoria: Memoria en torno a mis escritos*, Madrid: Encuentro, 2000.
- LUBAC, H. DE, *Paradoxes*, Paris: Cerf, 1999. Traducción parcial: *Paradojas seguidas de Nuevas paradojas*, Madrid: PPC, 1997.
- LUBAC, H. DE, *Por los caminos de Dios*, Madrid: Encuentro, 1993.
- MOINGT, J., *Dios que viene al hombre I: Del duelo al desvelamiento de Dios*, Salamanca: Sígueme, 2007.
- MORALI, I., *La salvezza dei non cristiani. L'influsso di de Lubac sulla dottrina del Vaticano II*, Bologna: EMI, 1999.
- MOREY, M., *El hombre como argumento*, Barcelona: Anthropos, 1987.
- O'SULLIVAN, N., *Christ and Creation. Christology as the key to interpreting the theology of creation in the works of Henri de Lubac*, Bern: Peter Lang, 2009.
- PERSIDOK, A., «Primacía del Mediador. El hombre y Cristo en la teología de Henri de Lubac», *Scripta Theologica* 46 (2016), 581-610.
- PÖGGELER, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid: Alianza, 1986.
- RODRÍGUEZ CARMONA, A., *Hechos de los Apóstoles*, Madrid: BAC, 2015.
- SAVIGNANO, A., «Il rapporto Maréchal-de Lubac», en RUSSO, A. y COFFELE, G. (eds.), *Divinarum rerum notitia. La teologia tra filosofia e storia*, Fs. Walter Kasper, Roma: Studium, 2001, 663-678.