

## SANTOS (CULTO)

1. *Nota previa.* No existe comunidad humana que no honre a sus miembros destacados y exhorte a los vivos a su imitación. La forma de tal homenaje depende del modo como cada → comunidad se represente la existencia de sus grandes figuras, una vez que abandonaron por la muerte la comunidad visible. Puede ocurrir que sus hechos sean cantados y elogiados en poemas, por continuar influyendo después de la muerte. Ese homenaje puede también desprenderse de la creencia de que sus grandes modelos continúan en contacto vital con la comunidad de los vivos, porque por la muerte se habría transformado su unión con ellos no en intensidad, sino sólo en visibilidad.

También el culto a los santos alcanza en la → liturgia de la Iglesia y en la vida privada religiosa de muchos cristianos una gran amplitud, de suerte que ese → culto ha podido ser considerado como una característica de la Iglesia católica y de las comunidades cristianas de Oriente. Se trata sencillamente de una consecuencia concreta de la fe en la comunión de los santos;

su estudio forma parte de la eclesiología (→ Iglesia). La historia del culto a los santos muestra con frecuencia que la muerte no significa una ruptura en su actuación. Los creyentes no hacen diferencia alguna en cuanto a sus peticiones de intercesión entre el santo que ha muerto y el que aún vive. Es una consecuencia quizá inconsciente, pero válida, de la doctrina de la comunión de los santos. Los modos comunes de *veneración* e *imitación* adquieren una forma especial, ya que los santos son considerados como más poderosos que los fieles que viven entre dificultades; por ello, la *veneración* se convierte frecuentemente en *invocación*. Pero, como el santo depende de Dios, no puede por sí mismo facilitar la ayuda pedida, sino sólo *interceder* en favor de las peticiones presentadas. A muchos creyentes les resulta difícil observar con claridad esta distinción en su vida religiosa diaria.

2. *Desarrollo en los primeros siglos.* Tanto en el mundo religioso que rodea al cristianismo primitivo como en la piedad del judaísmo tardío y del helenismo se dan formas paralelas de culto a los santos. La teología judía había determinado con claridad la misión de los intercesores y mediadores. Entre ellos se contaban los → ángeles, cuyo culto creció tanto en los últimos siglos antes de Cristo que los rabinos, ante el peligro de politeísmo, se vieron precisados a encomendarse a los hombres de Dios del antiguo → Israel, en especial a Moisés y Elías, precisamente por su condición de hombres; Moisés y Elías se destacaban por encima de los demás → profetas por su ascensión al cielo, ya que los otros habían muerto y las opiniones sobre su último destino no coincidían. El sentido de la perícopa de la transfiguración (Mt 7,1-12) es también, indudablemente, mostrar cómo la misión de Moisés y Elías en cuanto intercesores debe ser puesta en relación con → Jesucristo, que es más que un profeta. Desde el tiempo de los Macabeos ascienden también los *mártires* (→ testimonio) a un lugar destacado. Su padecer inocente sólo se comprende si son amigos de Dios y van a él después de la prueba. Pueden pedir por los vivos (2 Mac 7,37; cf. 2 Mac 6,28s). La muerte no aparta a ningún *justo* de las manos de Dios. Este problema conduce a la discusión sobre la resurrección. Es convicción judía en tiempo de Jesús que el alma está en Dios. Pero la → muerte no supone una ruptura en sus relaciones con la comunidad, su acción continúa desde la tumba; por eso son respetados los cementerios (cf. Mt 23,29); los huesos y hasta el polvo de la tumba son poderosos. Se puede pedir a los justos que pasaron a la otra vida que intercedan por nosotros.

La función del sumo sacerdote como mediador oficial para todo el pueblo se manifiesta especialmente en el día de la reconciliación. Su misión es aplicada a Jesucristo en la nueva alianza (Jn 17,9; Heb 9,15-28; 1 Jn 2,1s). Lo característico de la acción de Cristo como sumo sacerdote, realizada una vez para siempre, se manifiesta para la primitiva comunidad cristiana en su sacrificio redentor de la cruz y en el → juicio final, donde su misión mediadora se transforma en la misión judicial que el Padre le confía (Mt 10,32; Jn 5, 22). Los primeros cristianos no prestan apenas atención al tiempo intermedio. No se necesita ningún otro mediador (Heb 7,25). Por eso no aceptan

al principio el culto e invocación de justos y mártires según lo hacían los judíos de su tiempo; se puede apreciar una postura expresamente opuesta a esas prácticas judaicas (Rom 8,34; 1 Tim 2,5). En los primeros decenios de la Iglesia no se encuentra ningún testimonio de invocación a los santos (a pesar de los primeros mártires: Ap 6,9), aunque el desarrollo posterior encuentre sus raíces en las palabras de la Escritura con las que se nos describe la postura de Jesús respecto a los que le siguen (Mt 20,20-23; Hch 3,12-16; Heb 12,1s).

Hubo de pasar bastante tiempo (quizá hasta la mitad del siglo II) para que se abriera camino la convicción de que la mediación subsidiaria de los santos, que ya aquí en la tierra y sobre todo tras su muerte comparten con Cristo «un solo espíritu», no supone mengua alguna en la mediación universal y meritoria de Cristo (→ redención; → mediador). Más tarde, aunque no de manera rápida ni unitaria, se llegó a dar una solución al problema sobre la suerte que, entre la muerte y la resurrección, correspondía a los seguidores de Cristo (→ inmortalidad, I). Desde Pablo es convicción de toda la Iglesia que la *imitatio Christi* (Mc 10,38s; Jn 21,22), como estado objetivo que comienza en la → fe y en el → bautismo y se desarrolla a lo largo de la vida por la → imitación moral (Rom 6,3-11; Col 2,12, etc.), tiene también como meta el estar junto al Señor ensalzado. Y puesto que la obra de Cristo culminó en su testimonio de la voluntad salvífica del Padre —testimonio que él selló con su muerte—, los → apóstoles fueron considerados por la primitiva Iglesia como los imitadores por excelencia (Hch 1,8: «Seréis mis testigos»), y con ellos los hombres y mujeres que dieron testimonio del mensaje de Cristo aceptando una muerte violenta (por ejemplo, Ap 6,9; IgnRom 6,3; IgnMagn 5,2; *μάρτυς* significa, hasta aproximadamente el año 150, testigo [= predicador], y solamente más tarde *mártir*). Desde la mitad del siglo II son ya honrados en el culto (Policarpo) y poco después se invoca su intercesión. Conocemos ciertamente mártires de los decenios anteriores, pero éstos no fueron honrados en el culto (por ejemplo, Justino entre otros). Así, pues, el comienzo del culto a los mártires, que es la forma más antigua de culto a los santos, puede ponerse en la segunda mitad del siglo II. En los decenios siguientes se unió tanto a la idea del mártir el culto litúrgico y privado que más tarde se llegó a conceder el título de «mártir», como una especie de «canonización», a los personajes más destacados de los primeros tiempos, aunque no hubieran sufrido una muerte violenta (Clemente de Roma, Ireneo); también los apóstoles, de cuya muerte nada se sabía, fueron distinguidos con el mismo título (a excepción de Juan).

El culto primitivo a los mártires se desarrolló, por tanto, directamente a partir de las ideas concretas del NT sobre la mediación y el testimonio de Cristo y sobre su *imitación*. Y no es extraño que sus formas de expresión y sus ritos ofrezcan una semejanza con el antiguo culto de los héroes, pues los dos campos respiraban el aire de la misma cultura antigua. El culto litúrgico (ofrecimiento de la → eucaristía el día de la muerte, etc.) y también la invocación del mártir tenían su marco más indicado en la misma tumba, según la sensibilidad antigua y la vieja tradición judía. La antigua concepción de la

tumba como morada del muerto seguía en pie a pesar de la insistencia de los teólogos en que el alma no reposa en la tumba, y llevó a aceptar en la Iglesia los antiguos días-recordatorio (tercero, séptimo, cuadragésimo día; aniversario). Si una comunidad tenía varios mártires, normalmente *sólo uno* recibía culto como patrono especial. Los primeros calendarios nacen cuando unas comunidades aceptan de otras algunas festividades. El culto a los mártires hizo que muy pronto cada comunidad tuviera la tumba de un mártir como centro de su culto. Así, en caso de que una comunidad no contara con un mártir en sus propias filas, se trasladaba el cuerpo de un mártir de otra comunidad o se repartían sus *reliquias*. Y pronto, debido a que la piedad privada gustaba usar las reliquias como filacterias, fueron honrados como el mismo cuerpo toda clase de objetos que hubieran estado en contacto con la tumba o con el cuerpo del santo.

En los primeros siglos constituyó una dificultad en el culto a los santos el hecho de que el acto religioso supuesto en tal culto no se distinguía terminológicamente, aunque sí teológicamente, del culto dado a Dios. *Adoración y veneración*, así como sus sinónimos griegos, pudieron aplicarse indistintamente durante toda la antigüedad tanto al culto a Dios como al culto a los santos (→ culto). Tras un largo trabajo preparatorio de los teólogos (sobre todo de san Juan Damasceno, † 754), el Concilio II de Nicea (787) pudo llegar a la solución de los problemas que había planteado la discusión griega sobre las imágenes: distinción neta entre δουλεία = *veneratio* = dulía (con respecto a los santos, sus imágenes y reliquias) y λατρεία = *adoratio* = latría (en relación con Dios, Cristo y sus respectivas imágenes). Para el culto a María se encontró la expresión ὑπερδουλεία, sin sinónimo latino.

El culto a los santos se va desarrollando por *categorías*. Los apóstoles, fundadores de la Iglesia, van seguidos de los mártires. Pronto pasan éstos tan a primer plano que también los apóstoles son presentados como mártires, aunque no existan testimonios sobre el fin de sus vidas. Los mártires son venerados e invocados como protectores; de ahí nacerá la relación local y el afán que llevará a encontrar reliquias de todos los santos del NT (por ejemplo, san Esteban) y posteriormente también del AT. Todavía durante la época de las persecuciones pasan a engrosar el número de los santos las grandes figuras episcopales (→ obispo) (el primer santo no mártir es Gregorio Taurmaturgo, † ca. 270; en Occidente, Martín de Tours, † 397; Paulino de Tréveris, † 358; Dionisio de Milán, † 359; Ambrosio, † 397). Luego vienen los *confesores*, los que, sin haber sido condenados a muerte, habían soportado valientemente las persecuciones. Su culto se desarrolló exactamente como el de los mártires: celebración del aniversario, culto de sus reliquias, erección de una basílica, etc. A éstos fueron igualados los grandes ascetas (→ ascesis) y las vírgenes (→ virginidad), pues se impuso la idea de que éstos habían soportado un martirio que duró toda la vida (Metodio, *Symposion*, 7,3, etc.). La conexión de la *virginitas perpetua* con el título *Dei Genitrix* significa el comienzo hagiológico (principios del siglo v) del culto a → María, a la que no se podía incluir en los grupos anteriores (apóstoles, mártires). El culto a las imágenes va sustituyendo al de la tumba y de las reliquias corporales.

El grupo de ascetas y vírgenes comprende, desde san Antonio Abad (cf. su *Vita*, por san Atanasio) hasta nuestros días, el mayor número de santos reconocidos, sobre todo por razón de los fundadores de órdenes religiosas. La Edad Media incluye en el número de los santos a los reyes y nobles que contrajeron especiales méritos ante la Iglesia, pero sin aplicar para ello un criterio riguroso en la valorización de su vida moral privada. Puesto que las virtudes en grado heroico son decisivas y el → matrimonio se presenta como un camino natural y, por tanto, no heroico, no se honra hasta hoy como santa a ninguna mujer que haya muerto en el matrimonio antes que su marido. Para la mujer que haya estado casada, el título de santidad no puede ser otro que el de *mártir* o *viuda* (esto probablemente cambie en el futuro).

El *culto a las reliquias* (característico de Occidente) y el *culto a las imágenes* (característico de Oriente, donde el uso de reliquias en el altar es casi desconocido) hacen que el culto a los santos pase en gran medida al ámbito privado, pues permiten presentarlos en una cercanía subjetiva mucho mayor. Consecuencia de ello es que la *imitación* del santo cede cada vez más terreno a la *invocación*. Para el creyente sencillo y no formado filosóficamente resulta difícil de imaginar (aunque no de creer) que la influencia de su santo protector supere los límites del mundo palpable, experimental. Sólo el creyente formado y consciente consigue superar aquí esa piedad irrefleja. Por eso la Edad Media consintió un desarrollo antiteológico en el terreno del culto a los santos: por un lado, multiplicando su número; por otro, asignándoles misiones especiales. Lo primero llevó a la exaltación de grupos de santos y a la acumulación de las más variadas reliquias; lo segundo condujo a que cada necesidad y desgracia tuviera un santo especialmente encargado de resolverla. La unión de ambos pensamientos llevó a la formación de grupos como el de los «catorce protectores». No se puede, sin embargo, determinar con seguridad cómo se llegó en cada caso a imaginar esa «especialización». Rara vez se apoya en reflexiones profundas; se trata por lo general de asociaciones puramente externas, nacidas a partir de leyendas. Así sucede que en la Edad Media son especialmente venerados aquellos santos que, a falta de fuentes, cuentan con una rica leyenda (por ejemplo, Catalina, Cecilia, Cristóbal, Jorge, etc.).

3. *Culto medieval a los santos y crítica de la Reforma*. Es prácticamente imposible decir en pocas líneas algo definitivo sobre el amplio y complejo campo del culto a los santos en la Edad Media. A la hora de formular un juicio crítico sobre el culto a los santos en esa época, surge el problema teológico de cómo pudo permitir la Iglesia que su clara doctrina —teóricamente admitida— apenas pesara en la predicación y quedara tan obnubilada en la conducta concreta de los creyentes.

La primera canonización tiene lugar el año 993 por el papa Juan XV. Fue canonizado Ulrico de Augsburgo, maestro de Otón III. Desde entonces, la Iglesia procuró someter a unas normas fijas el culto a los santos, puesto que se exigió para todo culto público el permiso de la Sede romana. Fue autorizado el culto que venía existiendo desde mucho tiempo atrás (aunque esta regla se interpretó con bastante laxitud). En cuanto a los nuevos santos, la

heroicidad de su vida fue sometida a una prueba estricta. El método hoy vigente para las canonizaciones fue dictaminado por el papa Benedicto XIV (1740-58).

El relativamente alto nivel cultural de la *tardía Edad Media*, junto con el bajo nivel técnico e higiénico de la época, hizo que las terribles catástrofes (peste, hambre, guerras) que no podían ser combatidas por medios humanos se explicaran como castigos de Dios sobre la humanidad pecadora. Esto llevó a un generalizado sentimiento de impotencia ante la imposibilidad natural de evitar la desgracia, pero también a un insistente recurso a los santos, mediadores en todas las necesidades. También se buscó su ayuda para cada necesidad individual y diaria. Así se llegó en la alta y tardía Edad Media a tres fenómenos que caracterizan por entonces el culto a los santos: *a)* la especialización de los santos en misiones concretas; *b)* la distribución y multiplicación de reliquias como garantía de la ayuda de muchos santos; *c)* la fe en → milagros, ya que toda liberación de un mal o una necesidad fue atribuida a una intervención directa y prodigiosa de Dios, realizada por mediación de los santos. La doctrina de la Iglesia era cada vez menos anunciada al pueblo creyente. En la práctica religiosa, la *imitación* cedió terreno a la *invocación*. Para el pueblo, los santos ya no eran tanto *intercesores* cuanto simples *valedores*. El peligro de un desarrollo religioso incontrolado se agravó al concentrarse el culto a los santos en los santuarios con grandes colecciones de reliquias, y las numerosas indulgencias anejas a ellos favorecieron esta mentalidad cuantitativa. No faltaron, desde luego, en la Edad Media voces de alarma (Claudio de Turín, † 827; Gilberto de Nogent, † 1024; los grandes escolásticos), pero en la práctica real del culto a los santos y a las reliquias encontraron los reformadores uno de los capítulos para sus ataques.

En este ambiente creció Lutero. En sus últimos años recuerda constantemente, en predicaciones y charlas, la intensidad de su culto a los santos en sus tiempos de joven monje y sacerdote. Su ruptura con la Iglesia no coincidió con su reprobación del culto a los santos. Lo que le llevó a fijarse en los abusos y exageraciones del culto a los santos fue el radical planteamiento de la doctrina sobre el *Christus solus* (→ Reforma protestante). El resultado de este proceso se plasmó en sus escritos autobiográficos, en los cuales no es rechazado por principio el culto a los santos, y también en la apología del artículo 21 de la *Confessio Augustana*. En ella describe Melanchthon de la siguiente manera el culto permitido a los santos: Debemos dar gracias a Dios, que nos ha dado en los santos ejemplos de su gracia; debemos fortalecer nuestra fe según el modelo de los santos; debemos seguir su ejemplo. Se acentúa, por tanto, la *imitación*, se rechaza la *invocación* en sentido activo: *intercesión*; en sentido pasivo: *invocación*). No se rechaza que los santos pidan por nosotros; pero imploran a Dios por la Iglesia en general, no por cada uno de los creyentes. Se niega rotundamente a los santos cualquier clase de misión de reconciliadores o mediadores. Se rechaza como inadmisibles una distinción entre Cristo-Mediador, el único que nos ha reconciliado con Dios, y otros mediadores que pidan por nosotros.

Zuinglio quiere que la Iglesia vuelva a la «filosofía de Cristo» eliminando

las peregrinaciones, el culto a los santos y a las reliquias y toda santidad por las obras. «En quien el hombre tiene su confianza, éste es su Dios. Si tú pones tu confianza en un santo, lo has convertido en tu Dios». Zuinglio se muestra especialmente duro contra la veneración a las imágenes de los santos (*Zwinglis Werke* I, 256, 561, etc. [ed. por Schuler-Schulthess]).

Calvino rechaza aún más duramente el culto a los santos. La fe en la intercesión de los santos no es otra cosa, para él y sus seguidores, que una mentira y un engaño del diablo. La prohibición veterotestamentaria de las imágenes conserva para él una total validez y no existe distinción alguna entre la idolatría de los paganos y el culto a los santos entre los cristianos. En su opinión, los cinco primeros siglos del cristianismo no conocieron ningún culto a las imágenes. Calvino rechaza rotundamente la enseñanza del Concilio II de Nicea. De esta forma, a fines del siglo XVI, una gran parte de la Europa occidental adopta una actitud iconoclasta.

4. *Respuesta católica. La doctrina válida.* El culto a los santos no se encontraba en primer plano entre los muchos problemas que el *Concilio de Trento* debía solucionar. Sólo fue tratado en el último momento, en la sesión 25 (DS 1821-1825), junto con el problema de las imágenes. El hecho de que fuera discutido se debe a la presión del cardenal francés Guise, porque el culto a las imágenes había tomado en Francia formas tan radicales que parecía absolutamente necesaria una toma de posición.

El Concilio se encontró en la difícil situación de tener que luchar en dos frentes. Debía rechazar los errores de los reformadores y al mismo tiempo corregir los abusos en el propio campo. Esta doble intención se refleja en el decreto sobre el culto a los santos, reliquias e imágenes. En cuatro puntos se trata: *a)* de la *intercesión* de los santos; *b)* de la *invocación* a los santos; *c)* del culto a las reliquias; *d)* del uso legítimo de las imágenes. El tema no reviste la forma de definición solemne, sino que está expresado como invitación a los obispos y a todos los que tienen responsabilidad en la enseñanza o en la → pastoral. Deben instruir rectamente a los fieles de acuerdo con el uso de la Iglesia desde sus comienzos, con la doctrina común de los Santos Padres y con las decisiones de los concilios. No se toma la Sagrada Escritura como argumento. Quizá se quiso evitar un choque con los reformadores, que rechazaban la invocación de los santos como contraria a la Escritura. Del dato de fe de que los santos reinan con Cristo se deduce que es bueno y útil invocar humildemente a los santos y confiar en su intercesión y asistencia, a fin de conseguir la ayuda de Dios por medio de Cristo, que es nuestro único Redentor y Mediador. Se rechaza la opinión de que sea superstición suplicar la intercesión de los santos para un caso particular, como si esto se opusiera a la gloria de Cristo, único Mediador. La veneración de los restos de los santos y de las reliquias es permitida porque fueron auténticos miembros de Cristo y templos del Espíritu Santo y porque están destinados a la resurrección. (La fórmula supone la autenticidad de las reliquias y permite deducir una amonestación frente al abuso de ellas; a los criterios de autenticidad se hace referencia solamente al indicar los *beneficios* que Dios concede por medio de las

reliquias de los santos). El Concilio se detiene más en el culto a las imágenes, lo cual confirma la suposición de que su gran proliferación ofreció el motivo principal para la redacción del decreto. Las imágenes no contienen ninguna fuerza divina o de cualquier otra especie, de forma que puedan ser veneradas por sí mismas. El culto que se les da debe dirigirse a aquellos a quienes representan, Cristo y los santos (*cultus relationis*). Se subraya la función pedagógica de las imágenes. En la parte disciplinar del decreto se condenan los abusos; se dan normas y se insiste en el derecho y obligación de vigilar que tienen los obispos sobre el culto de las reliquias, reconocimiento de milagros y uso público de imágenes (CIC, can. 1279-1289).

Estos claros principios sobre el culto a los santos son en la Iglesia católica normas jurídicamente obligatorias y orientadoras para la pastoral y la vida religiosa. Dentro de este marco cabe una amplia gama de variaciones en los posibles modos de culto a los santos. Teniendo en cuenta diversos factores, es posible justificar a partir de esos principios tanto el fervoroso culto que tributan a los santos los pueblos latinos como la reserva de otros pueblos y de algunos cristianos que no se entusiasman fácilmente por la mediación subsidiaria de los santos, una vez que el amor y la proximidad de Dios nos han sido revelados en Cristo. La razón de esta doble actitud católica reside en que un grupo subraya la doctrina de que los santos no pueden nada por sí mismos, sino que lo deben todo a Cristo, mientras que el otro grupo insiste en que, gracias a la comunión de los santos, es aceptable y conveniente que los cristianos que aún están en camino invoquen a los que ya alcanzaron su meta. Es un hecho alentador que, en las Iglesias cristianas reformadas, la aversión al culto a los santos tal como lo practican los católicos disminuye progresivamente, en la misma medida en que la Iglesia católica va consiguiendo que el pueblo fiel respete en su vida religiosa la clara enseñanza del Concilio de Trento. Sin embargo, esta aproximación de los cristianos reformados, paralela a la disposición a aceptar la doctrina de la comunión de los santos, no se refiere al culto a las reliquias e imágenes, sino a la *invocación* directa a los santos y a su aprecio como modelos (*imitación*). El principio de «Cristo solo» no debe presentar a los santos en oposición al Señor, sino como miembros de la comunidad que tiene por cabeza al Señor, cuya gloria y unicidad manifiestan ellos mismos. Sobre los usos populares en el culto a los santos se pueden emitir juicios diversos, pero «el núcleo de la cuestión, es decir, el 'venerar el misterio de Dios en la santidad' está indudablemente de acuerdo con el espíritu de la Biblia» (Karrer).

S. Beissel, *Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts*, Friburgo 1890; S. Beissel, *Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland während der 2. Hälfte des Mittelalters*, Friburgo 1892; H. Delehaye, *Le culte des martyrs*, Bruselas 1933; H. Jedin, *Entstehung und Tragweite des Trienter Dekretes über die Bilderverehrung*: ThQ 116 (1935) 143-188, 404-429; N. Johannson, *Parakletoi. Vorstellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in der alttestamentlichen Religion, im Spätjudentum und Urchristentum*, Lund 1944; H. Schauerte, *Die volkstümliche Heiligenverehrung*, Münster 1948; B. Kötting, *Heiligkeit und Heiligtypen in den ersten christlichen Jahrhunderten*: Diözesanpriester I (Münster 1949) 12-27; F. Halkin, *Hagiographie protestante*: AnBoll 68 (1950) 453-463;

R. Aiggrain, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris 1953; R. Zorn, *Die Fürbitte im Spätjudentum und Neuen Testament*. Diss., Gotinga 1957; J. Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, Gotinga 1958; M. Lackmann, *Verehrung der Heiligen*, Stuttgart 1958; G. Mensching-R. Klauser, *Heiligenverehrung*: RGG III (<sup>3</sup>1959) 168-175; Th. Klauser, *Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung*, Colonia 1960; B. Kötting, *Hagiographie*: LThK IV (<sup>2</sup>1960) 1316-1321; H. Vorgrimler-J. Brosch-H. Schauerte, *Heiligenverehrung*: LThK V (<sup>2</sup>1960) 104-108; N. Brox, *Zeuge und Märtyrer*, Munich 1961; P. J. Eméry, *L'unité des croyants au ciel et sur la terre. La communion des Saints et son expression dans la prière de l'Église*: Verbum Caro 16 (1962) 1-240; P. Molinari, *Los santos y su culto*, Madrid 1965; P. Manns, *Die Heiligen in ihrer Zeit*, 2 vols., Maguncia 1966; K. Rahner, *¿Por qué y cómo podemos venerar a los santos?*: Escritos de Teología VI (Madrid 1969) 307-328; E. Niermann, *Culto a los santos*: SM VI (1976) 249-256.

B. KÖTTING