

CULTO

- I. Sagrada Escritura
- II. Historia de la teología
- III. Elaboración sistemática

I. Sagrada Escritura

1. *Terminología cultural.* El NT emplea más de treinta términos diferentes para expresar determinados actos de culto, pero se echa de menos un concepto universal que abarque las denominaciones particulares. Lo mismo sucede en el AT. Las expresiones en cuestión procedentes del helenismo, y sobre todo de la versión de los LXX, se refieren en su sentido primigenio únicamente a los cultos paganos o judíos, o bien (como tiene lugar con frecuencia en el helenismo y en los LXX) encerraban casi exclusivamente un sentido ético o religioso general.

a) Los términos εὐλάβεια y δεισιδαιμονία designan preferentemente la *disposición interior*, que conduce a los actos de culto. (Pondremos entre paréntesis la traducción de la *Vulgata*, que ha de ser tenida en cuenta dado su influjo en la historia y evolución de los conceptos). Εὐλάβεια (= temor religioso; en el helenismo y en el griego moderno = piedad) se refiere a Cristo en Heb 5,7 (*reverentia*), y a los cristianos en Heb 12,28 (*metus*); de igual manera el adjetivo εὐλαβής, Hch 8,2 (*timoratus*). Como adjetivo (Lc 2,25: *timoratus*; Hch 2,5: *religiosus*; 22,12: *secundum legem*) y como verbo (Heb 11,7: *metuens*) sólo es utilizado cuando se habla de los judíos. Δεισιδαιμονία (Hch 25,19: *superstitio*) y δεισιδαίμων (Hch 17,22: *superstitiosus*) son empleados por Pablo refiriéndose a los gentiles.

b) Los términos εὐσέβεια y θεοσέβεια aluden a la *disposición interior* o a los *actos de culto*. Εὐσέβεια (= devoción, comportamiento piadoso; en sentido objetivo también = religión), σέβομαι, σεβάζομαι, εὐσεβέω (*colo*), εὐσεβής son utilizados cuando se habla de los judíos (Mt 15,9; Mc 7,7; cf. Is 29,13; Hch 13,50) y de los gentiles (Hch 17,23; 19,27; Rom 1,25), y sobre todo de los «temerosos de Dios», que toman parte en el culto judío (Hch 10,2.7; 13,43; 16,14; 17,4.17; 18,7.13). En Hch 10,2.7 es utilizado el adjetivo; en los demás casos, los verbos. Se emplea el adjetivo hablando de los cristianos en 2 Pe 2,9 (*pius*); y referido a ellos solamente el adverbio en 2 Tim 3,12; Tit 2,12 (*pie*). El sustantivo (*pietas*) es empleado únicamente para significar una actitud religiosa cristiana, no solamente cultural (Hch 3,12; 1 Tim 2,2; 4,7.8; 6,5.6.11; 2 Tim 3,5; Tit 1,1; 2 Pe 1,3.6.7; 3,11), o bien en sentido objetivo para aludir a la religión cristiana (1 Tim 3,16; 6,3). Θεοσέβεια significa en el griego extrabíblico más frecuentemente las prácticas religiosas como actitud interior. En los LXX, la mayor parte de las veces significa temor de Dios y tiene un fuerte colorido ético (*timor Dei*: por ejemplo, Gn 20,11; Job 28,28; solamente Bar 5,4, *pietas*), de igual manera en 1 Tim 2,10 (*pietas*), y θεοσεβής (*Dei cultor*) en Jn 9,31.

c) Los términos *θρησκεία*, *θεραπεία*, *λατρεία*, *δουλεία*, *διακονία*, *λειτουργία* significan *preferentemente* actos de culto.

Pablo utiliza el sustantivo *θρησκεία* (en los LXX = *religio* = culto a Dios) refiriéndose a su pasado como fariseo (Hch 26,5) y al culto gnóstico a los ángeles en Col 2,18 (cf. Col 2,23: *ἔθελοθρησκία*, *superstitio*). Sant 1, 26s lo aplica a los cristianos en un sentido ético (*religio*, *θρησκός*, *religiosus*).

Del término helenístico *θεραπεία* (= servicio, asistencia, tratamiento médico, esporádicamente en los LXX = culto), sólo el verbo *θεραπεύω* (*colo*) es utilizado en sentido cultural en Hch 17,25: no se sirve a Dios como si él necesitase de algo (cf. Ez 20,11; 1 Re 8,47; Sal 49,9.12; Is 42,5, etc.).

Λατρεία (= servicio, también de carácter cultural), en contraposición a *λειτουργία*, significa casi siempre en los LXX la actitud cultural del *pueblo*; en el NT designa el culto sacrificial del AT (Rom 9,4: *obsequium*; Heb 9,1: *cultura*; 9,6: *sacrificiorum officium*). En sentido traslaticio lo utiliza Jn 16, 2, referido a los no cristianos, y Rom 12,1 (*obsequium*), aplicado a los cristianos. *Εἰδωλολατρία* se emplea generalmente para significar el culto pagano en 1 Pe 4,3 (*cultus*); 1 Cor 10,14 (*cultura*); Gál 5,20 (*servitus*), o la codicia en Col 3,5 (*servitus*). De igual manera se usa *εἰδωλολάτρης* para el culto a los ídolos en 1 Cor 5,10.11; 6,9; Ap 22,15 (*idolis servientes*); 1 Cor 10,7; Ap 21,8 (*idololatriae*); Ef 5,5 (*idolorum servitus*). El verbo *λατρεύω* (*servio*) se refiere a menudo al culto pagano o judío; a la actitud cristiana en general para con Dios (Hch 24,14; 27,23; 2 Tim 1,3; Heb 9, 14; 12,28, y quizá también Flp 3,3), al servicio de Pablo al → evangelio (Rom 1,9) o a la oración cultural ante el trono de Dios (Ap 7,15; 22,3).

Δουλεία, en el griego no bíblico, bajo el influjo de las religiones orientales, es el servicio de carácter religioso y cultural; en los LXX es un término corriente para expresar la unión con Dios. En el NT, «siervo (*servus*) de Dios» (sobre todo en citas del AT) o más corrientemente «siervo de Cristo» es una autodenominación del cristiano. No parece significar en ningún caso actos de culto en sentido estricto.

Διακονία = servicio, en el helenismo —no en los LXX— añade un sentido religioso y cultural. En el NT, tanto el sustantivo (*ministerium*, raras veces [*ad-*]ministratio, *obsequii ratio*) como el verbo ([*ad-*]ministro) designan el servicio (también oficial → ministerio, I) en sus diversas modalidades. Ciertamente va dirigido este servicio, en último término, a la gloria de Dios (2 Cor 8,19s; 1 Pe 4,11); pero su significado inmediato no es el de culto, al menos en sentido estricto. Lo mismo hay que decir de *διάκονος* (*minister*) de Dios (Rom 13,4; 2 Cor 6,4; 1 Tes 3,2) y de Cristo (2 Cor 11,23; Col 1,7; 1 Tim 4,6; cf. Jn 12,26; para *λειτουργία* → liturgia).

d) De las denominaciones culturales relativas a actos concretos son, por lo que se refiere a la historia de los conceptos, especialmente importantes los grupos *ἱερός*, *δόξα*, *προσκυνέω*, *τιμή*. El NT retiene el término *ἱερός* y sus derivados para referirse al culto sacrificial judío o pagano. Constituye una excepción el empleo del término *ἀρχιερεύς* (*pontifex*), refiriéndose a Cristo, en la epístola a los Hebreos. *Ἱεράτευμα* (*sacerdotium*) y *ἱερεὺς*

(*sacerdos*) son utilizados en 1 Pe 2,5.9; Ap 1,6; 5,10; 20,6, en la acepción de sacerdocio de los cristianos, no en sentido cultural estricto.

Ya en el AT la expresión «dar gloria a Dios» (Jn 13,16; Sal 28,1s, etc.) significa tanto como reconocer su honor, es decir, su → gloria, que se manifiesta llena de majestad y resplandor. En el NT es δόξα (*gloria, claritas, maiestas, honor*) la gloria de Dios, así como la participación en ella por parte de Cristo, los ángeles (Ap 18,1) y —ya actualmente o bien en la escatología— por parte de los hombres. (Prescindimos aquí de los pasajes en que δόξα se refiere a la grandeza o gloria humanas). Aplicado a los hombres, y a Jesús, δόξαν διδόναι no significa (Hch 12,23; Rom 4,20; Ap 11,23; 14,7; 16,9; 19,7) que se dé a Dios algo de lo que él carece, sino el reconocimiento de la δόξα de Dios de obra (Hch 12,23; Rom 3,7; 1 Cor 10,31; 2 Cor 8,19; referido a Cristo: Jn 7,18; Rom 15,7) y (más corrientemente) de palabra. Δοξάζω (*glorifico, clarifico, magnifico, honorifico*) dice relación en primer lugar al obrar de Dios, que hace partícipe de su δόξα a Cristo (Jn 7,39, etc.; Hch 3,13; 2 Tes 1,10.12; Heb 5,5) y a los hombres (Rom 8,17.30; 1 Cor 12,26; 2 Cor 3,10; 2 Tes 1,10.12). Significa también la acción del hombre (o de Cristo: Jn 15,8; 16,14; 17,1.4; 21,19) por la que alaba a Dios (o a Cristo: Lc 4,15; 2 Tes 1,12) de palabra (dicho de los cristianos: Hch 11,18; 21,20; Rom 15,6; 2 Cor 9,13; Gál 1,24; 2 Tes 3,1; 1 Pe 4,16; Ap 15,4) o de obra (1 Cor 6,20; 1 Pe 4,11).

Τιμή (*honor*) tiene el sentido, en las doxologías de 1 Tim 1,17; 6,16; Ap 4,9.11; 5,12s; 7,12, de tributo de alabanza a Dios. También expresa τιμή el homenaje al hombre (Jn 4,49; Hch 28,10; Rom 12,10; 13,7; 1 Tim 5,17; 6,1; Heb 5,4; 1 Pe 3,7), al cuerpo (1 Cor 12,23; Col 2,23; 1 Tes 4,4) o a las cosas (Rom 9,21; 2 Tim 2,20; Heb 3,3). Τιμάω es empleado en el NT con el significado de «honrar» (*honoro, honorifico*) a Dios (Mt 15,8 y par.; cf. Is 21,13; Jn 5,23; dicho de Cristo: Jn 8,49), a Cristo (Jn 5,23; por parte del Padre: Jn 12,26; 2 Pe 1,17), a los padres (Mt 15,4.6 y par.; 19,19 y par.; cf. Ez 20,12, etc.), a Pablo y a Lucas (Hch 28,10), a las viudas (1 Tim 5,3), a los reyes y a todos los hombres (1 Pe 2,17).

Προσκυνέω, προσκυνητής (la palabra προσκύνησις no aparece en el NT) encierra el sentido de veneración tributada por medio de inclinación, ósculo o postración. En los LXX es referido a Dios o a los ídolos la mayor parte de las veces. En el resto de los casos, a los ángeles o a los hombres, unidos de manera especial a Dios. En el NT, el verbo (*adoro*) dice relación a los ídolos (Hch 7,43; Ap 13,4.8.12.15, etc.), al demonio (Mt 4,9 y par.), a los ángeles (Ap 19,10; 22,8; culto que ellos rechazan), al ángel de la comunidad (Ap 3,9), a Pedro (Hch 10,25; que igualmente rechaza este culto), al señor de la parábola (Mt 18,26) y, según muchos Padres, también a la vara de José (Heb 11,21; cf. Gn 47,31 [LXX]). Se citan con frecuencia actos de adoración a Cristo (Mt 2,2.8.11, etc.; Mc 5,6; 15,19; Lc 24,52; Jn 9,38; Heb 1,6). En la mayoría de los casos se dirige la *proskinesis* a Dios, ya sea por medio de actos exteriores de culto en la tierra (Mt 4,10; Lc 4,8; 1 Cor 14,25; Ap 11,1; 14,7; 15,4), en el cielo (Ap 4,10, etc.), o bien con un sentido general (Jn 4,20-24; 12,20; Hch 8,27; 24,11). Las palabras de

Jesús sobre la *proskínesis* «en espíritu y en verdad» (Jn 4,20-24), a menudo mal interpretadas, como si el Señor rechazase un culto externo, se refieren a la nueva realidad del culto cristiano que ha de tener lugar solamente en Cristo y en el → Espíritu Santo.

2. *Teología del culto.* Del análisis de los términos cultuales usados en sentido general en el NT podemos concluir que apenas existe alguno que sea empleado en relación con el culto cristiano en sentido estricto (aunque éste no sea negado, como lo demuestran las expresiones que se refieren a actos concretos de culto). Por lo general se refieren al culto judío o pagano o bien a un concepto nuevo, más amplio, de culto. El culto cristiano en sentido pleno no hay que concebirlo sin más como una espiritualización (Wenschkewitz) o como una reducción al plano de la ética del culto del AT (tal como sucede en la crítica del culto hecha por los → profetas del AT o en los textos de Qumrán o en Filón y Flavio Josefo), sino como una escatologización, pneumatización (Schürmann) y cristologización (Seidensticker).

Como culto de los «últimos tiempos» es la plenitud del culto antiguo. Encargada de este culto es la → Iglesia, verdadero templo, morada del Espíritu y pueblo de Dios, comunidad santa del culto y sacerdocio real (→ sacerdocio), que ofrece el sacrificio y es sacrificio ella misma. «Sujeto» del culto es, en su más profundo sentido, Cristo, cuyo cuerpo es la Iglesia. Ya en su existencia terrena es Cristo el único templo y Sumo Sacerdote, el único Liturgo y → Mediador, la única Víctima del NT. Una vez glorificado, intercede ante el Padre por su Iglesia. Todo acto cultual cristiano tiene lugar por medio de él y es sostenido y apoyado por su Santo Espíritu (→ Dios, IV; → Jesucristo).

El culto espiritual de la Iglesia, hecho posible de este modo, consta, según Pablo, de actos de amor, de → oraciones, de la donación de la vida entera (hasta su culminación en el martirio), sobre todo en el servicio de la → predicación. Todas estas realidades son un sacrificio espiritual, un servicio de culto, un servicio divino sustentado por el Pneuma. El culto en sentido estricto que se va formando en la primitiva Iglesia a partir de una progresiva liberación de la ley cultual veterotestamentaria, y teniendo en cuenta la unicidad del sacerdocio y del sacrificio de Cristo, lleva el cuño de la presencia de Jesús y de su Espíritu. Esto vale también de la celebración de la palabra, y, sobre todo, del banquete eucarístico en el que es representado el sacrificio cultual de Jesucristo (→ eucaristía). Mas todo ello constituye tan sólo una parte, aunque central, de la vida del cristiano, ya que en realidad toda su existencia tiene carácter cultual. El culto en este sentido pleno encontrará su realización perfecta en el mundo divino venidero. Según la epístola a los Hebreos y el Apocalipsis, el culto celestial del que participa ya el culto terreno (→ reino de Dios) ahora, durante este tiempo de transición, es preludio de la plenitud de aquel mundo venidero.

II. *Historia de la teología*

La tradición ha permanecido fiel a la concepción cultural de toda la conducta cristiana, tal como aparece en el NT. Esta fidelidad a la tradición se extiende en parte al campo de la terminología, aun después de la fijación de los términos realizada por la sistematización teológica. La ambigüedad de las expresiones referentes al culto ha impedido durante largo tiempo una estructuración conceptual de los fenómenos culturales en sentido estricto, de igual manera que dificulta también las investigaciones históricas (que apenas si existen) relativas a la noción de culto.

1. *Conceptos de culto.* a) *Los Padres griegos* emplean, por lo general, la terminología del NT; pero utilizan ya desde el siglo II y cada vez con mayor libertad, términos tales como sacerdote, templo, altar, sacrificio, aplicados al culto visible, dándoles un sentido distinto al que tienen en el NT. Se evita el uso de las palabras δεισιδαιμονία y θεραπεία; θρησκεία aparece raras veces. Los términos εὐλάβεια, εὐσέβεια y θεοσέβεια, así como los adjetivos correspondientes, son utilizados, ya en época temprana, con sentido de tratamiento, salutación y título (como en el griego actual). Προσκύνησις, con el significado a veces de peregrinación; δοξολογία, con el de fórmulas oracionales. Como neologismos son empleados μυστήριον, ἀκολουθία y τελετή, que designan la celebración del culto. Nuevas delimitaciones y definiciones conceptuales aparecen más tarde, en el curso de la controversia, centrada en el culto a las imágenes. No se logró, sin embargo, un concepto global de culto en sentido estricto, al contrario de lo que sucedió en Occidente.

b) En la Iglesia latina, la *Vulgata* utiliza la palabra *cultus* para significar el cultivo de la belleza (Est 2,15; 1 Pe 3,3), el culto veterotestamentario (Nm 3,10; Jdt 5,17) o también el culto idolátrico (1 Pe 4,3). Al término *cultus* hay que añadir el de *cultura*, usado para significar la veneración judía a Dios (Éclo 1,32; Heb 9,1) y la idolatría (1 Cor 10,14). Referidas al culto cristiano en sentido amplio, y a la actitud que le sirve de base, destacan los términos *pietas* y *pius*, y también *servio*, *gloria* (*glorifico*, *magnifico*), *honor* (*honoro*, *honorifico*), *adoro*; raras veces *religio* (*religiosus*, *timoratus*), *metus*, *obsequium*, *sanctifico* y *ministro*. Sólo los verbos *adoro* (en algunos pasajes) y *ministro* (Hch 13,2) pueden referirse al culto terreno en sentido estricto.

c) *Los Padres latinos* utilizan la palabra *cultus* (raras veces *cultura*; más a menudo *cultio*, *colo*, *cultor*, *cultrix*) en sentido profano, que nada tiene que ver con el culto en sentido religioso; esta palabra dice relación, además, al culto pagano y judío, muy pocas veces al culto cristiano interno y externo. Este escaso empleo se registra también en los antiguos textos litúrgicos, incluidos los de la Edad Media (cf. M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au moyen-âge* IV, Roma 1941 [Índice]). Los conceptos referentes a la actitud que sirve de base al culto (*devotio*, *pietas*, *religiositas*, *reverentia*) dicen relación, en ocasiones (más a menudo *religio*), también a los *actos* de

culto. Lo mismo se diga de *honor* y *gloria*. Sin embargo, la mayor parte de las veces el culto es designado con los vocablos *adoratio*, *obsequium*, *observatio*, *observantia*, *servitium*, *servitus*, *veneratio* y con los verbos y adjetivos derivados de estos nombres. A ello hay que añadir los numerosos grupos de palabras que se refieren tanto al aspecto cultural como al aspecto sacramental del servicio divino de la comunidad (→ liturgia). Apenas si existen intentos de definir y diferenciar entre sí estos conceptos, que traducidos del griego conservan, a menudo, su sentido original.

d) *Adoración y veneración*. Agustín ha ejercido en el concepto de culto un influjo que aún perdura hoy día (*Contra Faustum Manichaeum*, 20,21s; cf. 15,9; *Civ. Dei*, 10,1-3; *Ep.*, 102-20; 170,2; 173 A; *De Trin.*, 1,13; *Quaest. in Hept.*, 2,94; *En. Ps.*, 135,3). Después de la preponderancia que había alcanzado el culto, sobre todo el de los mártires, debió de surgir, motivada por razones apologéticas, la tendencia a matizar y delimitar la terminología, distinguiendo entre el culto «debido (*debitus*) a la divinidad» y otros cultos. Según Agustín, el culto a los mártires no es distinto esencialmente del *cultus dilectionis et societatis* referido a hombres santos que aún viven en la tierra; culto que se expresa en un recuerdo (*memoria*) de veneración y en una celebración religiosa (*religiosa solemnitas*). Este culto estimula a la imitación y va unido a una esperanza de intercesión y ayuda. El culto tributado a Dios comprende además la *oblatio sacrificii*, que no es debida «a ningún mártir, a ningún alma santa ni a ningún ángel». A falta de término latino apropiado, habla Agustín de *latria*, que corresponde a Dios en cuanto Dios, y de simple *servitus*, que corresponde a los ángeles y hombres; pero que (de acuerdo con la manera de expresarse de la Sagrada Escritura) se tributa como *dulia* también a Dios, Señor y Creador (*Quaest. in Hept.*).

Los vocablos *latria* (culto tributado a Dios en cuanto Dios) y *dulia* (culto tributado a Dios como creador, y también a los hombres) adquieren posteriormente un nuevo sentido (cf. J. Pascher, *Servitus religiosa seit Augustinus: «Festschrift für E. Eichmann»* [Paderborn 1940] 340s).

Se abandona, al parecer desde Anselmo de Laón († 1117), el concepto de una *dulia* especial tributada a Dios como Señor y Creador, y que aún admiten, en unión del culto latréutico, por ejemplo, Pedro Lombardo (*In Ps.*, 7 y 67: PL 191,111s.615) y Tomás (*S. Th.* III, 25,2). Por desgracia, quedó de este modo el camino libre para fundamentar de manera unilateral el culto de *latria* en la creación por parte de Dios (*Deus primum principium*; → creación), lo cual significa, frente a la concepción agustiniana (culto de *latria* dirigido a Dios en cuanto Dios), un empobrecimiento.

En griego se emplea por vez primera la palabra *latria* como término técnico en relación con la controversia iconoclasta del siglo VIII. El de *dulia* no es utilizado. Los anatemas de Cirilo de Alejandría, que hizo suyos más tarde el Concilio de Efeso del 431 (DS 259), exigen, al igual que el Concilio de Constantinopla II del 555 (DS 431), una «única adoración» del «Logos de Dios encarnado juntamente con su cuerpo propio» (→ encarnación) como consecuencia de la unión hipostática, rechazando, además, la «coadoración»

del Hombre Cristo defendida por los nestorianos. En estas decisiones se emplea aún la palabra adoración (προσκύνησις), que es utilizada, al igual que *adoratio*, frecuentemente para designar un culto no latréutico (por ejemplo, el que se tributa a las reliquias: DS 675; a María: Tomás, *In Sent.* III, 9,1,2); aún hoy día es empleado alguna vez en este sentido (por ejemplo, *adoratio Papae, Crucis*), lo que, a menudo, da ocasión a malentendidos. La distinción que se hace en los idiomas modernos entre «adoración» y «veneración» no se ha impuesto plenamente fuera de algunos casos: lo mismo que *adoratio*, es entendida a veces del culto no latréutico, así se refiere también *veneratio*, con alguna frecuencia, al culto latréutico (cf., por ejemplo, DS 1643, 1656 [Concilio Tridentino]; CIC, c. 1268, § 2).

El Concilio Niceno II (787) adoptó el vocablo λατρεία, siguiendo el ejemplo de Agustín y Juan Damasceno, para distinguir el culto que se ha de tributar «únicamente a la esencia divina», de la «adoración» (προσκύνησις) como «veneración (τιμητική) deosculatoria» dirigida a las imágenes de Cristo y de los Santos (así como al libro de los Evangelios y «demás utensilios» cultuales), distinguiéndose por ello naturalmente de la veneración de los Santos (DS 600).

A consecuencia de la «única adoración» que se ha de tributar al Logos juntamente con su humanidad, tal como lo exigía el Concilio de Constantinopla II (553), la adoración de la humanidad de Cristo tendría también carácter latréutico. La terminología de Agustín, que reservaba el culto de *latria* para Dios (no reconociendo, por tanto, como dirigido a Cristo, en cuanto hombre, el supremo acto latréutico: el sacrificio [cf. *Civ. Dei*, 10,20]), se mantuvo vigente, de manera singular, durante mucho tiempo. Por el contrario, a partir de Pedro Lombardo es designado generalmente como *latria* el culto a la humanidad de Cristo (*in se, non propter se*) a causa de la unión hipostática. Sin embargo, aún hoy día defienden algunos teólogos la licitud de un culto de *hyperdulia* a la humanidad de Cristo, en virtud de sus prerrogativas en cuanto criatura, mientras la mayor parte sostiene ciertamente la legitimidad teórica de tal culto, aunque en la práctica sea injustificado a causa de la inseparabilidad entre la naturaleza humana de Cristo y su persona (cf., por ejemplo, J. Pohle y J. Gummersbach, *Lehrbuch der Dogmatik* II, Paderborn ¹⁰1956, 213s).

A partir de la escolástica, es calificada de ordinario la veneración especial tributada a → María, a causa de su singular relación con Cristo, como *hyperdulia* (antiguamente *dulia maior*) (Tomás, *In Sent.* III, 9,1,2; *S. Th.* III, 25,5; Buenaventura, *In Sent.* III, 9,1,3; CIC, c. 1255).

El vocablo *latria* pasó a ser también en Occidente un término técnico utilizado por el magisterio eclesiástico para definir la adoración debida a Cristo (sin hacer alusión a su naturaleza humana) en el sacramento de la eucaristía (Concilio Tridentino; DS 1643, 1656) y en la defensa del culto al Corazón de Jesús, contra el Sínodo de Pistoia (Pío VI, 1794; cf. DS 2663).

e) *Culto relativo*. El Concilio Niceno II y los defensores del culto a las imágenes habían reservado el culto de *latria* a la adoración de Dios sin imá-

genes. Por el contrario, Tomás de Aquino (desconociendo las actas del Concilio) califica también de latréutico el culto dirigido a las imágenes y a la cruz de Cristo, ya que «el culto que se dirige a la imagen en cuanto imagen se identifica con el que se dirige a la realidad en sí» (*S. Th.* III, 25,3 y 4; *In Sent.* III, 9,1,2.7).

La gran mayoría de los teólogos han seguido a Tomás, pero destacando, por medio del concepto de culto *relativo*, la diferencia entre la veneración a las imágenes y la adoración sin imagen. Durando (*In Sent.* III, 9,2) y Belarmino (*Controv.*) no admiten por razones opuestas un culto latréutico relativo. Durando lo rechaza porque, según él, el culto se dirige solamente a la persona; la imagen es sólo un medio. Belarmino, por su parte, afirma que a las imágenes, reliquias y objetos cultuales les compete un doble culto absoluto: α) en sentido impropio, de honor (no veneración), dirigido a la persona mediatamente como a su fin (pero que en sí nunca puede ser latréutico); β) en sentido estricto (también latréutico), aunque sólo *improprie* en cuanto que el objeto es considerado como representando a la persona, o *per accidens*, en cuanto que el objeto estuvo o está unido a la persona.

2. *Intentos de sistematización.* a) Si prescindimos de algunos intentos aislados por parte de Agustín, fue Juan Damasceno, defensor del culto de las imágenes, el primero que ensayó, entre los años 726 al 730, una sistematización de los fenómenos de culto (*Pro Imag.*, 3,27: PG 94,1348-1360). La προσκύνησις es para él un concepto genérico. La define como signo de la sumisión y de la humildad, del temor (φόβος), del deseo vehemente y de la veneración o reverencia (τιμή; cf. *Pro Imag.*, 1,14: PG 94,1244 B). Distingue también entre simple προσκύνησις y προσκύνησις latréutica, que sólo se tributa a Dios.

La προσκύνησις latréutica incluye como subespecie la προσκύνησις en el sentido de *dulia*; y como cuatro especies ulteriores la προσκύνησις que nace de la admiración por la majestad de Dios y el anhelo vehemente hacia él; la que nace del agradecimiento; la que proviene del reconocimiento de la propia indigencia y de la esperanza en los favores divinos, y, finalmente, la que tiene como origen el dolor y la confesión de los pecados, o los acompañan.

La simple προσκύνησις es tributada ἐκ τιμῆς... διὰ τοῦ κυρίου (*Pro Imag.*, 1,8): α) a la Madre de Dios y a los Santos, a causa de su participación en la naturaleza divina como siervos y amigos de Dios; β) a los ángeles, hombres, lugares y objetos sagrados, que sirven de medios para comunicar la salvación antes y después de Cristo; γ) a los utensilios de culto dedicados a Dios; δ) a las imágenes y símbolos; ε) a las personas unidas a Dios; ζ) a los príncipes terrenales; η) a los señores y bienhechores.

b) El interés sistemático de la → *escolástica* se concentra en los actos latréuticos y en su integración dentro del complejo de las virtudes (Lottin). Bajo el fuerte influjo de Cicerón, que incluía la virtud de los actos de culto, la *religio*, dentro del *ius naturae*, esta virtud es considerada ya antes de Tomás de Aquino —en Pedro Lombardo y sus comentaristas (y sobre todo en

Buenaventura) bajo el nombre de *latria*— como algo debido (*debitus cultus*) en una relación (no especificada) con la → justicia (virtud cardinal, o como Cicerón decía, *ius naturae*). Por lo común, bajo el concepto de *latria* y *religio* se incluyen no sólo los actos de culto, sino también el conjunto de las obligaciones generales para con Dios, y entre ellas expresamente las tres virtudes teologales. Según Buenaventura (*In Sent.* III, 9,2,2s), pertenecen al culto (*latria*) en el más amplio sentido todos los actos de virtud que tienen a Dios como meta; en sentido estricto, los actos de las virtudes teologales, y más estrictamente aún, la *latria*, cuyos actos internos son → virtudes teologales, mientras que los actos externos, que son esencialmente actos de servicio, pertenecen a la justicia como subespecie.

c) Por el contrario, según Tomás de Aquino (*In Sent.* III, 9,1,1; *S. Th.* II-II, 80s), la *religio* presupone otras virtudes, sobre todo las teologales; a su vez, lleva consigo (como *actus imperati*) otros actos de virtud también teologales, dándoles un carácter religioso. Los actos propios de la *religio* (*actus elicitivi*) no dependen de ninguna otra virtud. Su fin es Dios; su objeto, sin embargo, en contraposición a las virtudes teologales, no es Dios mismo, sino sólo los actos de la *religio*; por ejemplo, el sacrificio que es ofrecido a la divinidad.

Por ello, la *religio* no es una virtud teologal, sino moral (si bien la más alta). Pertenece a la justicia conmutativa, ya que presta a Dios, «como primer principio de la creación y del gobierno de las cosas» (*S. Th.* II-II, 81,3), el servicio debido por la criatura. Porque Dios no puede ser igual al hombre, la religión no es propiamente una especie, sino una parte accesoria (*pars potentialis*) de la justicia conmutativa.

Los actos de la religión y, por tanto, el culto son primariamente internos: devoción y oración de súplica (*S. Th.* II-II, 82s); secundariamente, incluyen también actos externos de devoción: adoración, sacrificio (*sacrificia, oblationes* y *decimae*), el voto, el juramento (*S. Th.* II-II, 87-89) y su aceptación por parte de Dios: juramento, oración de súplica y oración de alabanza (*S. Th.* II-II, 90s; → oración).

d) Estos principios fundamentales y la catalogación deficiente de las virtudes han condicionado profundamente hasta hoy la teología moral. Han sido incluidos también en algún tratado de liturgia. A ello hay que añadir las cuestiones tratadas en la dogmática, introducidas por la cristología de Tomás de Aquino, acerca de la adoración de Cristo, de sus imágenes, de la cruz y de las reliquias, así como la veneración (*adoratio, veneratio, honor*) de María y de las reliquias de los santos (*S. Th.* III, 25). De ordinario, pasan casi inadvertidos los importantes artículos de la *Suma Teológica* I-II, 101-103, sobre el culto del AT y sus afirmaciones, dignas de ser profundizadas, acerca del don de la *pietas* (II-II, 121), cuya finalidad es venerar a Dios como Padre (por medio del *officium* y el *cultus*). Por esta razón, merece la *pietas* la primacía sobre la *religio*, la cual venera a Dios como Creador y Señor.

e) Generalmente hablando, fue aceptada (también por Escoto) la integración, propuesta por santo Tomás, de la virtud cultural de la religión en

la justicia y la reducción de su objeto a los actos religiosos (y no a Dios). Esta clasificación fue objeto de reforma sólo en algunos casos (por ejemplo, en Cayetano). Decisiva fue, por una parte, la tríada de las virtudes teologales según 1 Cor 13,13, de la que también habla el Concilio Tridentino en el decreto de la justificación (DS 1530), y por otra, el número de las cuatro virtudes cardinales, casi tan venerable como el de las anteriores (cf. Sab 8, 7). Sólo algunos se han opuesto desde entonces a la sentencia común, porque no concedía la importancia debida a la virtud de la religión. Así Durando (*In Sent.* IV, 14,2), que consideraba la *religio* en parte como virtud moral y en parte como cuasi-teologal. Igualmente, los autores de la escuela francesa de espiritualidad del siglo XVII, como J.-J. Olier, que ve en la religión la síntesis de las virtudes teologales. A menudo han destacado su importancia los moralistas, al menos externamente, al anteponer la virtud del culto a las virtudes cardinales, y más en concreto, a la virtud de la justicia; en la medida en que separaban la virtud de la religión de los tres primeros mandamientos del decálogo o del tratado de las obligaciones religiosas del hombre.

En los últimos años ha aumentado poderosamente la crítica y el descontento. Si prescindimos de la crítica general sobre la reducción de la actitud religiosa a un plano puramente moral y de la justa censura por el desconocimiento de su peculiaridad específica, la objeción más importante en contra de la subordinación de la *religio* a la justicia está formulada en los siguientes términos: también las demás virtudes morales y teologales incluyen el carácter de ser debidas a Dios, sin que por ello hayan de ser consideradas como una parte (potencial) de la *iustitia (commutativa)*. Al clásico razonamiento por el que se pretendía incluir la virtud del culto en las virtudes morales: que su objeto no es Dios, sino los actos (externos e internos) de culto tributado a Dios, se responde que este razonamiento podría ser igualmente válido para los actos de la fe, por ejemplo. Lo cual llevaría consigo unas consecuencias inadmisibles, a saber: que el objeto de las virtudes teologales no sería Dios, sino el acto de la virtud (Hourcade). Además, si el objeto de la *religio* está constituido solamente por los actos de culto, no es posible a los no bautizados (que no poseen las virtudes teologales) ningún encuentro personal con Dios (Egenter).

Aunque la crítica hecha a la concepción tradicional tenga mucho peso, las soluciones intentadas hasta ahora no han llegado a imponerse. Según Egenter, la religiosidad (*reverentia*) es una virtud natural que acompaña a las virtudes teologales. Para Hourcade, la *religio* constituye una cuarta virtud teologal, cuyo objeto (material y formal) es Dios (así, también C. Lottin, *La définition classique de la vertu de religion*: EThL 24 [1948] 342), pero no en cuanto fin último (como sucede en las virtudes teologales), sino en cuanto primer principio del ser (como en la fe). Según Lottin (*Morale fondamentale* [Tournai 1954] 359-363), la *religio* ha de ser considerada como una virtud moral independiente que está sobre las virtudes cardinales. En 1961 ha modificado Lottin (243-250) su opinión en el sentido de que la *religio* natural (al igual que en Cicerón y en la escuela de Chartres) pertenece al → derecho natural; en el orden sobrenatural, en cambio, es infor-

mada por las virtudes teologales. Según B. Häring, las virtudes teologales y la *religio* (como virtud) tienen entre sí la misma relación que existe entre la esencia (*religio* como → comunidad con Dios) y sus propiedades. «La fe es condición indispensable de la religión, mientras, por su parte, la virtud de la caridad es su alma y su forma intrínseca» (*La ley de Cristo* I [Barcelona 1961] 689).

III. *Elaboración sistemática*

1. *Concepto fundamental.* a) El concepto de culto religioso en sentido estricto (y sólo de éste hablaremos en lo que sigue) comprende los actos internos y externos, en los cuales (no sólo por los cuales) Dios y, en sentido análogo, también las personas y cosas particularmente unidas a él son venerados expresamente y no sólo de manera implícita.

Ya en la historia de las religiones es considerado el culto como la «reacción a una experiencia religiosa» o «tendencia a una respuesta a lo sagrado hecho vivencia personal» (Lanczkowski). Con mayor razón estará dotado de estas cualidades el culto sobrenatural, sobre todo el cristiano, que presupone la comunicación que Dios hace de sí mismo en su palabra y en su obra, y tiene, por tanto, el carácter de respuesta.

b) La actitud moral que sirve de base a los actos de culto latréutico está constituida en primer lugar por la *religio*, es decir, la virtud que está dispuesta a honrar a Dios por su majestad infinita y por su → santidad, y a reconocer, mediante la sumisión a él, la absoluta dependencia propia. Frente a la caracterización a menudo exclusivista del objeto del culto —Dios como primer principio de la creación y del gobierno del mundo, y la acentuación en ello unida de la sumisión al *mysterium tremendum*— es también esencial a la religiosidad natural la orientación a Dios como *mysterium fascinosum* y (desde un punto de vista cristiano) como *beatitudo* (→ misterio). Para Agustín, la esencia del supremo acto de culto, el sacrificio, consiste en «unirse (*inhaerere*) a Dios en comunidad sagrada», definición que Tomás cita, ciertamente, pero que apenas influye en su concepción del sacrificio y en su visión de la *religio*, fuertemente influida por el feudalismo medieval (P. Jung).

Un análisis completo de los elementos fundamentales que integran el culto no puede contentarse, por tanto, con la mera consideración de una actitud de sumisión (*subiectio*) y adoración, sino que es preciso añadir como nuevos elementos de la *religio* la disposición de entrega (*devotio*, en Tomás solamente considerada como *acto*), que se dirige especialmente a Dios como *fin* último beatificante, y la *pietas*, regalada en el don del Espíritu Santo por la cual el cristiano *per instinctum Spiritus Sancti* (*S. Th.* II-II, 121,1, con referencia a Rom 8,15) tributa «culto y servicio (*officium*)» a Dios en su carácter específico de Padre. Es preciso reconocer, además de la *religio*, otras virtudes como fundamento (al menos posible) del culto, tales como la gratitud (cf. *S. Th.* II-II, 106) y las virtudes teologales (Agustín, *Ench.*,

3: *fide, spe, caritate colendus est Deus*). No responde a los fenómenos observados por la experiencia y la conciencia religiosa la concepción, tradicional a partir de santo Tomás (*S. Th.* II-II, 81,5 ad 1), de que las virtudes teologales no son fundamento por sí mismas (como *actus elicitivi*) de los actos de culto, sino que solamente «imperan» (*actus imperati*) a la virtud de la *religio*. Esta informa después a las demás virtudes como alma de las mismas, siendo entonces su objeto no Dios, sino los actos de culto.

Finalmente hay que considerar también como elementos fundamentales y no menos importantes del culto ciertas reacciones intelectuales y emocionales ante la experiencia de lo sagrado. Estas vivencias son principio de actos independientes que no se pueden clasificar en categorías morales. Tales son la admiración y el asombro, el temor sagrado, la conciencia de dependencia, de impotencia y pecado, el deseo vehemente, etc. La filosofía de la religión (→ religión) ha aludido con insistencia a las características peculiares de la conciencia y la actitud religiosa (R. Otto, H. Scholz, M. Scheler). Aunque la esfera de lo religioso tenga como presupuesto la responsabilidad moral, y aunque la vida del hombre, estructurada religiosamente (*S. Th.* II-II, 104,3 ad 1), sea servicio divino en su más profundo sentido (*S. Th.* II-II, 81,1 ad 1 entre otros), no se puede, sin embargo, considerar el culto primariamente como acto moral, ni siquiera como medio para la perfección moral o como obra meritoria. Esta visión es, por desgracia, demasiado frecuente, no sin culpa de la doctrina tradicional sobre los «deberes religiosos». El culto es, ante todo, una respuesta religiosa e independiente a la realidad religiosa creída y experimentada.

Partiendo de lo expuesto hasta aquí, hay que buscar también solución al problema de la clasificación de la virtud del culto. No se trata de una cuestión puramente teórica, como lo muestra la tesis de J. y R. Maritain (*Liturgie et Contemplation*, París 1959) acerca de la inferioridad esencial de la liturgia como acto de la *religio*, frente a la contemplación como acto de las virtudes teologales. El culto es más que una continuación de la justicia humana, aunque sea también un servicio debido y justo. Hay que tener en cuenta, además, que la → justicia es un don de Dios y al mismo tiempo un deber impuesto por él. Los actos de culto no sólo no se fundamentan en la *religio* (incluidos todos los elementos que ésta comprende), ni únicamente en la *pietas* infundida por el Espíritu, sino también en la → fe, en la → esperanza y en el → amor.

c) Hoy día es aceptado por todos que la *religio* constituye en la teología moral el fundamento de los actos del culto religioso que no van dirigidos directamente a Dios. Santo Tomás, en cambio, afirma la existencia de virtudes especiales (*pietas, observantia, dulia*) para los actos no latréuticos del culto religioso y profano (*S. Th.* II-II, 101-103). Podemos, sin embargo, prescindir de esta tesis por cuanto que Dios es el objeto último del culto de latría relativo y del de *dulia*. Por el hecho de que en la definición corriente de *religio* esté contenido el concepto de sumisión (*subiectio*) —cosa que no sucede en el culto relativo y en el culto a personas no divinas— con un sentido esencialmente diferente del que encierra el concepto de sumisión

en el culto latréutico, sólo puede ser considerada la *religio* como fundamento del culto relativo y de *dulía* en un sentido análogo.

Además de la *religio*, también la *pietas*, infundida por el Espíritu, es fundamento del culto no latréutico, ya que puede ser tributada como «culto y servicio» cristiano «a todos los hombres en cuanto están unidos a Dios» (*S. Th.* II-II, 121,1 ad 3). Las demás virtudes antes señaladas, aun las teológicas, pueden asimismo influir en los actos no latréuticos.

2. *Objeto del culto.* a) Las diversas clases de culto obedecen a la dignidad del objeto. Por ello suele distinguirse entre culto absoluto y relativo. Cada uno de éstos se subdivide a su vez en adoración (*cultus latriae*) y veneración (*cultus duliae*), distintos entre sí esencialmente. Culto es, pues, un concepto análogo.

α) El culto absoluto se refiere a personas (objeto material), a causa de sus propiedades peculiares (objeto formal, motivo del culto). En cuanto culto de *latria*, es tributado a Dios (a la → Trinidad, o a las Personas), a «Dios, Verbo encarnado junto con su propia carne» (DS 431), a «Cristo, Hijo unigénito de Dios, en el sacramento de la eucaristía» (DS 1656,1643) y también a la humanidad de Cristo (objeto material parcial) «en sí»; pero no «en razón de sí misma» (por ello no se trata de un mero culto relativo), sino en virtud de su unión con la persona divina, en cuya dignidad únicamente consiste el objeto formal (DS 2661). También son objeto de culto absoluto de *latria* —en el sentido restringido ya dicho— las partes constitutivas de aquella humanidad, sobre todo el → corazón como órgano de la persona (cf. DS 2663), en el que se manifiesta el amor personal (objeto formal).

β) También es culto absoluto, aunque de forma análoga, la veneración (*cultus duliae*) tributada a los → ángeles (cf. Jos 5,14; Dn 8,17; Tob 12, 16; Ap 19,10, etc.) y a los hombres (vivos o muertos), así como —con un carácter especial (*cultus hyperduliae*)— a María, a causa de las prerrogativas personales (por ello, culto absoluto) de santidad o de consagración a Dios (objeto formal inmediato). El culto de *dulía* tributado a los seres objeto del mismo va dirigido en último término a Dios (objeto formal mediato), cuya gloria se refleja en los ángeles y en los hombres que participan de la vida de aquél. Estos son, por tanto, venerados en sí, pero no últimamente en razón de sí mismos (*propter se*). En este sentido no es acertado el empleo del adjetivo «absoluto» referido al culto no latréutico.

b) El culto relativo se dirige, dentro de ciertos límites, principalmente a cosas (objeto material), en cuanto incluyen alguna relación a personas (objeto formal) veneradas u honradas con culto absoluto. Dentro de este apartado entran las reliquias (ya en sentido estricto, ya en sentido lato) y las imágenes (cf. DS 600, 603, 605, 653-656, 1269, 1822ss, 1867, 2218, 2532, 2669ss), además de los símbolos y los lugares y utensilios sagrados (altar, santos óleos, ornamentos, etc.).

Según el rango del objeto, término del culto, suele distinguirse además, dentro del culto relativo, entre el de *latria* (por ejemplo, *adoratio crucis, sanctorum oleorum*), *hyperdulia* y *dulia* (cf. CIC, c. 1255).

El culto relativo constituye una elucidación y materialización —dada la naturaleza humana sensible— del culto absoluto de adoración o veneración. Las cosas mismas son algo más que una mera ocasión para el culto absoluto. Pero no son veneradas ni por sí (*propter se*) ni en sí mismas (*in se*), sino a causa de su relación con personas veneradas o adoradas con culto absoluto. Constituyen además un estímulo y una ayuda psicológica para esta veneración expresa y absoluta.

c) ¿Sólo se puede tributar a las cosas un culto relativo? Las manifestaciones ordinarias (cf. CIC, c. 1255) dejan entrever una respuesta positiva. Pero de hecho no pocas veces son veneradas con aprobación eclesiástica (cf. DS 2670) diversas imágenes de la misma persona con intensidad desigual; o bien imágenes de santos con mayor interés que imágenes de Cristo. Motivos que dan ocasión a una veneración especial son —en estos casos y otros parecidos— la consagración, bendición, virtud milagrosa tradicional, una especial distinción por parte de la jerarquía (coronación), veneración desde tiempos antiguos; en la teología oriental —con su tendencia a la imagen y llena de influjos platonizantes—, a menudo también la supuesta presencia taumatúrgica de la persona presentada; cualidades todas ellas que quedan al margen de la relación con la persona venerada de un modo absoluto. Por ello estaríamos lindando peligrosamente con la frontera de la magia desde el momento en que se prescindiese del carácter del objeto como mero signo representativo. Ciertamente que este culto cuasi absoluto tiende —o al menos debiera tender— a la veneración de las personas respectivas, aunque sólo *mediate et consequenter* (Belarmino, *Controv.* IV, 2,21). Además de esto, es posible, paralelamente, un culto relativo en el sentido usual; y sería muy de desear. La existencia de hecho de una veneración u honor especial en virtud de cualidades absolutas se desprende de la obligación de tratar respetuosamente los utensilios sagrados independientemente de su uso actual en el culto (CIC, c. 1150, 1296, 726-730; cf. también 1255, § 2: *veneratio et cultus relativus*). Otra cuestión es si se ha de denominar esta veneración verdadero culto en sentido literal (aunque análogo) o bien, supuesto que la sumisión constituye el elemento esencial del concepto de culto, se le ha de dar —como hace Belarmino— solamente el nombre de culto en sentido impropio.

3. *Sujeto del culto.* a) Sujeto (activo) del culto es (además de los → ángeles) también el → hombre. Correspondiendo a su composición metafísica, es preciso distinguir entre culto *interno* y culto que se manifiesta *externamente*. Un culto externo sin alma sería solamente culto *materialiter*. Por otra parte, el culto externo es una consecuencia lógica de la naturaleza del hombre —compuesto de alma y cuerpo— y de sus relaciones sociales naturales y sobrenaturales. Por ello es exigido positivamente por Dios y por la Iglesia. Su raíz teológica más profunda estriba en la encarnación de Cristo. Entre el culto interno y el externo existe una íntima correlación. El acto interno, cuanto más interno es, tanto más tiende a encontrar una expresión

corpórea. El acto externo puede reforzar otros actos internos propios y ajenos, y en ocasiones también despertarlos.

b) De la naturaleza social del hombre se deduce la necesidad y la legitimidad de un culto *comunitario*, además del *individual*. No conviene caracterizar solamente a este último como culto personal (cosa que se hace frecuentemente), ya que el individuo debe participar en el culto comunitario de manera personal, consciente y activa. Cuando el culto comunitario es reglamentado por la autoridad competente pasa a ser culto *oficial*, y si se cumplen determinadas condiciones, es además culto *litúrgico*. De lo contrario es sólo (usando la terminología novísima de la Iglesia) *pium exercitium* («liturgia» de derecho episcopal; → liturgia). La habitual distinción entre culto privado (en lugar de individual) y culto público (equiparado por lo general a la liturgia) es inadecuada a causa de la ambigüedad de estos adjetivos. Existe, por ejemplo, un culto «público» litúrgico al igual que otro no litúrgico, realizados privadamente, es decir, por un solo individuo. Y viceversa, existe un culto comunitario que es «público» sin ser por ello oficial en sentido específico. Sobre todo la denominación «privado» oscurece la verdadera condición del *cultus latriae* cristiano, el cual siempre, aun en sus diversos grados, es culto *per Christum, cum Christo et in Christo*, y por ello jamás es privado aun como culto individual.

4. *Actos de culto.* a) El culto latréutico se realiza en actos externos e internos de adoración, alabanza y glorificación, devoción y consagración de tiempos, lugares y cosas a Dios. El sacrificio de la misa como sacrificio de alabanza constituye el punto culminante de los actos de culto no sólo externos.

Otros actos de la *religio*, de la *pietas*, de las virtudes teologales y de las reacciones ante la vivencia de la realidad divina (por ejemplo, gratitud, confesión de los pecados, reparación, oración, observancia de las prescripciones del culto, ayuno y abstinencia) son actos de culto en un sentido amplio, en cuanto que tienden a honrar a Dios, al menos de un modo implícito. En su realización van acompañados generalmente, además, por actos que son culto en sentido estricto (por ejemplo, la actitud exterior en la oración de súplica).

No son actos de culto en sentido estricto —en contra de la terminología moderna— la → predicación de la → palabra de Dios y la comunicación de la → gracia por medio de signos sensibles, ya que estos actos se dirigen de Dios al hombre. Ciertamente que aquella comunicación, aun en cuanto → participación de la gloria de Dios, es también de ordinario y objetivamente, en la intención del que predica o administra, glorificación del Señor. Los actos de aceptación de la palabra de Dios y de sus gracias sacramentales se dirigen ciertamente a Dios, pero tampoco son en su estructura actos cultuales en sentido formal y estricto, aunque —al menos implícitamente— vayan dirigidos a honrar a Dios recibiendo precisamente su palabra y sacramentos. Además, todo acto de administración y de recepción, en la liturgia, va acompañado siempre de actos cultuales en sentido propio. En los sacramentos del bautismo, confirmación y orden sacerdotal es atribuido al carác-

ter sacramental una *deputatio ad divinum cultum* (cf., por ejemplo, *S. Th.* III, 63,1-6).

b) En el culto de *dulia* hay que distinguir también entre culto formal (veneración en sentido estricto) y otros actos; por ejemplo, la oración de súplica. Estos últimos tienen, sin embargo, una orientación cultual, al menos implícita, y van a menudo acompañados por actos de culto en sentido estricto. Determinados actos de culto sólo pueden tener lugar dentro del culto latréutico; así, sobre todo, la adoración y el sacrificio (en sentido estricto); este último, además, sólo dentro del culto latréutico absoluto. Los restantes actos cultuales tienen en el culto de *dulia* otro carácter distinto. En el culto relativo son solamente posibles actos cultuales en sentido propio: se puede ciertamente honrar a una imagen u otro objeto, mas nunca dirigirle una petición, darle gracias, etc. De ello se deduce nuevamente que el culto, en su aplicación a diversos actos y a géneros distintos, es un concepto análogo.

E. Dublanchy, *Marie*: DThC IX (1927) 2339-2474; A.-I. Menessier, *L'idée de «sacré» et le culte d'après S. Thomas*: RSPTh 19 (1930) 63-82; H. Menges, *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus. Diss.*, Münster 1937; A. Molien, *Adoration: Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, I (1937) 210-222; P. Séjourné, *Reliques*: DThC XIII (1937) 2312-2376; P. Séjourné, *Saints (culte des)*: DThC XIV (1939); J. Pascher, *Servitus religiosa seit Augustinus*: Festschrift für E. Eichmann (Paderborn 1940) 335-352; P. Jung, *Das Wesen des religiösen Aktes und der Tugend der Religion beim hl. Thomas von Aquin. Untersuchung einer moraltheologischen Kontroverse*, Breslau 1941; J. B. Umberg, *De religioso cultu relativo*: PerRMCL 30 (1941) 161-192; R. Hourcade, *La vertu de religion*: BLE 45 (1944) 181-219; R. Egenter, *Das Wesen der religio und ihre Stellung im Tugendsystem nach dem hl. Thomas von Aquin: Der Mensch vor Gott. Festschrift für Th. Steinbüchel* (Düsseldorf 1948) 399-416; E. Jombert, *Culte*: DDC IV (1949) 861-883; O. Lottin, *La vertu de religion chez S. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs: Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, III (Louvain-Gembloux 1949) 313-326; L. Oldani-P. Paschini-N. Turchi-P. Toschi, *Culto*: ECatt IV (1950) 1040-1050; M. Gaucheron-H. Cazelles-E. Jombert, *Culte*: Catholicisme, III (1952) 359-368; L. Lecuyer, *Réflexions sur la théologie du culte selon S. Thomas*: RThom 63 (1955) 339-362; P. Bayerschmidt, *Bildverehrung*: LThK II (1958) 464-467; M. Sánchez, *¿Dónde situar el tratado de la virtud de religión?*: Angelicum 36 (1959) 287-320; E. Dhanis, *Quid est religio? De unitate et definitione religionis*: Divinitas 4 (1960) 183-203; A.-I. Menessier, *Die Tugend der Gottesverehrung: Die katholische Glaubenswelt*, II (Friburgo 1960) 749-791; H. Vorgrimler-J. Brosch, *Heiligenverehrung*: LThK V (1960) 104-107; G. Lanczkowski-H. Haag-H. Schürmann-B. Neunheuser, *Kult*: LThK VI (1961) 659-667; M. Schmaus-K. Forster (ed.), *Der Kult und der heutige Mensch*, Munich 1961; R. Schulte, *Kirche und Kult*, en F. Holböck-Th. Sartory (eds.), *Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen*, Salzburg 1962, 713-813; O. Cullmann, *Le culte dans l'Église primitive*, Neuchâtel 1963, 103-123; A. Halder, *Kunst und Kult*, Friburgo 1964; R. Schmid, *Das Bundesopfer in Israel*, Munich 1964; D. Forstner, *Die Welt der Symbole*, I, Innsbruck 1967; F. Mussner, *Kirche als Kultgemeinde nach dem Neuen Testament: Praesentia Salutis* (Düsseldorf 1967) 253-267; M. McNamara, *Las asambleas litúrgicas y el culto religioso de los primeros cristianos*: Concilium 42 (1969) 191-207; M. Schmaus, *Culto*: SM II (1972) 92-97; *Expresión y experiencia de la fe en el culto*: Concilium 82 (1973); A. Stenzel, *El servicio divino de la comunidad reunida en Cristo. Culto y Liturgia: Mysterium Salutis*, IV/2 (Ed. Cristiandad, Madrid 1975) 26-52; L. Maldonado, *Religiosidad popular*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975.