

Josef PIEPER, *¿Qué significa «Sagrado»? Un intento de clarificación*, Ed. Rialp S.A. («Libros de Bolsillo Rialp», 127), Madrid 1990, 116 pp., 12 x 19.

Leer a Pieper resulta siempre gratificante. Nos tiene acostumbrados a un modo de escribir amable y ameno con el que nos lleva gradualmente a los terrenos profundos del pensamiento, en el que brillan con nueva claridad conceptos que están desgastados por el uso diario.

Esta vez se trata del concepto de «sagrado». Se han querido reunir en un libro pequeño tres artículos y un brevísimo epílogo que tienen como eje fundamental este concepto. En el libro no se nos indican —como sería de desear— los datos bibliográficos de cada uno de ellos. Todo hace pensar que están escritos para diferentes ocasiones, a principios de los años setenta. Con todo, la edición española es sólo la traducción de la alemana *Was heiss «sakral»? Klärungsversuche*, por lo que quizás hay que atribuir a la editorial alemana este pequeño olvido. Por lo que afecta a la traducción española, que es de J. M. Yanguas, hay que decir que no desmerece. Quizás hubiera sido útil conservar algunos términos alemanes entre paréntesis, cuando Pieper hace sus acostumbrados análisis terminológicos.

Lo que el libro contiene no es una reflexión intemporal sino que tiene probablemente un interés dialéctico. Pieper se siente movido a hacer algunas precisiones, ante el crecimiento de una literatura que, en los años sesenta y comienzos de los setenta, difunde algunos tópicos teológicos nuevos. Desde nuestro contexto bastante lejano al medio cultural en el que se mueve Pieper —que es el centroeuropeo— puede resultar difícil hacerse idea de la seriedad del debate y de la importancia de lo que está en juego.

En esos años una parte de la teología alemana y, en general, centroeuropea, acusa la influencia, en definitiva, de la crítica que la ilustración ha venido dirigiendo insistentemente al mundo católico. Por decirlo brevemente, se asume esa crítica con todas sus consecuencias. Este proceso ha venido precedido y facilitado por un proceso similar ocurrido en el se-

no del pensamiento protestante, sólo que de un modo más lento y, sobre todo, comenzado muchos decenios antes.

Se acepta la reivindicación de autosuficiencia que lleva consigo la cultura moderna y se entiende que el mundo es autónomo con respecto a las realidades espirituales: debe ser estudiado y comprendido con arreglo a la razón científico-técnica. Esto sería tomarse en serio la modernidad. El lugar para Dios y para la experiencia religiosa es la intimidad de la conciencia; ése es el lugar de la fe, entendida como confianza en Dios no basada en apoyos o argumentos terrenos de ningún tipo. Este es en parte el contexto cultural que lleva a Bultmann a definir un programa de «desmitologización»: retirar de nuestra visión del mundo todo lo que no respete su postulada autonomía: no milagros, no revelaciones, no acciones sagradas, no sacramentos. La mezcla de lo divino en lo terreno habría que entenderla como fruto de una mentalidad mágica, que no ha asumido suficientemente la autonomía del mundo.

La influencia de estos planteamientos se dejan sentir ampliamente en todas las esferas de la vida cristiana: el dogma, la moral, los sacramentos. Son especialmente afectados los sacramentos, que con esa mentalidad resultan profundamente incomprensibles (ya que serían precisamente las acciones más propiamente mágicas); en consecuencia surge la necesidad de darles una reinterpretación funcional, distante de la cúltica-soteriológica. En particular, resulta afectado el sacramento de la Eucaristía y tras él, la comprensión del sacerdocio cristiano. Como consecuencia, también quedan bajo sospecha todas las ceremonias y objetos litúrgicos y los mismos templos, como espacios de culto.

Esta mentalidad se ha difundido ampliamente, a veces bajo la forma de simples dictados de la moda, siendo aceptados en ocasiones, con desconocimiento de su transfondo teológico, pero influyendo después en la comprensión o falta de comprensión de la dimensión litúrgica del cristianismo. En este contexto, me parece singularmente lúcida la recuperación casi intuitiva que Pieper hace del concepto de «sagrado» o «sacro».

Un breve e interesante análisis del concepto, desarrollado en el primer capítulo, nos aporta precisiones. Sagrado se suele definir en contraposición a «profano» o «común», ya desde los orígenes clásicos de estos conceptos. Autores como M. Eliade acentúan esta distinción hasta el punto de convertirla en total separación. Pieper matiza esta postura ya que le parece que no da suficiente cuenta de la mentalidad cristiana. El cristianismo piensa en el mundo como salido de las manos de Dios y en conexión

con El; por su parte, los actos del culto cristiano no son algo completamente ajeno al mundo, sino que lo asumen y lo quieren salvar. Pieper añade la interesante observación de que a Dios no se le puede llamar «sagrado», «con ello se pone inmediatamente de manifiesto que el ámbito de lo no sagrado no se puede entender, en virtud de su definición, como algo al margen o contrario a Dios» (p. 21). Lo sagrado es más bien «lugares, tiempos, acciones... que se ordenan al ámbito de lo divino de una manera que cae fuera del ámbito de lo habitual» (ibidem).

De este modo, se articula la relación sagrado-profano como «una contraposición en el seno de una totalidad» (p. 20). En lo sagrado se da «una 'densa' presencia de lo divino» (p. 21), que no excluye, antes bien tiene en su base, la ordenación de lo natural a Dios.

El centro de lo sagrado es la acción sagrada; hacia ella se ordenan tiempos, lugares, objetos y aún personas. Y Pieper retoma aquí la noción clásica de que sagrado es «lo que se ordena al culto divino» (p. 23). Y entiende que precisamente es esto lo que está en el foco de la crítica, que «no pregunta por el 'significado' de la 'acción sagrada', sino por su real contenido. Para decirlo con cautela, le resulta dudoso que se pueda dar en ella algo efectivo y real en sentido fuerte y drástico; niega que se dé una presencia de lo divino en la acción sagrada; dicho de otro modo, niega su carácter 'sacramental'» (p. 26). «¿Tenemos que vérnoslas con una pura consideración subjetiva... o' con la frontera que divide el ámbito de lo sagrado de lo no sagrado?» (p. 31).

La respuesta a la cuestión exige caer en la cuenta de que lo sacramental conecta profundamente con la estructura ontológica del hombre (*anima forma corporis*, comenta siguiendo en esto los pasos de las consideraciones litúrgicas de Guardini): «Sólo a partir de este principio se comprende, por ejemplo, la adusta forma que reviste el 'lenguaje sagrado' tanto en sus gestos como en los signos y palabras» (p. 37). «A quien niege el principio *anima forma corporis* siempre le resultará necesariamente extraño un concepto fundamental de toda sacralidad; nunca podrá entender lo que es un *símbolo*» (p. 39). Y se entretiene en ilustrar la falta de 'funcionalidad' de lo simbólico. «Lo intencionalmente inútil trae a la memoria otro de los elementos de la acción simbólica: el elemento de lo superfluo y del exceso, de la ausencia de cálculo; casi del despilfarro» (p. 39), «el canto no puede ser económico y ser canto a la vez» (p. 40).

Evidentemente, la comprensión profunda del carácter de lo sagrado viene por la fe, cuando se acepta el mensaje de la Iglesia en el sentido de que Dios se hace presente y obra a través de la liturgia y especialmente

en la Eucaristía, que es la acción sagrada por excelencia. En la posición de Bultmann, Pieper ve, sin embargo, no sólo un error teológico, sino también antropológico.

El libro se completa con otros desarrollos sobre la figura del sacerdote y sobre «¿Qué es una iglesia?», que resultan, especialmente el segundo, profundamente sugestivos e iluminadores, y un breve epílogo sobre la Eucaristía que incide en temas ya vistos a lo largo del libro. Aunque, como decía antes, parecen estar escritos para fines diversos, desarrollan las ideas del primer capítulo con una gran unidad temática de fondo.

Pese a sus reducidas dimensiones, este libro es un pequeño tesoro.

J. L. LORDA

A. GARCÍA-MORENO, *Sentido del dolor en Job*, «Estudio Teológico de S. Ildefonso», Toledo 1990, 192 pp., 16 x 23,5.

Se trata de un análisis exegético-teológico a propósito del comentario al libro de Job, realizado en el siglo XVI por el P. Juan de Pineda, *Commentarium in librum Iob, libri tredecim*.

El libro de Job ha sido siempre objeto de comentario desde los más diversos ángulos, exegético, teológico y hasta psicológico. Las *Moralia* de San Gregorio abrieron un campo amplísimo no sólo para exponer temas teológicos, en particular la Providencia divina, sino, sobre todo, temas morales relacionados con el pecado y sus consecuencias y, con mayor profusión, el amplio abanico de problemas que plantea la retribución o la existencia del mal en el mundo. Destaca con luz propia la *Expositio in Iob* de Santo Tomás, al que sigue Dionisio Cartujano en sus *Enarrationes* y, sobre todo, Cayetano.

Ya en el siglo XVI Fr. Luis de León escribió en lengua castellana la *Exposición del libro de Job* a instancias de la carmelita descalza Ana de Jesús. Es conocida la polémica que suscitaría esta obra junto con el comentario al Cantar de los Cantares. Poco más tarde, el jesuita P. Pineda escribe su *Commentarium in librum Job*, publicado en Madrid entre los años 1595 y 1601. Es muy posible que conociera la *Exposición* de Fr. Luis y que la tuviera en cuenta. De hecho, si al insigne agustino se le achacaba una excesiva valoración del texto hebreo, con menoscabo de la Vulgata, el jesuita Pineda hará en su Comentario una decidida defensa de la versión latina, que el Concilio de Trento había sancionado como versión oficial.