

Geo WIDENGREN, *Fenomenología de la religión*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1976, 628 pp., 22 × 14.

La historia de las religiones tuvo la desgracia de gestarse y nacer en el seno del racionalismo y del evolucionismo pleno. Ese hecho afecta, con influjo de taras hereditarias, a casi todos los estudios de historia de las religiones y de las ciencias tanto afines como derivadas. Y esto tiene lugar no sólo por su influjo directo sino también por el indirecto, resultado de la reacción de ordinario pendular, p. ej. el irracionalismo o arracionalismo religioso contra el racionalismo inicial.

El evolucionismo pleno es una hipótesis que fue trasladada al ámbito de las ciencias del espíritu desde el estrato de las ciencias naturales al que fue aplicada en primer lugar por Darwin (a. 1859). Puede afirmarse que todos los estudios de la ciencia e historia de las religiones, elaborados en la segunda mitad del s. XIX y en la primera del XX, se estructuran conforme a un esquema evolucionista, cuya dirección puede ser progresiva o regresiva. El evolucionismo progresivo, o simplemente evolucionismo, y sus defensores, p. ej. H. Spencer, E. B. Tylor, J. G. Frazer, pretenden encajar *a priori* la religión dentro de un esquema de progreso hacia lo más perfecto partiendo de lo más rudimentario. Al revés, por reacción, los defensores del evolucionismo regresivo, p. ej. H. Lang, Fr. Gräbner, W. Schmidt, destacan el proceso de degeneración o retroceso desde lo más perfecto, el monoteísmo primitivo, óptimo vino religioso, hacia su avinagramiento, es decir hacia el politeísmo, manismo, animismo, etc. Unos y otros consideran la religión como un organismo sometido, casi por necesidad biológico-vital, a un proceso redu-

cible a leyes o principios férreos. Además los propugnadores del evolucionismo progresivo parten de dos presupuestos: conciben a la religión como una manifestación exclusivamente natural de la actividad humana, aparecida en un período de la evolución e historia humana, y acepta la interpretación "positivista", comtiana de la historia; de ahí su obsesión por precisar los orígenes de todo hecho religioso.

Los estudios de fenomenología de la religión, y el mismo método fenomenológico, se han visto afectados también por secuelas del planteamiento evolucionista progresivo que acabo de describir. Su representante principal G. van del Leeuw (1864-1950), quien en parte sigue a sus maestros A. Bertholet y N. Söderblom, adolece de una cierta orientación sociologista y de evidente apriorismo evolucionista que le lleva a reducir todos los fenómenos religiosos a tres formas fundamentales: dinamismo o magia, animismo y deísmo. De ahí también la prevalencia, por no decir exclusivismo, de los datos tomados de las religiones de los pueblos impropriamente denominados "primitivos" de nuestro tiempo y su intento de basarse en ellos con el fin de presentar a la religión como una relación del hombre con una potencia no siempre personal, que sólo con el tiempo habría sido concebida como Dios.

De este entramado y contexto emerge la figura de Geo Widengren, profesor de Historia y Psicología de las Religiones en la universidad de Uppsala, presidente de la Asociación Internacional para el estudio de la historia de las religiones desde el a. 1961 hasta nuestros días y miembro del *World Council for Jewish Studies*. Su planteamiento se despega, aunque en ocasiones sólo en parte de los precedentemente citados: de ahí los aciertos más destacados de su obra, concretamente de la ahora recensionada. Aunque conoce los datos procedentes de los pueblos "primitivos" o "sin escritura" de nuestro tiempo y a ellos hace referencia, Widengren concede especial atención a los provenientes de las antiguas religiones semitas e indo-iránicas sin olvidarse de las grandes religiones actuales: el budismo, el islamismo y el cristianismo, de las cuales han prescindido los anteriores fenomenólogos de la religión. Además no sólo critica los prejuicios aprioristas de la corriente evolucionista, sino que de ordinario se opone a ellos con vigor. "En contraposición con estas teorías de la religión (evolucionismo progresivo de Frazer, Tylor, Marett, etc.), los estudios históricos más recientes recalcan fuertemente que la religión no es algo explicable evolutivamente, sino un hecho dado que se basa en una cierta actitud respecto de la existencia, a saber, la dependencia de un poder

que es dueño del destino humano. En nuestro intento de definir la religión hemos recalcado ya que lo característico de la religión no es la fe en cualesquiera fenómenos colmados de poder o la veneración de los espíritus, sino, en primer término, la fe en Dios" (p. 15). Repite una y otra vez esta idea y afirmación de que "la fe en Dios constituye la esencia íntima de la religión" (págs. 2, 3 y ss.).

De todas formas a pesar de lo meritorio de este paso adelante, nos parece que no consigue liberarse del todo de los resabios evolucionistas. Pues, según él, del hecho incontrovertible de la fe en un ser supremo se habrían originado después el panteísmo, el politeísmo y el monoteísmo (págs. 83-116). De ahí que sostenga que en los orígenes de la religión "no nos es lícito hablar del monoteísmo en el estricto sentido de la palabra" (p. 114). Se halla ciertamente "la fe en un dios supremo", pero "es imposible emitir un juicio general sobre si la fe en un dios supremo es o no monoteísta" (p. 115). No entiendo qué le mueve a seguir en este punto a R. Pettazzoni en vez de a W. Schmidt. Y, por descontado, no veo por qué "el *verdadero* (cursiva en el original) monoteísmo presupone un politeísmo, del cual uno se distancia", según afirma en consonancia con Pettazzoni. Menos aún comprendo la pregunta de Widengren: "¿En qué medida hay que considerar, por ejemplo al cristianismo o a la Shia (islamismo) como religiones monoteístas desde un punto de vista meramente fenomenológico?", ni su interpretación de 1 Cor 8, 5, ni, evidentemente su extraña afirmación según la cual "Lo difícil que para el cristianismo popular resulta aceptar un monoteísmo estricto se desprende de la equiparación del Espíritu Santo con la Virgen María" (nota 132, pág. 115). Semejante afirmación, inexplicable en un científico, sólo se explica por el desconocimiento del dogma y de la piedad católicos, frecuente por desgracia en diversos ambientes académicos. Limitémonos a señalar que ni el culto mariano, ni la veneración de los santos, puede aducirse seriamente como prueba de una supuesta problematicidad del cristianismo como monoteísmo verdadero y estricto. No hace falta recordar el dogma católico que enseña que el Espíritu Santo con el Padre y el Hijo son tres personas divinas, pero un sólo Dios; y que ese monoteísmo trinitario, específico del cristianismo, que lo diferencia del monoteísmo judío y del islámico, implica sostener una diferencia radical entre Dios Uno y Trino y los seres creados, que pueden ser superiores al hombre (ángeles, demonios), pero que son creaturas de Dios, de ninguna manera dioses. Análogamente la figura excelsa de la Virgen María, es crea-

tura de Dios y mujer en el sentido pleno de la palabra, aunque Madre de Dios Hijo en cuanto hombre.

Por mi parte, creo que hay que dar un paso más, que el dado por Widengren a fin de superar cualquier prejuicio derivado del evolucionismo. Racionalmente estoy convencido de que no se puede hablar de evolucionismo ni progresivo ni regresivo en los estadios iniciales de la humanidad, o sea, desde el instante que los restos conservados permiten sacar conclusiones con respaldo documental, a saber, desde el arte rupestre, tanto parietal como mobiliario, del paleolítico superior o reciente, ya que respecto a los milenios anteriores nada puede afirmarse científicamente. Desde que existe el hombre, o sea, un ser racional, éste ha sido capaz de ascender por medio de la razón hasta el conocimiento de Dios. El arte rupestre así lo muestra, aunque la fe en un Dios, teriomórficamente figurado, coexistiera con degradaciones como el animismo, la magia, etc. El monoteísmo inicial semeja ser como una luz que irradia su claridad cada vez con alcance mayor, si bien aparece envuelta por una espesa capa de degeneraciones: supersticiones, magia, animismo, totemismo, fetichismo, manismo, etc. Ni la idea de Dios surge sólo en etapas ulteriores, ni las tinieblas circundantes desaparecen de modo uniforme como sostienen los defensores del evolucionismo progresivo y del regresivo. Pero no es este el momento de hacer una exposición pormenorizada ni razonada de este tema, ya apuntado en mi obra *El enigma del hombre. De la antropología a la religión*, EUNSA, Pamplona 1978 y, con mayor amplitud, en *Constantes religiosas europeas y sotoscuevenses*, Facultad de Teología, Burgos 1973. Pasemos pues adelante.

La moderna fenomenología religiosa pretende descubrir lo que podríamos llamar "el alma", es decir, la conciencia religiosa analizando las religiones o, más en concreto, las exteriorizaciones personales y cósmicas: ritos, creencias, monumentos literarios o arqueológicos, etc. Para ello estudia el hecho religioso en todos sus aspectos a través de todas sus posibles manifestaciones a lo largo de la historia y se esfuerza por interpretarlo desde él mismo, desde su especificidad, sin reducirlo a otro diverso tipo de fenómenos, aunque no olvida sus conexiones reales o posibles con hechos similares en las diferentes religiones. Este es el método de Widengren. En la obra que analizamos se palpa un cierto vacío producido por no tocar el estadio verdaderamente inicial de la humanidad (el paleolítico), pero ha sido un acierto del Autor contemplar los hechos religiosos en todos los otros momentos históricos según ya decíamos más arriba, al señalar que

no se limita a los pueblos "sin escritura", sino que considera otras muchas religiones, pueblos y culturas. Más aún, toca casi todos los innumerables elementos constitutivos del complejo fenómeno religioso: religión, sacralidad, fe en Dios supremo, los seres malignos, magia, tabú, mitos, ritos, sacrificios, penitencia, oración, sacerdocio, ascética, lugares y tiempos sagrados, individuo y grupo religioso, palabra y escritura sagrada. Basta leer el índice general para convencerse de ello, pues en la enumeración anterior casi no he hecho sino enunciar la temática de los distintos capítulos. El Autor presta atención a la historia de los datos, propio del historiador de las religiones, al mismo tiempo que se esfuerza por estructurarlos sistemáticamente, aspecto más propio del fenomenólogo de la religión.

Dada la variedad y complejidad de los temas abordados en esta obra por una parte, y, por otra, su extensión, resulta lógica y obvia la observación del Autor: "No consideramos necesario exponer la fenomenología de la religión de manera que para cada fenómeno se dé una base histórica lo más completa posible, estudiando el fenómeno en cuestión en el mayor número posible de religiones y deduciendo el resultado del material reunido" (p: 1). Si alguien se atreve a exponer los temas mencionados sin esta restricción, necesitaría, para cada uno, más de un volumen y mayor número de páginas que el presente. No obstante, en algunos puntos como el del monoteísmo inicial y del cristianismo en cuanto religión monoteísta es de lamentar la ausencia de esa "base histórica". En otros puntos, por ejemplo el sacrificio eucarístico y su enmarcamiento en el "sacrificio como comunión" (pág: 278-99) se hecha de menos un estudio de la doctrina de la Escritura y de la Tradición y del Magisterio de la Iglesia que le hubiera permitido conocer mejor la doctrina católica, evitando los defectos en que incurre al basarse en textos aislados y en fuentes de otro tipo. Carece también de fundamento la conexión que establece, o al menos supone, entre el culto pagano de los héroes y el culto cristiano de los santos, mártires o no (págs. 385-91), y de hecho él mismo con palabras de Th. Klauser, advierte que "no parece haber existido en todas partes ni desde el principio" (nota 106, pág. 386). En fin, el capítulo XIV sobre "El espíritu y alma" resulta una mezcla heterogénea y confusa de elementos entresacados de diferentes religiones, porque no precisa la distinción entre las concepciones dual, pluralista, tricotómica, dualista y monista del hombre. De ahí que sea sumamente incompleta la visión que ofrece en el capítulo siguiente acerca de las creencias escatológicas

(págs. 405-19), que además, aparece desconectado del capítulo anterior, cuando en realidad las creencias en la supervivencia del hombre o de algo humano tras la muerte dependen en gran manera del concepto antropológico que se profese: Puede confrontarse estos dos capítulos con la exposición que hago en mi obra *Antropologías y teología*, EUNSA, Pamplona 1976, 83-164, 227-300, 371-478:

Pero estas y otras sombras, aunque entenebrecen las luces, muy meritorias en no pocos aspectos, de este libro, no las apagan. Su lectura puede resultar muy útil para personas de sólida formación intelectual, que se interesen por el fenómeno religioso y por sus manifestaciones históricas, o sea, por el hombre que siempre ha sido, es y será animal, no sólo racional sino religioso.

MANUEL GUERRA

José Luis ILLANES, *Sobre el saber teológico*. Madrid, Ed. Rialp ("Naturaleza e historia", n. 40), 1978, 288 pp., 12 × 19.

"Los ensayos que integran este libro —dice el autor en el prólogo— giran precisamente en torno a la determinación del ser y de la estructura de la teología" (p. 12). Efectivamente, esta nueva obra del Prof. Illanes contiene una seria contribución a una de las más apremiantes cuestiones de este tiempo de crisis: centrar la naturaleza y el sentido de la específica aportación a la vida de la Iglesia que es propia del oficio del teólogo. La lectura del libro pone a la luz la línea vertebral de todo el discurso, que manifiesta un raro equilibrio de pensamiento: el autor subraya una vez y otra cómo la teología —desde la época de los Padres a las más auténticas manifestaciones contemporáneas— incluye en su hacerse —y por tanto en la subjetividad del teólogo— "un afán, un deseo, un amor que afecta y conmueve a la entera persona"; pero, a su vez, "no podemos desconocer sus dimensiones científicas, lógicas, estructurales" (p. 11). Estos dos momentos, que podríamos calificar de existencial y científico del saber teológico, son los que van apareciendo de continuo en los diagnósticos y en la perspectiva del autor, en síntesis armoniosa. Ni el existencialismo, que abdica en última instancia de la insoslayable objetividad de la verdad revelada para quedarse en un compromiso sin objeto, ni el intelectualismo, que en realidad hace depender la inteligencia de la fe de la proyección sobre ella de una determinada instancia filosófica, pueden fundamentar