

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año IX

1983

Núm. 17

INDICE

	<u>Pág.</u>
Carlos Elorriaga: La vida cristiana como camino progresivo según Rom 1-8	1
Francisco Gil Hellín: Los "bona matrimonii" en los tratadistas actuales	23
Antonio Mestre: Asensio Sales: la actitud ilustrada de un obispo partidario de la Compañía	61
Jesús Conill Sancho: Metafísica como conocimiento ontológico en Aristóteles	101
Carlos Moya Espí: Clasicismo y romanticismo en el pensamiento del joven Dilthey	119
Teresa Canet Aparisi: Aspectos del pensamiento teológico español del siglo XVI ante la conquista de América	155
Genaro Lamarca Langa: Los campesinos ante la muerte. Valencia 1730-1860 (Un estudio sobre el discurso testamentario)	167
Recensiones	203

FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER, VALENCIA
Sección Diócesis

RECENSIONES

Apócrifos del Antiguo Testamento. Dirigido por A. DÍAZ MACHO, III, Madrid, 1982, ISBN: 84-7057-323-3.

Anunciado desde hace algún tiempo este conjunto o serie de los Apócrifos del A.T. o Seudepígrafos, sale ahora el III tomo de la Colección que comprende 7 títulos: Salmos de Salomón, Odas de Salomón (?), Oración de Manasés, 4 de los Macabeos, Ajicar (?), José y Asenet y los Oráculos Sibílinos.

Como no poseemos aun el primer tomo, con su introducción general a toda esta interesante literatura, nos falta la clave de interpretación de la selección de títulos y orden de los mismos. Esperemos que pronto pueda ver la luz este interesante tomo I de la obra del P. A. Díaz Macho.

Pero ante todo debemos agradecer tanto al P. Díaz Macho como a sus colaboradores y a la Editorial Cristiandad por la empresa de esta traducción, ¡la primera a todos los apócrifos en nuestra lengua! Esta primicia, aunque muy tardía, ya justifica el titánico esfuerzo y todos los que desde hace tantos años anhelábamos esta traducción estamos de enhorabuena.

No olvidemos que la literatura hoy llamada intertestamentaria, para evitar el confusionismo en su catalogación entre las distintas confesiones, constituye un instrumento indispensable para el conocimiento del pensamiento judío en la época inmediatamente anterior o contemporánea de Cristo y los Evangelios tanto en la Patria, o Tierra Santa, como en la Diáspora. Tampoco debemos olvidar el valor de esta literatura, en el orden gramatical, literario, etc.

Concretándonos al III tomo, que ya tenemos en nuestras manos, podemos decir que ofrece una gran unidad de presentación a pesar de la multiplicidad de autores. Introducciones que elucidan los constantes problemas planteados por estos libros, contenido o descripción del libro, autor, fecha, origen, género literario, transmisión o manuscritos, contenido teológico o pensamiento, y una amplia bibliografía, puesta al día, y Texto, con unas notas explicativas o justificativas de la traducción dada según los casos, para facilitar la comprensión del texto.

A. Piñero Sáenz es el autor de la traducción e introducción de los *Salmos de Salomón*. Se inclina, como es lógico, por una datación en conjunto de los SalSI. entre el 69 y el 50 a.C., exceptuando el SalSI. 18 que puede ser un poco más tardío. La compilación del conjunto sería del 50 al 40 a.C. En cuanto al autor piensa que debía ser un jerosolimitano y muy cercano al Templo. La lengua original sería el hebreo, como deja transparentar la traducción griega que ha llegado a nosotros. Notemos en la Bibliografía un lapsus: falta la fecha de Edición de la obra de James H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research*, Missoula, Montana 1976.

Sigue, como la edición crítica de Rahlfs, el texto de Von Gebhardt como es lógico. Su traducción es fluida y las notas, fundamentalmente, son lugares paralelos del A.T. o relacionados con el texto. Llama la atención gratamente, que en el SalSl. 18 traduce por *Ungido* el griego *īristos*, recuperando para el lenguaje religioso este término tan hispano.

La *Oración de Manasés* es traducida y presentada por L. Vegas Montaner. Esta breve plegaria, sólo 15 versículos, según Vegas Montaner sería la obra de un piadoso judío helenístico que utiliza la lengua *koine* con expresiones independientes de la traducción de los LXX. No se pronuncia sobre las más probables hipótesis de datación, que enumera: S. II d.C.; S. I a.C. y S. II a.C. El género literario es el propio de una lamentación individual, como ya indicaba Eissfeld. Sin embargo hay que destacar que la primera parte de la plegaria destaca el poder creador de Dios a diferencia de los Salmos bíblicos de este género literario. Esta diferencia puede explicarse por aplicar a un rey, por consiguiente a todo el pueblo, la oración, o por su composición tardía y en ambientes de la diáspora.

En el texto mantiene como originales los v 7b y 9b basándose en argumentos internos.

M. López Salvá trata en la introducción al *4 Libro de los Macabeos* todos los problemas que plantea esta obra. Explica con claridad los distintos nombres de la obra, el desarrollo de sus ideas, presentación literaria, origen, datación, etc. Presentadas las diversas opiniones no se atreve a definirse sobre la datación exacta, aunque parece inclinarse por la tardía propuesta por A. Dupont-Sommer. Personalmente no comparto su opinión dado que la tranquilidad para el pueblo judío aducida en dichos años no debía ser tanta en vísperas de la sublevación de Barkokeba, ni debemos olvidar la argumentación de E. Bickerman sobre la connotación geográfica de Celesiria, denominación usada en un período de tiempo muy concreto en el S. I d.C., unido a los argumentos sobre la relativa paz anterior a la destrucción del Templo. Respecto al género literario se inclina por el discurso aretológico, edificante, en lugar de la diatriba filosófica, como indicara Grimm, opinión que yo seguí hace años. Ahora estoy de acuerdo con López Salvá. Describe, siguiendo a Dupont-Sommer, las características de su exuberante estilo, creador de palabras compuestas, rico en comparaciones y brillante en sus descripciones, todo muy concorde con el género oratorio.

Resuelve muy rápidamente el problema de la fuente, o fuentes, del libro, problema que hoy está muy agudizado tras el planteamiento de U. Fischer en *Eschatologie und Jenseitserwartung im Hellenistischen Diasporajudentum* (Berlín, 1978).

Respecto a las ideas filosóficas de *4 Mac* propone la hipótesis de una concepción ecléctica sin adscripción a escuela concreta alguna, de acuerdo con las doctrinas usadas por otros escritores judíos de ambientes helenísticos. Opinión que juzgo acertada.

El discutido discurso de la madre a los 7 hijos que forma casi todo el capítulo 18 aparece en su lugar tradicional y en las notas se explican las distintas opiniones sobre su autenticidad y lugar original, si es del propio autor.

En la bibliografía falta, entre otras obras, el interesante libro de U. Breitenstein, *Beobachtungen zu Sprache, Stil und Gedankengut des Vierten Makkabäersbuch*, Basel 1978.

R. Martínez Fernández y A. Piñero publican la introducción y traducción de *José y Asenet*, que datan a principios del S. II d.C.; lo sitúan en Egipto y consideran que el anónimo autor es un judío bilingüe que escribe en "un griego de traducción", que es el que usa en su vida diaria y por ello está cuajado de semitismos. Se trata de una novela apologética-proselitista dirigida por ello tanto a lectores judíos, como egipcios-paganos. En cuanto a su contenido destacan el valor del proselitismo, su pronunciado simbolismo, el rito de iniciación y la defensa de los matrimonios mixtos. Rechazan la interpretación de Philonenko sobre la identificación de Asenet con Nejt, la diosa de Sais, ya que en el simbolismo judío hay base suficiente para interpretar los elementos que forman la base de la interpretación de Philonenko. Es interesante lo referente a Jo y As y el Nuevo Testamento ya que al descubrirse este libro se pensó, por estas relaciones, que era una obra cristiana.

Los *Oráculos Sibílicos* son presentados por E. Suárez de la Torre. Como los distintos libros han tenido su origen independiente los presenta por separado y luego trata de la compilación de todos ellos. Es acertado dar la traducción de todos ellos, aunque como bien indica no todos sean judíos y de la época que nos ocupa. Es partidario de que la mayor parte del III Sib sería del S. II a.C. como indica J. J. Collins. Sitúa el IV hacia el año 80 d.C. y del V en tiempo de Adriano, los 50 primeros vv., y en tiempos de Domiciano el resto. Ambos serían judíos excepto en sus interpolaciones cristianas más tardías. Los demás libros serían más tardíos y muy influidos por el pensamiento cristiano o gnóstico.

Respecto a la bibliografía he de hacer notar que mi edición, bilingüe greco-latina, de Johannes Opsopeus es de 1607.

No aparece claro el texto que traduce entre los distintos códices citados.

Capítulo aparte merecen los dos libros que enumeré antes con un interrogante por no ser de literatura intertestamentaria. Las *Odas de Salomón* son unos himnos cristianos y sería de desear que ya iniciada la publicación de estos Apócrifos del A.T. se publicara una colección de Apócrifos del N.T. Ya que sólo tenemos en español la magnífica traducción de los *Evangelios Apócrifos* de Aurelio de Santos. *El Libro Arameo de Ajicar* debería formar parte de una colección de obras no judías relacionadas con el A.T. desde los más antiguos documentos sumerios y egipcios hasta los persas e hititas. Hoy la EdEjtora Nacional ha iniciado una publicación de algunas de estas obras que habría que completar con toda las que faltan.

Respecto a los Apócrifos del A.T. en el catálogo que anuncia la editorial al final de este tomo noto la falta del 4 de Esdras y los Testamentos y Asunciones. Esperemos que pueda haber más tomos.

VICENTE VILAR HUESO

HIGUERA, G., *Ética fiscal*. BAC, Madrid, 1982, X-181 págs.

El tema de la ética fiscal ha encontrado una buena pluma. Al profesor G. Higuera le adorna una gran capacidad no sólo por su especialidad teológico-moral, sino también por su competente preparación en derecho civil. Al comienzo del

libro, califica la ética tributaria como un tema apasionante. Sea de esto lo que sea, quien conoce al autor sabe que se halla ante un entusiasta del tema tributario. Además considera que el comportamiento tributario de una comunidad política es un buen exponente del nivel de la moralidad pública de la misma.

La finalidad que se propone en este libro es la formación de conciencias personales, capaces de desenvolverse por cuenta propia y con acierto en el complicado sector ético de la moral fiscal. El método para conseguirlo no ha querido que fuese el de la estricta redacción científico-técnica, sino el de la alta vulgarización.

Una densa recapitulación histórica constituye el tema del primer capítulo. En él se ve cómo el cristianismo, echando sus raíces en la Edad Antigua, encauza la afirmación de que el pago de los tributos obliga en conciencia. Esta tesis se mantiene incólume hasta el siglo XIII. La doctrina neotestamentaria y la enseñanza de los Padres de la Iglesia están en la base de esta tradición, que tiende a mantenerse; si bien hay que reconocer que —debido a los abusos de los señores feudales, primero, y a las corrientes de un liberalismo rígido, después— quedó ensombrecida por la introducción y reintroducción de la tesis de las leyes fiscales meramente penales. Al comienzo del segundo tercio del siglo XX, se afianza la tesis de la obligatoriedad en conciencia, la cual es considerada por el autor como un paso irreversible.

Un hecho a constatar es la existencia del fraude fiscal. El profesor Higuera aprovecha la ocasión para recordar que este fallo social no se da sólo en España; también lo padecen las naciones más avanzadas de Occidente; pero los datos que aporta nos cercioran de que en España el fraude es notablemente más voluminoso.

La fundamentación del deber de tributar encuentra su espacio. La reflexión sobre ella no conduce a la obligatoriedad meramente penal, a la que demuestra desprovista de todo respaldo serio, sino a la verdaderamente tradicional obligatoriedad en conciencia.

Por supuesto que para ello la ley tributaria deberá reunir no pocas condiciones, sin olvidar que una ley totalmente justa en esta materia es poco menos que un imposible. Entre las condiciones, sobresale lo que, habiendo estado en un segundo plano, apunta a una redistribución de la renta; meta no lograda en nuestro país, como ocurre también en los demás países, aunque no en todos en la misma proporción. La misma finalidad persigue el carácter progresivo de los tributos, cuya proporción crece a medida que los ingresos son mayores.

Estas bases doctrinales permiten al autor echar una mirada a la reforma fiscal española. No es muy halagador el juicio que le merece. Los calificativos de no progresista, insuficiente, incomprensible e ineficaz, son adjetivos con que la distingue. Junto a estos calificativos, aporta once observaciones, que pueden ayudar a conseguir una legislación fiscal digna de mejores encomios.

Al lado de una exposición exhaustiva sobre la doctrina de la Iglesia en materia tributaria, se pueden encontrar unas observaciones interesantes acerca del motivo de esa tendencia a evadirse de los impuestos, tan extendida dentro y fuera de nuestras fronteras. Una motivación universal y permanente es de carácter psicológico: "La naturaleza humana se pega tenazmente a lo suyo y con dificultad el egoísmo del hombre abrirá la bolsa para pagar".

Manteniéndose en su intención inicial de alta vulgarización, el autor ha conseguido ofrecer orientaciones positivas y claras no sólo para los que hemos de cumplir las leyes, sino también para los que tienen la difícil tarea de legislar en esta materia.

MIGUEL ANTOLÍ

ROIG, Alfonso, *Art viu del nostre temps*. Diputació Provincial, Valencia, 1982, 314 págs.

Hacer un comentario de este libro, compendio vitalísimo de casi todos los escritos del amigo y maestro que es para mí Don Alfonso Roig, es un deber gozoso al que me entrego como una de las tareas más plenas de mi vida.

Vaya por delante, a fuer de sinceridad, que no pueda ocultar mi extrañeza por el empleo de una lejanísima lengua catalana, con muy ligeras variantes valencianas, en cuya ejecución no creo que haya puesto la mano, ni siquiera la original intención, este querido autor a quien conozco desde el día en que nació. Supongo que habrá cedido a una externa invitación (tal vez a falta de otras). Pero vamos al grano, que es el contenido, afortunadamente no alterado (pero sí restringido) por este limitadísimo medio de comunicación que es el catalán.

El libro contiene cincuenta artículos, casi todos ya publicados (en castellano) y recogidos ahora por vez primera como una admirable antología de la larga y fecunda vida de D. Alfonso. En todos ellos trasluce el palpito inquieto, sincero, poético, independiente, sugestivo, crítico, clarísimo y de profundo humanismo que ha ostentado siempre la inmensa personalidad de este sacerdote artista de nombre monárquico y apellidos revolucionarios, que son todo un símbolo. Dentro de la amena variedad de sus sabrosas páginas, que a veces recuerdan a su admirado Eugenio D'Ors, salta a la vista como trama de unidad esta especie de común denominador: se trata de la vida y la obra de un *Apóstol del arte contemporáneo*, o, más precisamente, del arte sacro perseguido y encontrado entre los artistas del siglo xx. El libro es pasional como su autor, pero lúcido y franco al mismo tiempo. Transmite eficazmente el ideal de identidad con la sincera, con la libre creación, con la noble lucha contra la vulgaridad y el mercantilismo de lo academicista y de la impersonal industria imaginera. La palabra "arte vivo" refleja con nitidez el afán del autor, de cuya tenacidad ambiciosa dan idea sus reiteradas peregrinaciones a los nuevos "santuarios" (en sentido literal) de Francia, Suiza, Alemania, Italia, así como la amistosa convivencia con los más grandes artistas de nuestra época (precioso es el artículo dedicado a Rouault).

Ahora bien, no pagaríamos a D. Alfonso con la misma moneda que él ha hecho circular si, desde el respeto y la admiración, no entabláramos con él un sincero diálogo de crítica (por cierto que me consta que él acepta menos la lisonja que el diálogo, porque ha estado siempre al servicio de una escondida Verdad, cuya búsqueda comparte). ¿Se me permite, pues, la crítica? No sin cierto rubor la propongo, sabiendo que toco problemas sutiles por demás.

Digo, pues, que el lector puede sentirse perplejo al comprobar cómo el autor se funda reiterada (aunque implícitamente) en un supuesto discutible: el arte del

pasado está muerto, el arte del siglo xx está vivo. ¡Ojo! Este tal supuesto (dicho por mí con simplicidad sin duda matizable) ya es anacrónico al pasar de los años 50, a cuya década pertenece una buena parte de estos artículos (entonces premonitorios), a los años 80, que han visto el desencanto y el fracaso de gran parte de ese hervor del arte llamado nuevo. ¿Qué se han hecho los *ismos* infinitos? ¿Adónde ha ido a parar el *Pop*, última veleidad abortada tras el cansancio de tanta libertad irracional? ¿Qué ha pasado en la música con el dodecafonismo?

No deja de ser cierto que era más triste, a pesar de todo, la absurda situación de la imaginería y arquitectura religiosas del siglo pasado: beata, monjil, exangüe, impersonal, finolis, neogótica, lourdesiana, promotora de la inconcebible industria de Olot, etcétera. Eso es cierto; pero el libro de D. Alfonso habría podido aclarar si está hablando para los artistas o para el público, porque, según la intención, la cosa cambia completamente.

O sea, a ningún artista satisface, hoy menos que nunca, dedicarse a imitar ni aún a los grandes genios del pasado: o es original o rompe los pinceles, la gubia, el compás, etcétera. Por tanto el artista ha de ser nuevo (pero ¿hay tantos artistas como ellos se creen?). Si el libro está escrito para ellos, lo mejor que tiene es la invitación a la humildad ("de rodillas y en silencio", como dijo Rouault). Pero si está escrito para el público, entonces tiene más inconvenientes. No olvidemos que es al público a quien el arte se dirige, aún con todo el empeño de tener que *educar* previamente a este mismo público receptor. Pero este público resulta que hoy está más educado que el siglo pasado, y no siempre a causa del alimento espiritual de los productos nuevos, sino más bien a expensas del contacto, ahora más directo y más social que nunca, con los genios del pasado. ¿Quién ha dicho que está *muerto* Mozart, cuando hoy se escucha quinientas veces más que en propia vida? ¿Quién ha dicho que han muerto Miguel Ángel, Velázquez, o aun Fidias o Altamira, cuando estamos en la época del turismo, del museo, del concierto, de la perfecta reproducción librea o discográfica, de la restauración de monumentos religiosos y civiles? El arte no muere porque es eterno, y por tanto tampoco es nuevo ni viejo, y aun ni siquiera tiene historia, como bien ha observado con respecto a los poetas Dámaso Alonso. Lo que llamamos "Historia del Arte" es una "presencia acumulada", que invita continuamente a los artistas de cada época a tener que competir ímprobamente, en su oferta al público, con todos los artistas del pasado. ¡Ahí es nada! Los genios que esto consiguen, y a la larga se cuentan con los dedos de una mano, han llegado a ser "clásicos" (y me permito sugerir a D. Alfonso la definición más común y universal que merece la palabra "clásico": aquello que resiste el paso del tiempo). ¿Cuántos clásicos quedarán del siglo xx?

Acepto que es un valor de la cultura la inquietud de libertad que fue despertada, siempre en torno a París, a partir de los impresionistas, pero habrá que conotar que el llamado arte nuevo (denominación nada homogénea) ha nacido con gravísimos inconvenientes que hacen que el público en gran parte lo abandone, a la larga o a la corta. Éstos son, según mi parecer, los tres inconvenientes del arte de nuestro siglo: 1.º Ha perdido la pintura su valor testimonial, documental, de retrato o de paisaje, al ser desplazada por la fotografía y el cine (¿dónde está entonces esa *funcionalidad* pictórica que ha de ser el soporte de su estética?). Entonces resulta que el pintor va a refugiarse en lo subjetivo o en lo abstracto,

pero aquí viene el segundo inconveniente, que además está agravado por la exagerada ansia de libertad que corroe por todas partes el Espíritu del siglo XX. Ese inconveniente 2.º se llama “deshumanización”, o sea pérdida del sentido “natural” de la belleza. La vista del hombre está hecha sobre todo para las formas humanas, hacia las que tiende con innata e inexorable predilección, así como su gusto está hecho para lo dulce, su oído para lo melódico y su olfato para lo aromático. Decir por tanto que se pueda hacer plástica sin formas naturales, música sin melodía ni tonalidad, perfumes pútridos, manjares siempre picantes y amargos, es querer consagrar como norma la excepción, y por tanto pretender un imposible. Todo el mundo aplaude una estridencia de Beethoven, porque es excepcional, porque contrasta, pero nadie soporta la continua estridencia. Puede el dramatismo de un portazo ser poético, a condición de que sea excepcional, pero ese afán de dedicarse, por romper con el pasado, a la estridencia y a la fealdad es ir “contra natura”. Por cierto, D. Alfonso, que hay otros valores aparte de la estética (y todo el mundo los aprueba en el románico, en el “naïf”, en la gracia lastimosa de los niños, que nos hace ser humildes), pero la belleza es un valor supremo y necesario para el alma, y de ningún modo se puede llamar valor a su contrario.

El 3.º inconveniente ya lo hemos mencionado: se trata de la presencia del pasado, que hoy nos envuelve con imperioso dominio. Reconozco que, al tener que vivir en Italia, hubo de sufrir mi sensibilidad una fuerte y definitiva rebaja en el aprecio de lo nuevo (que no ha desaparecido, sin embargo). Ahora bien, yo me atrevo a suplicar a D. Alfonso, gran maestro de artistas, que aconseje a sus amigos y discípulos que en lo nuevo busquen siempre la “armonía” con el pasado glorioso; esa armonía que, a pesar de Pablo VI, no se ha logrado en el recinto del Vaticano.

Es cierto que quedan campos muy abiertos a la nueva creación, si es que los artistas estuvieran dispuestos a olvidar de momento el caballete. Quedan los murales, ya no más barrocos, cuyas inmensas posibilidades estéticas han hecho entrever los grandes maestros mejicanos. Queda la arquitectura, más creativa cuanto más compleja: la urbanización, el empaste de estilos que conviven del pasado, etc. Queda el “ballet”, queda el cine y la foto (o ¿no son arte?, pero ¡qué inmenso medio plástico testimonial!). Todo menos pretender el olvido del Greco tirando huevos a un lienzo o pegando “collages”.

Y volviendo al arte sacro, no se puede menos de aprobar el consejo de que la Iglesia eche mano de los artistas mejores, pero tengo una fortísima duda sobre la supuesta docilidad de Gutiérrez Solana y de Picasso para cumplir tal menester, ya que en él hace falta un mínimo de ética que estaban lejos de alcanzar estos dos genios de la pintura (que no se habrían puesto de rodillas).

Algunas ligeras estridencias me habría gustado ver limadas en el libro, sobre todo porque temo que el lector comprenda menos que yo a D. Alfonso. Por ejemplo, la equívoca preferencia por lo horizontal contra lo vertical en los templos, que aparece en los dos artículos publicados por *Saó*, y su pretendida justificación por el servicio a la comunidad, no deja a salvo la preeminencia del religioso homenaje a Dios, a quien hemos de dar gloria más bien que a nosotros (salmo 113). Igualmente brusca resulta de repente la pregunta: “Però, ¿és que cal seguir construint esglésies?”, que también aparece curiosamente en el primer artículo publicado en *Saó* (p. 122). La adaptación de los medios abiertos, como ocurrió en la

Alameda de Valencia con ocasión de la visita del Papa, o el uso religioso ocasional de salas o edificios profanos, que hoy se abren como flexible posibilidad, puede dar contexto y respuesta menos estridente a dicha pregunta. Me consta que D. Alfonso tiene en cuenta estos criterios.

Digamos en resumen que, a pesar de todo, el libro es delicioso hasta el punto de leerse de una sentada. Ojalá pueda también aparecer en castellano, para que el inmenso público que maneja esta lengua, que es la original de estos escritos, no se vea privado de tenerlos reunidos.

GONZALO GIRONÉS

RUBIO BARRERA, Diego, *Jesucristo el gran desconocido*. ATE, Barcelona, 1978, 302 págs.

Como una especie de cristología de ciencia ficción se presenta este libro, que es uno de los más pintorescos que se han escrito en el mundo. Creo que su comentario dará un cierto regocijo a quien no tenga más interés ni más peligro que el de la mera curiosidad, mientras que al fiel cristiano de a pie podrá servir de advertencia para no dejarse embaucar. Sin embargo, ni uno ni otro es el motivo que me lanza a comentarlo: para hacer gracia, basten los chistes; para precaver a los cristianos contra este libro ya haría falta que fuesen analfabetos, pero el ser analfabeto ya es bastante vacuna contra un libro. Si me tomo la molestia de escribir es porque, a pesar de todo, entre la paja queda algún grano, y hasta el mismo Diablo (y más si es pobre) justifica a un abogado.

Ya la lectura de la cubierta invitó a mi sobrina de 13 años a depositarlo en la papelera, de donde lo he tenido que recoger. Lleva como reclamos estas frases: "¿Sabía usted que Jesús niño escondía sus travésuras a base de milagros?" "¿Sabía usted que Jesús huyó a la India para no casarse?" "¿Sabía que a los 6 años resucitó a un amigo?" "¿Sabía usted que Jesús fue enterrado vivo?"

Pasando la tapa, entramos en el prólogo, escrito por Andreas Faber Kaiser, autor de otro inefable volumen titulado "Cristo vivió y murió en Cachemira", quien por toda recomendación nos asegura que Rubio (¡ahí es nada!) ya es licenciado en teología, o sea: ya no es un paleta indocumentado, como debe ser el caso de Faber.

Pero, a pesar de esta recomendación, las páginas siguientes están llenas, no ya de incoherencias y errores de fondo, sino de inmensas faltas de ortografía y sintaxis (ejemplos: "barba endida", "exhuberante", etc.). Se diría que la estupidez es tanta que exime de malicia, sin embargo se nota en el autor un prejuicio que llega a mostrarse apasionado, aunque ya poco original: prejuicio contra la Iglesia y su dogma, en un afán de redescubrir a Jesús desde un racionalismo ya muy pasado. Esto explica muchas cosas del libro, pero no explica la principal: ¿cómo puede un racionalista ser incongruente?

Porque, en efecto, llama la atención que el autor ponga tantos reparos a la autenticidad, historicidad y veracidad de los textos del Nuevo Testamento, aceptando a pies juntillas los apócrifos hebreos y las leyendas orientales. No tiene empacho en decir que la Biblia no es palabra de Dios ni es infalible, porque se

contradice, ¿quieren la prueba? La frase del evangelio de San Mateo 12,30, "El que no está conmigo está contra mí" se contradice con la de Marcos 9,40, cuando dice: "El que no está contra mí está conmigo". ¿Es eso contradicción? (¡vivir para ver!). Sabemos que ambas frases son consecuentes en la medida en que excluyen término medio.

En su afán racionalista procura el autor explicar los supuestos milagros de Jesús como casos de parapsicología, facilitados por las especiales aptitudes de un yoga (porque dice que Jesús era un yoga). Lo que no explica es cómo todos esos casos rarísimos se dieran con tanta frecuencia y normalidad en Jesús, cómo lograra hacerlos a propia voluntad, a petición espontánea; cómo se reunían en un solo sujeto facultades variadísimas que nunca concurren ni aún en los más excepcionales casos parapsicológicos. Y sobre todo no explica las resurrecciones o no las quiere explicar, de modo que las tres que narran los evangelios (las de Naím, Jairo y Lázaro) son aparentes, porque no estaban bien muertos los difuntos. (Y curiosamente cae en la incongruencia de aceptar como válida otra resurrección realizada a capricho por Jesús niño, según cuentan los apócrifos).

Capítulo aparte merece, con todo, la cronología, porque no sólo no es descabellada, sino que puede juzgarse como un probable acierto. Es bastante exacta (ya sabemos) la atribución del año 7 antes de nuestra era como fecha del nacimiento de Cristo, por más que el autor no tenga en cuenta el error de Dionisio el Exiguo, como origen de la diferencia del cómputo tradicional. Entre sus razones aporta el dato de la conjunción de los planetas Júpiter y Saturno, que fue visible por tres veces en aquel año, como estrella de los Magos. Igualmente digna de atención es la tesis de que la Pasión de Cristo tuviera lugar en el año 33, cuya Pascua (el 15 de Nisán) también cayó en sábado. Son hermosas las razones que da, como el dato del eclipse (no de sol sino de luna) que tuvo lugar en el inicio del crepúsculo de aquel Viernes Santo del año 33, así como el hecho de que Cristo cumpliera entonces 40 años, que es un número de intensa significación teológica, e incluso pascual. Debo añadir que hará falta, en todo caso, averiguar si esta fecha probable se acomoda mejor a los otros datos seguros de la cronología cristológica, que son estos tres: 1.º, el año 15 de Tiberio, que menciona Lucas 3 como origen de la predicación del Bautista (a poca distancia de la salida de Jesús); 2.º, la edad de treinta años (o algo más) que, según el mismo evangelista, tenía Jesús al salir; y 3.º, las tres pascuas mencionadas por Juan (que quizá pudieron ser cuatro).

En cuanto a la misma Muerte y Resurrección, el autor, según su costumbre, dice cosas tan descabelladas como que Cristo no murió en la Cruz, ni siquiera a consecuencia de la lanzada, que, como buen yoga que era (o faquir), encajó de manera saludable. Esto no merece comentario alguno, pero sí lo merece el argumento deducido del dato de la Sábana Santa de Turín. El autor, bien informado en este caso, muestra su extrañeza ante la negativa dada por el Vaticano, en tiempos de Juan XXIII, a un instituto de Stuttgart que solicitaba la apertura del precinto que guarda la sábana, alegando bonitamente poseer razones científicas que demostraban que el cristianismo ha estado siempre en el error (!). Bueno, parece ser que la conclusión a que ha llegado alguno de estos institutos sindonológicos, y que ha hecho tambalear la fe en la sábana (no en Cristo) de un jesuita de Murcia, consiste en que la pigmentación de tal sábana no puede provenir, al parecer, más que de sangre fluuyente, lo que confirma a nuestro autor

en su creencia de que Jesús fue enterrado vivo (y sangrante), de modo que, cuando le pasó la catalepsia, se levantó y se fue, como ya tenía previsto. (*Risum teneatis, amici?*). Aparte bromas, y si es cierto el hecho que han concluido estos señores científicos, creo que de ahí no se deduce tal cosa, porque son posibles otras conclusiones, como éstas: 1.^a, que la sábana no se refiera a Cristo (la excluye el P. Loring); 2.^a, que la pigmentación, a pesar de todo, esté producida por coágulos de la sangre en la epidermis del difunto; 3.^a, que la sangre empezara a fluir en un momento dado, produciendo a la vez la supuesta pigmentación y la recirculación interior del organismo. Ahora bien, esta tercera posibilidad, en la que nadie (que yo sepa) ha reparado, resulta la más preciosa, porque equivaldría a un testimonio de la Resurrección (¡dichosa prueba científica la publicada en Zürich en el año 76, si nos permite llegar a la conclusión opuesta!). O sea: vinieron a decir que un difunto no podía sangrar como Cristo lo hizo sobre el sudario; bien: de aquí no se deduce que hubiera sido enterrado vivo (lo que sabemos que es falso), sino que en algún momento no estuvo muerto dentro del sudario, y ese fue el momento de la pigmentación. (¿No es esto precioso?) Las pruebas concluyen a favor de la Resurrección, porque además hay otro dato que los cristólogos no acostumbran a observar, y es que no sólo resucita el cuerpo numéricamente idéntico (el del sepulcro), sino además con su *sangre*, no sin ella. Y no porque Dios no pueda suplirla, sino porque la sangre está *consagrada* por su efusión sacrificial, y esta consagración la diviniza como realidad permanente en el estado glorioso, es decir resucitado, de Cristo. Sin admitir que la sangre pase también a la resurrección caería por el suelo el fundamento dogmático de la Eucaristía. Pero, si esto es verdad, entonces claro está que fluyó, pero no por no haber muerto, sino por estar resucitando. ¡Precioso argumento *ad hominem!*

El resto del libro no merece tampoco atención más que por pura curiosidad (es el caso de la partenogénesis o más bien fecundación cósmica, por la cual nació Cristo, como puro hombre, según el autor). Sin embargo, conviene decir algo de las peregrinas leyendas de Cachemira, porque sin duda son leyendas que no resisten la crítica histórica. Ahora bien, si tales leyendas existen, es decir si de tan lejanos países se han visto los pueblos en la necesidad espiritual de importar un personaje de otras tierras y culturas, haciéndole protagonizar notables aventuras entre ellos, ¿no es esto indicio de que algo les dice Jesucristo? Algo tendrá de universal cuando se lo han querido apropiar gentes lejanas, por otra parte ricas en maestros y fundadores de religiones.

Claro que todo esto se explicaría mejor desde arriba: desde Dios que lo ha enviado de su mismo seno. Es lo que falta en el libro.

GONZALO GIRONÉS GUILLEM

WELTE, Bernhard, *Filosofía de la Religión*, Editorial Herder, Barcelona, 1982, 282 págs.

El libro que presentamos es el resultado de la reelaboración por parte del autor de las lecciones que sobre filosofía de la religión impartió en los años 1962 a 1973. Algunas de las partes de este libro habían sido tratadas con mayor extensión en

artículos o trabajos monográficos publicados anteriormente. El interés de la *Filosofía de la Religión* de Bernhard Welte radica, pues, en la síntesis que el autor hace de su propio pensamiento.

El capítulo primero, titulado "Cuestiones introductorias", trata sobre el sentido del pensamiento filosófico en general y sobre el sentido de la filosofía de la religión en particular, entendida como el pensar filosófico que aborda racionalmente la pregunta: ¿qué es en esencia la religión? Por su estructura, esta cuestión es una pregunta filosófica, si bien el objeto que indaga es precisamente lo otro de la filosofía.

Antes de pasar a exponer sus reflexiones sobre el auténtico ser y la esencia de la religión, el autor quiere justificar la validez del discurso filosófico sobre la misma, frente a ciertas formulaciones filosóficas que han pasado a formar parte para muchos de la concepción moderna del mundo. Se refiere en primer lugar a los pensamientos filosóficos contemporáneos que se orientan hacia las ciencias empíricas. Se incluye aquí todo lo que puede llamarse neopositivismo y también buena parte de la lingüística filosófica y del racionalismo crítico. El otro grupo de pensamiento filosófico importante se refiere a la crítica de la sociedad, destacando sobre todo la llamada "escuela de Francfort". Frente a unos y otros, Welte se esfuerza en demostrar a lo largo de su libro que existen otras dimensiones de la realidad que las elegidas por ambos grupos como punto de partida de sus reflexiones filosóficas y que, por lo tanto, no se hace imposible la religión y la filosofía de la religión.

En el capítulo segundo, titulado "Dios como principio de la Religión", el más extenso de la obra, el autor trata de esbozar caminos por los que podamos encontrar a Dios y mostrar el derecho de la fe en Él.

El primer camino parte de tres hechos fundamentales, que no pueden negarse fundadamente, para ulteriormente reflexionar sobre la conexión lógica que tienen esos tres hechos, de tal manera que ese nexa pueda aceptarse racionalmente.

El primer hecho es que "estamos ahí, en nuestro mundo", poniendo entre paréntesis todas las interpretaciones de esta experiencia primordial. El segundo hecho se expresa en frases como "no hemos estado siempre aquí, y no estaremos siempre aquí"; es la experiencia de la no existencia o "nada", entendida como negación determinada de la existencia humana individual y supraindividual. Esta "nada", comprendida en esta primera vía principalmente como un ya no existir en el futuro, puede entenderse o bien como experiencia de una mera y pura nada (nichtiges Nichts) o bien como la experiencia de un encubrimiento absoluto, lo enteramente oculto para mí. El tercer hecho, aunque no se mueva en la línea de los argumentos irrefutables, es que, en el fondo y en la raíz de la existencia humana, existe un postulado de sentido, presupuesto como algo dado siempre que actuamos. Él impulsa todos los esfuerzos humanos, sociales y culturales, pero los rebasa en tanto que va más allá de ellos, exigiendo un sentido que abarque el todo. El postulado total de sentido es, así, el presupuesto y el principio de toda vida. Relacionando estos tres hechos, constatamos que la "nada", entendida como "nada nula", destruye todo sentido, mientras que una existencia humana con sentido sólo es posible si la "nada" es, más bien, un ocultamiento, o una presencia escondida de un poder infinito, que confiere a todo un valor y un sentido. Así, la fe en este

“poder misterioso” descansa sobre intuiciones reales que, aunque no fuerzan a nadie, pueden fundarla racionalmente.

El segundo camino para encontrar a Dios parte de la consideración de la “nada” que se halla detrás de nosotros. Dejando de lado la pregunta de si el proceso cósmico ha tenido ya una duración infinita o ha comenzado a partir de un tiempo finito, el mundo no puede aceptarse simplemente como un hecho bruto: es preciso preguntar por su fundamento radical. La pregunta se dirige al hecho fundamental de que existe algo en general y no la pura nada y busca, más allá de todo ente, el fundamento del ser de todo ente. Así, o aceptamos que todo lo que existe se muestra, en último término, como carente de fundamentación, o bien vislumbramos, en el más allá de todo ente de que tenemos experiencia, el misterio sin fondo que soporta todo ser, su porqué oculto y su fundamento incondicional. Aquello que otorgaba sentido último a todo lo que existe, otorga también a todo el primer fundamento de su ser.

En apartados posteriores sigue estudiando el autor el carácter personal del misterio absoluto, su “divinidad” y la posibilidad de que lo infinito pueda mostrarse en el contexto de la finitud de nuestras experiencias humanas, adquiriendo contorno y “rostro” para los hombres, aunque conservando su trascendencia. En este proceso epifánico, la divinidad aparecerá pronto revestida de representaciones humanas y de representaciones peculiares de cada grupo humano. Así, habrá varias formas y símbolos en los que Dios puede mostrarse al hombre.

Termina este capítulo con unas consideraciones en torno al problema del ateísmo. Las reflexiones que ha expuesto anteriormente son ciertamente serias, pero no son irrefutables, es decir, no gozan de una evidencia para todos. Dejan a la libertad del hombre espacio para decidirse. Apelan a su libertad, de modo que ésta pueda adherirse libremente, si bien con fundamentos racionales; pero también puede rechazar la adhesión. De esta forma se explica el agnosticismo y las distintas formas de ateísmo que se dan en nuestros días.

En el capítulo tercero y último del libro, titulado “El hombre como realizador de la religión”, estudia al hombre religioso y sus formas de conducta. La idea de Dios es el presupuesto decisivo y el fundamento de la religión, pero la fe y la oración humanas, el culto y los espacios y tiempos sagrados son las formas en las que se expresa la religión. Son formas de conducta humana que resultan de formas diversas de la idea de Dios y de la manera como Dios se muestra al hombre y se relaciona con él.

Termina la obra con un apartado dedicado al “abuso de la religión”, es decir, cuando aquélla se desvía de su esencia o la pierde, pero se mantienen las formas religiosas. Tal es el caso de las manifestaciones ritualistas desprovistas de una interioridad creyente, la instrumentalización de la religión, convertida en ideología, para conseguir un aumento de poder temporal y el fanatismo religioso, en donde el hombre pretenderá hablar y actuar en nombre de Dios y dar una forma religiosa a su voluntad humana partidista.

En resumen, la *Filosofía de la Religión* de Bernhard Welte constituye un manual muy completo y riguroso, en donde, con un lenguaje atento a las corrientes contemporáneas de pensamiento, se exponen los grandes temas clásicos de la Teodicea y los modernos análisis de la filosofía de la religión, reelaborados y enri-

quecidos por las agudas reflexiones del autor, maduradas en sus largos años de experiencia docente. La figura cimera de Bernhard Welte presenta, pues, en esta obra el resultado de su larga producción intelectual. De ahí su gran importancia para los estudiosos de estos temas y para todo aquel que busca un planteamiento crítico de lo religioso.

ESTEBAN ESCUDERO