

UNA REFLEXIÓN DESDE LA HISTORIA CULTURAL: ¿EL AUTO SACRAMENTAL PUENTE ENTRE DOS CULTURAS?

Manfred Tietz
Ruhr-Universität Bochum
Romanisches Seminar
44780 Bochum
ALEMANIA
Manfred.Tietz@rub.de

JUICIOS CONTROVERTIDOS SOBRE EL VALOR IDEOLÓGICO Y ESTÉTICO DE LOS AUTOS SACRAMENTALES EN EL ÁMBITO DE LA CULTURA DE HABLA ALEMANA

Gracias a la edición crítica de los autos sacramentales de Calderón, «empresa gigantesca» según Marc Vitse¹, realizada bajo la dirección de Ignacio Arellano, disponemos de una ingente masa de informaciones de todo tipo sobre un sinnúmero de aspectos de dicho género literario cultivado durante Siglo de Oro español. Estas ingentes informaciones invitan también a echar otra vez un vistazo globalizador sobre el fenómeno histórico ‘auto sacramental’, sobre todo en su conformación calderoniana.

Una definición tópica —que prolifera en los manuales— de los autos sacramentales como ‘obras religiosas de carácter alegórico representadas en España y Portugal durante el Corpus Christi’ podría sugerir la idea de que los autos constituyen un género literario teatral como

¹ Vitse, 2007, p. 521.

otro cualquiera, aunque, eso sí, basados en contenidos religiosos. Sin embargo, a mi modo de ver, se trata de un género altamente complejo, problemático y conflictivo, quizás desde sus orígenes hasta nuestros días. Para explicitar —*sine ira et studio*— esta tesis quisiera referirme, para entrar en materia, a la primera fase de la recepción que tuvieron los autos sacramentales de Calderón en los países de habla alemana. Conviene recordar, con el hispanista Ángel San Miguel (1938-2016), que «[e]l interés ya existente en Alemania por la obra de Calderón sufre a principios del siglo XIX un gigantesco impulso que conduce bien pronto a una auténtica apoteosis»². No obstante, según el mismo autor, se tiene que constatar que «[d]entro de este ambiente de general optimismo [por el teatro calderoniano] conviene [...] no olvidar que el papel desempeñado por los “autos sacramentales” fue modesto (por no decir nulo)»³. Peor todavía. En 1788 un erudito alemán, teólogo y catedrático de filosofía, Karl Friedrich Flögel (1729-1788), motejó, en una obra con el título significativo *Historia de lo cómico grotesco* [*Geschichte des Groteskko-mischen*] los autos sacramentales de «monstruosa mezcla de lo sagrado y lo profano»⁴ y, todavía en 1804, el famoso Friedrich Bouterwek (1766-1828) —autor de la primera historia de la literatura española en lengua alemana (de 1804), obra de lectura obligatoria para los hispanófilos de la época⁵— no dudó en afirmar que «[e]n estas piezas teatrales [los autos sacramentales], la razón y el sentimiento moral aparecen tan maltratados por la quimera de la fe, que hay que felicitar a las naciones cuyo mejor destino les negó semejante deleite»⁶. Pero lentamente las cosas iban cambiando hacia una visión positiva del género teatral de los autos sacramental. En 1829, casi ya al final del entusiasmo romántico por la España áurea, se publica la primera traducción alemana de un auto calderoniano, la del auto *La vida es sueño*⁷, una traducción que se debe, de manera significativa, a Melchior von Diepenbrock (1798-1853), obispo

² San Miguel, 1988, p. 133.

³ San Miguel, 1988, p. 134. De allí resulta también curiosamente que existen estudios del teatro calderoniano que desatienden por completo sus autos sacramentales. El ejemplo más actual es sin duda el caso de Cruickshank, 2011.

⁴ Cito según San Miguel, 1988, p. 134.

⁵ *Geschichte der Poesie und Beredsamkeit seit dem Ende des dreizehnten Jahrhunderts. T. 3. Geschichte der spanischen Poesie und Beredsamkeit*, Göttingen, Röwer, 1804 (reimpreso en: Hildesheim / New York, Olms 1975), pp. 523-524.

⁶ Bouterwek, 1804, pp. 523-524. Traducción San Miguel, 1988, p. 134.

⁷ San Miguel, 1988, p. 134, nota 7.

de Breslevia (Wrocław) y cardenal muy preocupado por mejorar el nivel cultural de los católicos alemanes, un nivel en aquel entonces generalmente bastante inferior al nivel literario y académico de los protestantes. En 1846 el famoso conde Adolf Friedrich von Schack, hace un fervoroso elogio, en su muy erudita *Historia de la literatura y del arte dramático en España*, de los autos calderonianos. A pesar de su agnosticismo personal se hace partidario del juicio de fray Manuel de Guerra y Ribera (1638-1692), para quien los autos sacramentales eran lo mejor de la obra de Calderón⁸. Siguiendo esta línea Schack califica los autos calderonianos de «Wundergebilde», «maravillosas construcciones artísticas»⁹. No obstante, eso sí, Schack previene a sus lectores, supuestamente impregnados por el pensamiento positivista o materialista de la época, que tendrían que abandonar los prejuicios antirreligiosos de su tiempo si de verdad quisiesen entender y disfrutar lo característico de estas piezas teatrales.

Además se conocerán, en el transcurso del siglo XIX, los dos mayores intentos de comunicar al público lector alemán (no se pensaba en representaciones) los textos mismos de los autos calderonianos en lengua alemana. Se trata, por un lado, de la traducción —seguramente congenial y muy poética, publicada en 1853— de una docena de los autos calderonianos que se debe al gran representante del romanticismo alemán tardío, Joseph von Eichendorff (1788-1857), y, por otro lado, de la traducción —más bien prosaica pero con utilísimos comentarios bíblico-teológicos— de todos los autos calderonianos¹⁰ que Franz Lorinser (1821-1893) publicó en 18 volúmenes entre 1856 y 1872. Bien es verdad, las ediciones de estas traducciones fueron fracasos económicos

⁸ Refiriéndose a la *Aprobación* de Guerra, Schack afirma que los autos sacramentales «son, según el juicio de sus contemporáneos, las obras sobre las cuales se basa su mayor gloria». Traducción mía, p. 251.

⁹ Schack, III, 1846, p. 252. Ver el contexto entusiasta de la cita: «Quien sea capaz de sumergirse de esta manera en el espíritu de un siglo pasado, verá las maravillosas construcciones artísticas de los autos de Calderón elevarse ante sus ojos con las mismas sensaciones con las que un vidente, armado con poderosos telescopios, vuela a través de lejanos espacios celestes en los que las galaxias se separan en [una multitud de] soles y nuevos mundos de esplendor inimaginable emergen de los profundos claroscuros del universo». Traducción mía.

¹⁰ En total 73 autos sacramentales, 72 de la edición de Pedro Pando, además la *Protestación de la Fe* de la edición de Apontes. No hay que recordar aquí que muchos de los editores de las ediciones críticas de los autos calderonianos pudieron recurrir con gran provecho a los comentarios y, a veces también, a la interpretaciones textuales de Franz Lorinser.

totales que necesitaban grandes subvenciones financieras y que no suscitaron grandes intereses por parte de la *res publica litterarum*.

Esta notable discrepancia en las valoraciones de los autos sacramentales y del proceso de recepción de los autos calderonianos pierde ciertamente mucho de su carácter paradójico al advertir que Flögel y Bouterwek eran autores protestantes y bastante imbuidos del pensamiento laico de la Ilustración europea mientras que Eichendorff y Lorinser eran católicos, ambos residentes en la Prusia protestante (siendo Lorinser sacerdote y canónigo en Breslau desde 1869) y defensores muy comprometidos de la religión frente al liberalismo y positivismo de la época. No obstante, no me parece que esta oposición confesional sea suficiente para explicar por qué el género literario auto sacramental calderoniano pudo provocar calificaciones como la de ser, según Bouterwek, una ofensa de la razón y del sentimiento moral «maltratados por la quimera de la fe» por un lado y por otro la de ser, según Eichendorff, «el máximo ejemplo de “poesía de la teología”»¹¹ o según Lorinser la de ser «la sublime epopeya de la teología»¹². Quisiera dar un breve análisis de este dilema a partir de dos visiones y valoraciones globales del auto calderoniano que después quisiera completar por una reflexión sobre el «Sitz im Leben» —las circunstancias y la relevancia en la vida intelectual y cultural— que tuvo el auto sacramental (y su homólogo, la predicación¹³) en la España áurea. Por razones de tiempo me limitaré a dos calderonistas alemanes¹⁴, Ansgar Hillach y Gerhard Poppenberg.

¹¹ Dietrich Briesemeister, 1982, p. 88.

¹² «[D]as sublime Epos der Theologie». Cito por Pere Joan i Tous, 1989, p. 139.

¹³ Recuérdese que una de las primeras definiciones que el mismo Calderón da en la *Loa* en uno de sus autos tempranos, *La segunda esposa* (¿1648-1649?): «Sermones / puestos en verso, en idea / representable cuestiones / de la sacra Teología / que no alcanzan mis razones / a explicar ni comprender, / y el regocijo dispone / en aplauso deste día» (*Obras completas* de Calderón de la Barca, 1967, p. 427a). Se trata de una definición muy funcional que, aunque se refiere a elementos muy importantes del género auto sacramental, no quiere ni puede analizar su ‘posición en la vida’, su ‘Sitz im Leben’, según la definición la hermenéutica teológica.

¹⁴ Para otras visiones globales el apartado «Interpretaciones globales» que da Ignacio Arellano en su reseña crítica de los estudios sobre los autos sacramentales de Calderón, 2000, pp. 327-331.

EL AUTO CALDERONIANO ¿ANTICIPO DE LA ANTROPOLOGÍA OPTIMISTA DE LA ILUSTRACIÓN?

Ansgar Hillach (★1934) es germanista de profesión e hispanista por afición, profundo conocedor del Romanticismo alemán decimonónico, especialmente de Eichendorff, de cuyas obras hizo ediciones modélicas. Fue además el iniciador y prologuista de la edición de las traducciones que hizo Eichendorff de doce autos sacramentales de Calderón¹⁵. Los enfoques de sus estudios filológicos tienen a la vez un bien fundado trasfondo cultural de teología católica y un arraigo en la tradición intelectual de Walter Benjamin (1892-1940) y de la escuela de Frankfurt, lo que conlleva en sus trabajos un alto nivel teórico y cierta complejidad terminológica.

En un ensayo de 1982 Ansgar Hillach califica el auto sacramental de género literario particular, muy arraigado y condicionado por su época («zeitgebunden»)¹⁶ que solo pudo surgir en la gran crisis europea de la temprana Modernidad y especialmente en la España del Renacimiento y de la (Contra-) Reforma católica. Debido a su básica «confusión de lo sagrado y lo profano» Hillach considera que el auto sacramental constituye para el lector de hoy día una «peculiar provocación»¹⁷, ya que parece reducir la literatura a un mero medio de propaganda religiosa, aquella literatura que con Benjamin, Adorno o Luhmann tendría que considerarse un subsistema social autónomo al servicio de la reflexión antropológica crítica, independiente de cualquier dogma, y, además, instrumento del progreso de la humanidad. Visto desde esta perspectiva, el auto sacramental tiene, según Hillach, una indudable finalidad restauradora e impone a los espectadores el «sistema dogmático de [la] Iglesia militante y anti-ilustradora» del Barroco que quería «revitalizar la cosmología metafísica y estabilizadora, anticuada ya [...], por medio de una universalización de referencias sacramentales»¹⁸. Los autos representarían pues un bien marcado «retroceso»¹⁹ intelectual tanto en compara-

¹⁵ Eichendorff, 2002.

¹⁶ Para esta caracterización del género *auto sacramental* por Hillach ver su artículo programático de 1982b, pp. 81-96. De este texto se había publicado, con anterioridad, una versión abreviada en lengua española (de lectura difícil) 1982a, pp. 20-29. Ver también la brevísima nota de Arellano, 2000, p. 329.

¹⁷ Hillach, 1982a, p. 20.

¹⁸ Hillach, 1982a, p. 20.

¹⁹ Hillach, 1982a, p. 21.

ción con la situación intelectual de la Europa contemporánea como en comparación con las posturas intelectuales del Humanismo en la misma España del siglo xvi. Sin embargo, al hacer un largo y bien informado recorrido por el complejo mundo intelectual de los teólogos españoles renacentistas y al aplicar sus resultados a la interpretación del auto *El verdadero Dios Pan* y sus magníficas realizaciones teatrales²⁰ Hillach llega a la conclusión de que, gracias a los teólogos jesuitas y los franciscanos, Calderón «se alimenta de la sustancia teológica»²¹ del humanismo de los teólogos de la escuela de Salamanca, de su optimismo antropológico basado en la idea de la dignidad del ser humano como imagen de Dios, y una visión igualmente optimista del mundo y de la vida terrenal. De esta forma los autos calderonianos serían no tan solo un sencillo ‘sermón puesto en verso’ sino una reflexión antropológica optimista, una ‘humane Selbstfeier’, una «exaltación del propio valor del hombre»²² que se opondría tanto a la antropología pesimista de los protestantes como a aquella ‘otra España barroca’ obsesionada por la idea de la muerte física y espiritual que, años más tarde, Fernando Rodríguez de la Flor presentará con tintas muy negras como el país anti-ilustrado por antonomasia y «península metafísica»²³. En resumen, me atrevería a afirmar que para Ansgar Hillach el auto calderoniano anticipa, en su muy propia visión de determinados aspectos del ideario de la escuela de Frankfurt, el pensamiento antropológico optimista de la Ilustración dieciochesca ya que, en última instancia, no reintegra a los espectadores populares en el «sistema político-clerical» de los Habsburgos. Todo lo contrario, el auto calderoniano comunica a los espectadores, con la alegría de la fiesta del Corpus, el arte insuperable de Calderón de la Barca²⁴ y las figuras ni deterministas ni culpabilizadoras de la «Naturaleza Humana», un profundo sentimiento optimista de su propio valor («optimistische Selbstanschauung»²⁵). Todo ello Hillach lo entiende como paso importante hacia un estado de libertad y autonomía que son, también según

²⁰ Hillach, 1998, pp. 82-95.

²¹ Hillach, 1982a, p. 25.

²² Hillach, 1982b, p. 51.

²³ Rodríguez de la Flor, 1999.

²⁴ Hillach, 1998, p. 86.

²⁵ Hillach, 1982b, p. 61.

la ‘dialéctica de la Ilustración’ de la escuela de Frankfurt, la meta final de la historia de la humanidad²⁶.

Es una visión del auto sacramental que anticipa, no cabe duda, las interpretaciones posteriores que dará Antonio Regalado de la obra y del pensamiento de Calderón²⁷; pero que quizás no corresponda en su totalidad a la realidad histórica.

EL AUTO CALDERONIANO ¿ANTICIPO DE UNA ESTÉTICA DEL FUTURO?

Si Angar Hillach se fija en los aspectos sociopolíticos para explicar y legitimar el género complejo del auto sacramental calderoniano la espléndida tesis de habilitación pluridisciplinar de Gerhard Poppenberg (*1954) se centra sobre todo —y más allá de muchas otras facetas a las que no puedo referirme aquí— en aspectos estéticos para demostrar, en última instancia, la modernidad y actualidad del género teatral ‘auto sacramental’, especialmente en su configuración calderoniana²⁸. Según Poppenberg, Calderón se creó con el auto sacramental «un instrumento que le dio la posibilidad de hacer reflexiones profundas sobre el papel de la literatura en la vida intelectual de los hombres»²⁹. El auto sacramental calderoniano sería pues (también) un metateatro.

En un muy detallado resumen de esta obra polifacética —que combina un enorme saber de filología, teología, filosofía y ciencia de la religión— Mercedes Blanco³⁰ afirma que a Poppenberg no le interesa «ni la explicación de los autos como propaganda, ni su explicación como pedagogía» ya que considera esas interpretaciones «desafortunadas y reductoras»³¹. Para Gerhard Poppenberg los autos sacramentales no son

²⁶ Así, Hillach (1982a, p. 25) afirma que Calderón defiende —en clara oposición al protestantismo europeo— «la idea de que la naturaleza [humana] no ha dejado de ser esencialmente buena» y «una teología de magnificencia de la creación y de su dueño natural, del hombre como imagen de Dios».

²⁷ Regalado, 1995.

²⁸ Poppenberg, 2003 y 2009.

²⁹ «[...] Ein Instrument [...], das ihm, die Möglichkeit gab, sich grundlegende Gedanken über die Rolle der Literatur im Geistesleben der Menschen zu machen» (Poppenberg, 2003, p. 25).

³⁰ Blanco, 2004, pp. 121-134.

³¹ Blanco, 2004, p. 125.

una escolástica con perifollos poéticos, sino una teología poética, son obras en las que la teología, como tal, se construye como poesía, es decir como mito y alegoría. Dicho de otro modo, no se pueden separar en ellos por un lado la racionalidad de la argumentación de tipo escolástico, en la que consistiría la doctrina a transmitir al pueblo [el análisis de la psique del hombre con sus tres potencias —entendimiento, memoria, voluntad— y el libre albedrío], y por otro lado la poeticidad de las figuras alegóricas, bellas y conmovedoras, pero sin meollo doctrinal³².

Lo que le interesa a Gerhard Poppenberg es demostrar que Calderón logró combinar en el género del auto sacramental dos mundos intelectuales dispares y antagónicos de su momento histórico, es decir la ‘literatura profana’ y la ‘literatura religiosa’ o, en la terminología del mismo Calderón, las ‘sacras’ y ‘humanas’ letras. Para Poppenberg estos dos subsistemas literarios se encuentran en perfecta armonía en el auto calderoniano, siendo la forma literaria y estética de la alegoría (que como «forma autónoma de pensamiento y entendimiento»³³ está el centro del análisis que hace Poppenberg del auto sacramental) el enlace entre aquellos dos mundos. Con su vista «a dos luces»³⁴ la alegoría conecta el centro sacro de la fiesta del Corpus, el misterio de Eucaristía, con las acciones y los personajes de los autos. Según Poppenberg, la alegoría, tan vituperada por los críticos de Calderón en la época de la Ilustración, es el instrumento que permite a Calderón —y a sus espectadores— llegar más allá de las apariencias terrenales y descubrir las verdades metafísicas. De esta forma la literatura profana (desde la Antigüedad expuesta a la sospecha de ser pura mentira³⁵) pierde su carácter de ser un «jugueteo frívolo de “vanas fantasías” e “imágenes del viento”»³⁶. Esta ‘revelación’ tiene lugar, cuando en el auto *El verdadero Dios Pan* se corre, según palabras del mismo Calderón,

a la oscura confusión
de humanas letras el velo

³² Blanco, 2004, p. 126.

³³ Poppenberg, 2003, p. 25.

³⁴ Para la fórmula «a dos luces, en dos sentidos», ver, por ejemplo, Calderón, 1967, p. 496b; y Poppenberg, 2003, pp. 45–48.

³⁵ Ver, por ejemplo, Demonet, 2010, pp. 181–200.

³⁶ Poppenberg, 2003, p. 348.

del fabuloso dios Pan
en el Pan Dios verdadero³⁷

y se descubre una verdad más profunda, una verdad metafísica o, en el caso concreto de este texto, la verdad teológica.

Según la argumentación de Gerhard Poppenberg —que en este brevísimo resumen pierde mucho de sus matices— esta doble visión de la realidad (que ve a la vez las ‘apariencias’ y la ‘verdad’) restituye a la literatura profana (que sirve de argumento en muchos autos calderonianos) una dignidad *sui generis* y una legitimidad (negada por muchos filósofos y teólogos de la época) ya que es la literatura profana la que, vista ‘a dos luces’, es la ‘puerta ancha’ que da acceso al asunto teológico. Esta combinación de contenidos teológicos presentados con medios literarios profanos susceptibles de una rigurosa lectura alegórica es lo que Poppenberg define como «Poética Teología», en la cual ve el elemento más característico del auto calderoniano. Pero da todavía un paso más. Siguiendo una breve observación de Friedrich Schlegel —«Autos [sacramentales] vermutlich sehr modern»— («autos sacramentales [fueron] posiblemente, algo muy moderno»)³⁸ Poppenberg sugiere que los autos, con su interpretación alegórica del mundo y de la historia y con su perspectiva hacia un más allá, podrían ser modélicos también para la literatura profana de los tiempos actuales: cualquier literatura que se limita al mero ‘sentido literal’ del texto se queda a nivel de aquellas «vanas fantasías» e «imágenes del viento» si no abre, según el principio de las «dos luces», perspectivas hacia realidades y verdades de alguna dimensión trascendente. De esta forma los autos calderonianos y su «Poética Teología» implícita no serían un género literario históricamente superado, sino obras de gran actualidad poetológica. Con esta argumentación Poppenberg relaciona el auto sacramental con los debates —mucho tiempo bastante marginalizados, pero últimamente reactivados— sobre el estatus epistemológico de la literatura (profana) como tal o en su relación con la filosofía y la teología³⁹ y se acerca a las reflexiones que

³⁷ Calderón de la Barca, 1967, p. 1261b.

³⁸ Poppenberg, 2003, p. 11.

³⁹ Ver dos representantes destacados de este debate en su forma actual: de parte alemana Georg Langenhorst, 2005 y de parte española José Miguel Otero, 1998a y 1998b.

Urs von Balthasar expone en los enormes tomos de su *Theodramatik* (1973-1983)⁴⁰.

EL GÉNERO 'AUTO SACRAMENTAL' DENTRO DEL 'SISTEMA SOCIAL' DE LA LITERATURA Y LA CULTURA DEL BARROCO

Angar Hillach y Gerhard Poppenberg han destacado, no cabe duda, aspectos muy importantes del género auto sacramental, sobre todo en su configuración calderoniana. No obstante, conviene añadir a sus argumentos otra reflexión más que se refiere con más intensidad a los contextos culturales del género que son contextos *de longue haleine*, según la historia de las mentalidades, y que tendrá más en cuenta la profunda e incesante conflictividad de la época, época de crisis de todos los sistemas sociales y de conflictos no tan solo interconfesionales sino también interculturales. Son consideraciones muy generales que reducirán la complejidad del género a unos conceptos abstractos. El punto de partida es precisamente aquel binomio de «lo divino y lo humano» o de «lo sagrado y lo profano» que se encuentra de manera tópica tanto en los debates teológicos y poetológico-estéticos teóricos como en la práctica de los mismos textos literarios tales como, por ejemplo, los autos calderonianos *El tesoro escondido* y *El verdadero Dios Pan*, un binomio que también Hillach y Poppenberg han tenido en cuenta.

La idea y el concepto de este binomio nace y adquiere gran virulencia con los *studia humaniora* y su recurso a la literatura y el arte de la Antigüedad pagana en la temprana Modernidad. El binomio es resultado del —bien conocido aunque muy controvertido— proceso de secularización que evidentemente no hay que entender, como se solía hacer, como sustitución de lo religioso o teológico (vencido y eliminado) por lo profano o laico (triunfante y lleno de futuro). Hay que verlo en el sentido que le dio Charles Taylor (*1931) como surgimiento de otra opción más dentro de las mentalidades e ideologías de la época renacentista, una opción laico-profana⁴¹. La tradicional cultura religiosa o teológica funcionaba según la famosa frase del famoso teólogo Francis-

⁴⁰ Parece que Gerhard Poppenberg ignoraba esta voluminosa obra de cuatro tomos, 1973-1983 (traducción española: *Teodramática*, cinco tomos, 1990-1996) cuya argumentación parte de una interpretación —algo personal— del auto calderoniano *El gran teatro del mundo*. Ver Tietz, 2000.

⁴¹ Taylor, 2007.

co de Vitoria (hacia 1486-1546) que decía que «[e]l oficio del teólogo es tan vasto, que ningún argumento, ninguna disputa, ninguna materia, parecen ajenos a su profesión»⁴². El medio de comunicación de esta cultura con las ‘masas populares’ era el sermón como forma oral para informar y orientar al ‘público’ —a veces, bien es verdad, con elementos terroríficos— sobre su cosmovisión, su antropología y sus normas éticas. La nueva cultura laica ya no se conformaba con esta ‘omnicompetencia’ teológica y se creó en la literatura (las bellas letras, como se las elogiaba y descalificaba a la vez en aquellos tiempos) una plataforma para una reflexión laica sobre el mundo y el hombre que se discutirán sobre todo en formas literarias nuevas en aquel entonces, como eran la novela y el teatro. En estos textos (recuérdense *La Celestina*, *La Diana* o las comedias, en su conjunto una ‘literatura’ cada vez más autónoma que tenía, no cabe duda, una larga prehistoria por ejemplo en los *romans courtois* franceses de los siglos XII y XIII, la literatura sapiencial de la Edad Media española o *El libro de buen Amor* del Arcipreste de Hita) se ponían en entredicho las normas éticas basadas en la religión y sus codificaciones teológicas. Además con esta cultura secularizada nacía también un nuevo fenotipo intelectual, el del ‘autor’ laico autónomo —la contra-figura del clérigo— que carecía de la legitimidad de la institución eclesiástica⁴³. No cabe duda de que esta literatura, nutrida por el encanto de la novedad, la integración de un saber profano de las letras clásicas⁴⁴ y la orientación hacia la diversión y el mero entretenimiento (el *delectare* y no el *docere*) representaba un cambio paradigmático en el conjunto de la vida cultural y literario de aquella época, que era una época de grandes crisis económicas, políticas y culturales. Frente a este ‘nuevo mundo cultural’, la reacción la ‘cultura tradicional’ se desprende de la siguiente frase —entre sorprendida y escandalizada— de los *Diálogos familiares de la agricultura cristiana* (1589) del franciscano Juan de Pineda (1516-1597):

⁴² Frase programática tomada en traducción española de la *Relectio 3 de Potestate civile*: «Officium, ac munus Theologi tam latè patet, ut nullum argumentum, nulla disputatio, nullus locus alienus videatur a Theologica professione et instituto» (Vitoria, 1960, p. 150).

⁴³ Tietz, 2011, pp. 439-459. Para el lento ‘nacimiento’ del autor laico y su disociación de los clérigos tradicionales, ver el estudio detallado de Strosetzki, 1987 y 1997.

⁴⁴ Según Aleida Assmann, la literatura ficcional moderna «nace del espíritu de la mitología antigua», 1998, p. 100.

Para qué tengo de ocuparme en cuentos fabulosos, aunque más doctrinales parezcan, teniendo entre las manos la doctrina evangélica, donde la verdad y la doctrina se nos propone sin encubiertas y sin brizna de falsedad y con toda seguridad de su verdad.

De esta contraposición (que excluiría de antemano la existencia del género auto sacramental) resultará en toda la cristiandad europea, y no tan solo en el ámbito hispano, una larga e intensa lucha intelectual entre las ‘dos culturas’ que, según Aleida Assmann, experta en estudios culturales, puede definirse metafóricamente como la lucha entre «Jordán y Helicón», es decir el ‘parnaso cristiano’ por una parte y el ‘parnaso profano’ —algunos dirán neo-paganizante— por otra parte⁴⁵. A nivel meramente literario esta lucha de las ‘dos culturas’ por su respectiva preponderancia se manifestó (también en España) por una bien conocida polémica contra la novela, los interminables debates sobre la licitud del teatro⁴⁶, la ‘divinización’ de un gran número de obras literarias, especialmente de poesía lírica, en los siglos XVI y XVII⁴⁷ y la inclusión sistemática de elementos del saber profano y de una estética profana en la inmensa producción de la literatura ascético-mística o espiritual, especialmente en la predicación⁴⁸ que ha sido, el teatro aparte, el único medio por el cual el público (analfabeto en su mayoría) entraba en contacto con elementos de la cultura literaria. Se trata de manifestaciones de un contraataque sistemático, de unos intentos, muy conscientes por parte de la cultura religiosa, de una muy intensa «re-sacralización» (denominada ‘barroca’)

⁴⁵ Assmann, 1998, pp. 95-99.

⁴⁶ Ya en uno de los más tempranos tratados antiteatrales, el *Tratado contra los juegos públicos* (1599) del jesuita Juan de Mariana (1950, p. 444A), se hace constar que los comediantes «disminuyen el culto divino atrayendo al pueblo a los espectáculos los días de fiesta, cuando se habían de ir a los templos y oír lo oficios y obras semejantes de piedad». La larga permanencia de las polémicas antiteatrales es prueba fehaciente del inmenso interés por el teatro por parte del público que no se cansaba de «oír la comedia» en vez de asistir a misa, tal y como lo evoca muy pintorescamente Juan de Zabaleta en su *Día de la fiesta por la tarde* (Tietz, 2013). Ver además Vitse, 1990, pp. 40 y ss. A nivel teórico estos debates partían de Tomás de Aquino (*Summa theologiae*, quaestio 168, 2-4) sobre el nuevo fenómeno del ‘tiempo libre’ y, con ello, el muy controvertido problema de la necesidad que tenía o no tenía el hombre del *ludus* o entretenimiento y sobre el papel de los *adiaphora* en la vida del cristiano. Ver Jeske, 2005, pp. 33-60.

⁴⁷ Para un primer elenco, todavía muy provisional, de tales obras en España, ver Wagner, 2001, pp. 75-83.

⁴⁸ Ver Tietz, 2006.

del mundo cultural y de intentos de reganar terrenos perdidos en el proceso europeo de secularización⁴⁹. Hay que constatar que, a pesar de estos esfuerzos, el proceso de separación de las dos culturas —largo y complicado con muchos compromisos e interferencias fácticas— resultó cada vez más profundo en el transcurso del siglo xvii hasta hacerse irreversible en el siglo siguiente, el de la Ilustración europea.

Pero volvamos a los autos calderonianos. Creo que estos autos sacramentales tienen que considerarse y estudiarse también como reflejo de esta acérrima lucha de las dos culturas, de modo que hay que preguntarse si la lucha contra la cultura y la literatura profana no ha sido una de sus, sin duda, polifacéticas finalidades ya que se sabe que las lecturas profanas seguían siendo un escándalo para gran parte del clero⁵⁰ y que, según constataron los mismos predicadores, las comedias atraían un público más numeroso que los sermones.

EL AUTO SACRAMENTAL CALDERONIANO: ¿INTENTO DE RECONCILIACIÓN DE LAS DOS CULTURAS?

En el campo del teatro áureo, la «docta lucha entre divinas y humanas letras»⁵¹ ha sido particularmente vehemente, como lo demuestran los ya aludidos debates sobre la licitud del teatro —la polémica literaria más larga en la historia literaria de España— y los cierres y las reaperturas de los corrales de comedias, aunque bien es verdad que las líneas de combate entre los ‘teatrófilos’ y los ‘teatrófobos’ no coincidían siempre con la oposición entre ‘autores clérigos’ y ‘autores laicos’. A Lope de Vega se le acusó en 1649 «que [...] había hecho más daño con sus comedias

⁴⁹ En Francia, por ejemplo, tanto los jansenistas (Nicole y sus seguidores) como los católicos (entre ellos Bossuet y Fénelon) lucharon vehementemente contra el teatro. El obispo de París negó el entierro en sagrado al mismo Molière que finalmente le fue concedido debido a una intervención del rey Luis XIV. Racine, más bien adicto al jansenismo, dejó de escribir teatro profano después de su ‘conversión’. Recuérdese además que Jean Pierre Camus (1584-1652), amigo íntimo de François de Sales (1567-1622), escribió varios centenares de novelas *a lo divino*. Finalmente conviene recordar también que el muy poderoso obispo Bossuet convocó y fomentó un cenáculo de intelectuales y escritores franceses con la finalidad de ‘inventar’ o crear una literatura inspirada por los principios católico-cristianos para rechazar la literatura profana tan rica del *siècle classique* francés. Ver el estudio muy detallado e innovador de Fabrice Preyat, 2007.

⁵⁰ Ver Iglesias Feijoo, 2016.

⁵¹ Poppenberg, 2003, p. 286.

en España que Martín Lutero con sus herejías en Alemania»⁵². Curiosamente las polémicas de los teatrófobos se dirigían no tan solo contra las comedias profanas sino casi siempre también contra los dos géneros más importantes del teatro religioso. Tanto para la comedia de santos como para el auto sacramental se criticaba con particular insistencia la mezcla de las dos culturas, de lo divino con lo profano⁵³. Una excepción parece ser el trinitario Manuel de Guerra y Ribera quien, en su *Aprobación de la verdadera quinta parte de comedias* de Calderón (1682), afirma que los autos sacramentales le parecen ser la cumbre de la producción teatral calderoniana y subraya además la perfecta síntesis de las dos culturas («lo discreto y lo santo») que encuentra en estas obras ya que, según Guerra y Ribera, provocan los mismos efectos positivos que el más perfecto sermón⁵⁴. Esta visión positiva del auto sacramental se encuentra ya en la *Carta al Patriarca de Indias* (¿1649?) en la que Calderón mismo defendió el conjunto de su producción teatral contra los teatrófobos de aquel tiempo⁵⁵.

Veamos, pues, muy brevemente —con alguna referencia al auto *El verdadero Dios Pan* (obra tardía representada en la fiesta del Corpus de 1670) y a la loa correspondiente— como Calderón combinó las dos culturas —lo sacro y lo profano— en este auto que sirvió a Gerhard Poppenberg para defender su tesis de la estética calderoniana como nueva y modélica «Poética Teología» que haría del auto sacramental el género puente por antonomasia entre las dos culturas.

Ya que podemos referirnos a las interpretaciones de este auto dadas por Gerhard Poppenberg⁵⁶ y Fausta Antonucci⁵⁷ no parece necesario

⁵² Los autores de esta acusación fueron personajes de gran categoría como el jesuita Hurtado de Mendoza y arzobispo de Sevilla Pedro de Tapia. Ver Jeske, 2005, p. 205, n. 18.

⁵³ Jeske, 2005, 472. Según la misma autora no hay todavía estudio sistemático de la crítica de los autos por parte de los teatrófobos, p. 73.

⁵⁴ «Son tan divinos los argumentos que sigue, tan hermosos los conceptos, tan galanes los vestidos, tan embebidas las moralidades, tan gustosas las doctrinas, tan taraceado lo discreto con lo santo, tan compañero del gusto el provecho, que de un golpe admira el entendimiento, y enciende la voluntad. Salen los ánimos admirados, y devotos, gustosos, y atriitos, recreados, y encendidos; y entre los halagos del oído introduce venerables respetos al Sacramento». Citado por Jeske, 2005, p. 232.

⁵⁵ Para la interpretación de esta breve carta ver Wilson, 1973, pp. 697-703 y Jeske, 2005, p. 30.

⁵⁶ Poppenberg 2003, pp. 333-340: «Allegorie und Wahrheit – Calderón: *El verdadero Dios Pan* und *Sueños hay que verdades son*».

⁵⁷ Antonucci, 2005, pp. 9-97.

entrar aquí en detalles filológicos. Basándonos en estos dos estudios —de los cuales me distingue tan solo mi enfoque analítico— se puede constatar de manera general que Calderón combina en este auto (y en muchos otros) elementos básicos de las dos culturas. El «asunto», la Eucaristía, proviene, evidentemente de la cultura teológica. Lo mismo vale decir del conjunto ideológico de la antropología calderoniana. Los conceptos antropológicos (las tres potencias del alma —entendimiento, memoria, voluntad— y su jerarquización) tienen una larga tradición teológica. Algo análogo puede decirse del ‘libre albedrío’, de la figura del Demonio y de los personajes alegóricos como son el Judaísmo, la Sinagoga, la Apostasía y otros más. El «argumento» se sirve sistemáticamente de la estructura de la comedia que, evidentemente, es centro por antonomasia y la encarnación misma de todo lo que tiene de atractivo la cultura profana. Para darse cuenta de la relevancia de este hecho hay que recordar que existe, por ejemplo en la Francia protestante, un teatro religioso de un tipo completamente diferente que no tiene nada que ver con la comedia nueva, sus personajes y su esquema central, la ‘acción amorosa’. Del mundo profano provienen también el contenido ideológico del auto, el mito (pagano)⁵⁸ del Dios Pan que, gracias a una serie de obras de inspiración humanista, no ignoraba por lo menos la parte culta del público. Hasta aquí el auto calderoniano podría considerarse de hecho como combinación perfecta y equilibrada de las dos culturas. Pero ¿pasa lo mismo con dos puntos verdaderamente centrales del cosmos de las dos culturas, es decir la ‘lectura alegórica’ del mundo y el problema de la ‘verdad’ de la ficción, tan discutida por los teólogos de Siglo de Oro? Con el humanismo renacentista surgió aquel nuevo saber laico del hombre y del cosmos debido, por ejemplo, a la anatomía o a la utilización del telescopio⁵⁹. Si bien es verdad que la cultura religiosa no ignoraba los progresos de la ciencia profana, la visión alegórica insistía en relacionar los objetos terrenales con las ‘realidades’ celestiales (del más allá cristiano), es decir lo profano con lo divino. Lo relevante en esta percepción del mundo «a dos luces» es la convicción de la verdadera realidad de las cosas no es su realidad empírica sino su *significatio*

⁵⁸ Para la recepción de la mitología (pagana) en los textos (cristianos) de Calderón ver básicamente Flasche, 1968, y, especialmente, Neumeister, 1978 y 2000.

⁵⁹ Este laico *rinascimental* sería un saber no anti-, pero sí a-cristiano que se basaría en la instauración de una pluralidad de discursos que ya no se someterían al control ideológico eclesástico. Küpper, 1990, pp. 132, 145-146.

religiosa. Se trata, pues, de una «cosmovisión teofánica», según formula Rodríguez de la Flor⁶⁰, o bien del renuevo de la tradicional tesis de una «legibilidad» (Lesbarkeit) sacralizada de la naturaleza, una idea evidentemente omnipresente en los autos calderonianos⁶¹. Lo que pasa con la percepción e interpretación de la naturaleza pasa también con la historia o la política (fenómenos totalmente profanos según Maquiavelo) que en los autos se lee como historia sacra de la Salvación (Heilsgeschichte). Finalmente pasa lo mismo con aquellas narraciones mitológicas de los Griegos antiguos (el mito de Pan en este caso concreto) cuyas ‘fábulas’ eran una materia de lectura muy apetecida por los ‘lectores profanos’ de la época. A mi modo de ver, no cabe duda de que en esta ‘lectura alegórica’ las ‘dos culturas’ están presentes, pero no están allí a un nivel de igualdad, sino con una estructura jerárquica con predominio muy claro de la cultura teológica⁶².

Sin entrar en más detalles hay que preguntarse, para terminar, si esta combinación de elementos divinos y humanos significa, tal y como Gerhard Poppenberg está sugiriendo con el concepto de la Poética Teología, una síntesis en el sentido hegeliano, es decir la creación de algo nuevo con estatus superior en lo cual se transforman los dos elementos de partida. A decir verdad, me parece más bien que no. Si al final del auto *El verdadero Dios Pan*, Simpleza (en el papel del gracioso) se despide del público diciendo:

Y sea pidiendo perdón,
diciendo todos a un tiempo:
divinas y humanas letras
desengañen el concepto
del fabuloso dios Pan
en el Pan Dios Verdadero⁶³.

⁶⁰ Rodríguez de la Flor, 2007, p. 169.

⁶¹ «A lo largo de su obra plural, Calderón insiste una y otra vez en que es esa capacidad metafórica del hombre la que, lanzándole hacia delante en hipótesis conjeturales, le hace ir comprendiendo que lo finito es el camino para intentar comprender lo infinito. Todo es metáfora, jeroglífico, enigma, símbolo, cuya clave final sólo se revelará al final de los tiempos» (Rodríguez de la Flor, 2007, p. 392).

⁶² A un resultado análogo llega Küpper, 1988 en su análisis del auto sacramental *El divino Orfeo*.

⁶³ Calderón de la Barca, 1967, p. 1262b.

parece poner las dos culturas sobre un pie de igualdad. Sin embargo, en el auto se subraya también de la «oscura confusión de las humanas letras»⁶⁴. Además en la Loa del mismo auto las dos figuras de estas letras, la Poesía y la Fábula, se ven obligadas a admitir que lo que han expuesto es tan solo un velo mentiroso y que la verdad se encuentra detrás de este velo. De esta argumentación resulta, a mi modo de ver, que hay una evidente jerarquía entre las dos ‘culturas’ para el Calderón autor de autos sacramentales y, naturalmente también para su público⁶⁵. De todos modos cuando el sacerdocio le integra a Calderón de manera oficial e definitivo en el universo de la Iglesia (1651) el gran dramaturgo deja —más o menos *ex abrupto*— de escribir comedias para los corrales (definitivamente a partir de 1660) manifestando así la —para él indudable— jerarquía de las dos culturas⁶⁶. Desde este punto de vista parece difícil imaginar que el Calderón autor de autos sacramentales pueda considerarse ‘nuestro contemporáneo’⁶⁷.

Sea como fuera, para las autoridades eclesiásticas y civiles que tenían que encargar y financiar los textos y las puestas en escena de los autos, el gran mérito de Calderón consistía en re-sacralizar de manera convincente, la visión secularizada o incluso neo-paganizante del hombre y del mundo que iba imponiéndose en Europa desde el proceso secularizador del Renacimiento y la siguiente confesionalización de Europa. Para este efecto el autor se sirve, con mayor agudeza, de los elementos más atractivos de la cultura profana, como por ejemplo las narraciones mitológicas u otros textos de los autores de la Antigüedad. Este procedimiento no parece ser una poética nueva (en el sentido propuesto por Gerhard Poppenberg) sino una estrategia de apropiación, de integración y de

⁶⁴ Calderón de la Barca, 1967, p. 1261b.

⁶⁵ Desde esta perspectiva coincidiría más bien con Antonucci (2005, p. 23) quien afirma que, en sus autos, Calderón «se nos revela como hombre plenamente de su tiempo, barroco y contrarreformista». Así, por ejemplo, sus interpretaciones de los mitos paganos forman parte de «las más conservadoras y ortodoxas».

⁶⁶ Refiriéndose a las sumas considerables que se le pagaban a Calderón Don W. Cruickshank (2011, p. 469) sugiere que era quizás este dinero que le permitió y animó a dejar de escribir comedia. Por otro lado parece sugerir que Calderón consideraba a veces la redacción de los textos para los autos como encargos penosos, lo que matizaría quizás un poco la idea del tópico ‘Calderón poeta teólogo’.

⁶⁷ Ruiz Ramón, 2000. Recuérdese también que Calderón escribió, ya octogenario, al duque de Veragua que los autos «son lo único que he procurado recoger» [y publicar], lo que demuestra su aprecio menor de su teatro profano. Cita por Poppenberg, 2003, p. 12.

subordinación de la cultura profana por parte de la cultura religiosa, una estrategia que se empleó también por muchos autores muy exitosos de la literatura espiritual propiamente dicha, entre ellos el famoso Francisco de Sales, modelo de los escritores católicos recién acreditado por su beatificación en 1661, cuyas obras Calderón conocía seguramente⁶⁸. Resumiendo lo que acaba de exponerse más arriba puede decirse que el auto sacramental calderoniano logró, por lo menos durante la tan espectacular fiesta del Corpus, devolver a su público una cosmovisión que abarcaba las dos culturas comunicándole a la vez la firme convicción no tan solo de la superioridad de la cultura cristiana sino también el sentimiento de aquella estabilidad ideológica y metafísica reconquistada que se había perdido en el transcurso de la secularización y las crisis de la Temprana Modernidad. Fue esta una meta que, quizás, el sermón como modo específico de la cultura religiosa, no podía cumplir aunque a veces adoptase elementos teatrales⁶⁹.

Una brevísima observación para terminar. Las dos culturas de las que se habló en esta ponencia iban, como queda dicho, separándose cada vez más debido al movimiento ilustrado europeo en el cual la cultura española formaba parte integral. Teniendo en cuenta esta separación o bifurcación no sorprenderá que un género literario que intentaba «sincretizar» las dos culturas iba perdiendo el interés por parte de los protagonistas de ambas culturas⁷⁰. No sorprenderá pues que la ‘prohibición’ de los autos en 1765 ocurrió sin grandes protestas. Por otra parte, cuando surgió otra vez, con el romanticismo decimonónico y su revaloración política, social y literaria, el deseo de una convivencia jerarquizada de las dos culturas tal y como fue en el Siglo de Oro, tampoco sorprenderá a nadie que los protagonistas de este movimiento hayan recurrido, en el campo de la literatura, a los autos sacramentales de Calderón. Tal fue el caso del gran poeta católico Eichendorff y del canónigo Lorinser en la Prusia decimonónica y sus graves crisis ideológicas.

⁶⁸ Tietz, 2014, pp. 121-131.

⁶⁹ Ver Velandia Onofre, 2012 y Tietz, 2006.

⁷⁰ Según Gerhard Poppenberg (2003, p. 11) los autos sacramentales se representan cada vez menos a partir de 1700.

BIBLIOGRAFÍA

- ANTONUCCI, Fausta, «Introducción», en Pedro Calderón de la Barca, *El verdadero Dios Pan*, ed. Fausta Antonucci, Pamplona / Kassel, Universidad de Navarra / Reichenberger, 2005 (Autos sacramentales completos de Calderón, 48), pp. 9-97.
- ARELLANO, Ignacio, «Los estudios sobre los autos sacramentales de Calderón», en *Estado actual de los estudios calderonianos*, ed. Luciano García Lorenzo, Kassel, Reichenberger / Festival de Almagro, 2000, pp. 325-349.
- ASSMANN, Aleida, «Jordan und Helikon – der Kampf der zwei Kulturen in der abendländischen Tradition», en *Bibel und Literatur*, ed. Jürgen Ebach y Richard Faber, München, Fink, 1998, pp. 95-112.
- BALTHASAR, Hans Urs von, *Theodramatik*, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1973-1983, t. I-IV (traducción española: *Teodramática*, Madrid, Encuentro, 1990-1996, t. I-V).
- BOUTERWEK, Friedrich, *Geschichte der spanischen Poesie und Beredsamkeit*, Göttingen, Röwer, 1804 (reimpreso en Hildesheim / New York, Olms, 1975).
- BLANCO, Mercedes, «Nuevas reflexiones sobre el auto sacramental. Artículo reseña», *Criticón*, 91, 2004, pp. 121-134.
- BRIESEMEISTER, Dietrich, «La crítica calderoniana en Alemania durante la segunda mitad del siglo XIX», en *Hacia Calderón. Quinto Coloquio Anglogermánico sobre Calderón* (Oxford 1978), ed. Hans Flasche y Robert D. F. Pring-Mill, Wiesbaden, Steiner, 1982, pp. 83-92.
- CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro, *Obras completas*, t. III, *Autos sacramentales*, ed. Ángel Valbuena Prat, Madrid, Aguilar, 1967.
- CRUICKSHANK, Don W., *Calderón de la Barca. Su carrera secular*, trad. José Luis Gil Aristu, Madrid, Gredos, 2011.
- DEMONET, Marie-Luce, «La censure de la fiction et ses fondements philosophiques», en *Reading and Censorship in Early Modern Europe. Barcelona 11-13 de diciembre de 2007*, ed. María José Vega, Julian Weiss, Cesc Esteve, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, 2010, pp. 181-200.
- EICHENDORFF, Joseph von, *Sämtliche Werke des Freiherrn Joseph von Eichendorff. Historisch-kritische Ausgabe. Band XV/2: Übersetzungen I: Geistliche Schauspiele von Don Pedro Calderón de la Barca. Zweiter Teil*, ed. Harry Fröhlich, Mit Kommentaren von Gerd Hofmann, Christoph Rodiek, Manfred Tietz, Pere Juan i Tous, Tübingen, Niemeyer, 2002.
- FLASCHE, Hans, *Die Struktur des Auto Sacramental «Los encantos de la Culpa»*, Köln / Opladen, Westdeutscher Verlag, 1968.
- FLÖGEL, Karl Friedrich, *Geschichte des Groteskkomischen*, Liegnitz, Siebert, 1788.
- GUERRA Y RIBERA, Manuel de, *Aprobación a la Verdadera quinta parte de Comedias de don Pedro Calderón de la Barca*, Madrid, Francisco Sanz, 1682.

- HILLACH, Ansgar, «Verkündigung im antiken Gewand. Mythos und Musik als bildungsgeschichtliche Voraussetzungen in Calderóns auto sacramental *El divino Orfeo*», en *Bildung und Ausbildung in der Romania*, t. III, *Iberische Halbinsel und Lateinamerika*, ed. Rolf Kloepper et al., München, Fink, 1979, pp. 167-189.
- «El auto sacramental calderoniano considerado en un relieve histórico-filosófico», en *Hacia Calderón. Quinto Coloquio Anglogermano, Oxford 1978*, ed. Hans Flasche, Wiesbaden, Steiner, 1982a, pp. 20-29.
- «Das spanische Fronleichnamsspiel zwischen Theologie und humaner Selbstfeier. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über Calderón», en *Pedro Calderón de la Barca (1600-1681). Beiträge zu Werk und Wirkung*, ed. Titus Heydenreich, Erlangen, Universitätsbund Erlangen-Nürnberg, 1982b, pp. 45-61.
- «“Der wahre Gott Pan”. Calderóns dramatische Erzählung des Heilsmysteriums am Leitfaden eines Mythenkonstrukts», en *Bibel und Literatur*, ed. Jürgen Ebach, Richard Faber, München, Fink, 1998, pp. 82-95.
- IGLESIAS FEIJOO, Luis, «La Iglesia y la censura de libros en el Siglo de Oro», en *Iglesia, cultura y sociedad en los siglos XVI-XVII*, ed. Rebeca Lázaro Niso, Carlos Mata Induráin, Miguel Riera Font y Oana Andreia Sâmbrian, New York, IDEAS, 2016, pp. 63-77.
- JESKE, Claire-Marie, *Letras profanas und letras divinas im Widerstreit. Die Debatte um die moralische Zulässigkeit des Theaters im spanischen Barock*, Frankfurt, Vervuert, 2005, pp. 33-60.
- JUAN I TOUS, Pere, «“Eine wahre Ehrensache für uns Katholiken”: Franz Lorinser (1821-1893), traductor y comentarista de los autos sacramentales de Calderón», en *Das Spanieninteresse im deutschen Sprachraum. Beiträge zur Geschichte der Hispanistik vor 1900*, ed. Manfred Tietz, Frankfurt, Vervuert 1989, pp. 131-148.
- KÜPPER, Joachim, «Untersuchung des Mythos und Widerlegung des Konzepts einer autonomen Dichtkunst. Calderóns autos sacramental *El divino Orfeo*», en *Das Fremde Wort. Studien zur Interdependenz von Texten: Festschrift für Karl Maurer zum 60. Geburtstag*, ed. Ilse Nolting-Hauff, Joachim Schulze, Amsterdam, Grüner, 1988, pp. 173-211.
- *Diskurs-Renovatio bei Lope de Vega und Calderón. Untersuchungen zum spanischen Barockdrama. Mit einer Skizze zur Evolution der Diskurse in Mittelalter, Renaissance und Manierismus*, Tübingen, Narr, 1990 (versión inglesa: *Discursive «Renovatio» in Lope de Vega and Calderón. Studies on Spanish baroque drama: with an excursus on the evolution of discourse in the Middle Ages, the Renaissance, and mannerism*, Berlin / Boston, De Gruyter, 2017).
- LANGENHORST, Georg, *Theologie und Literatur*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.

- MARIANA, Juan de, «Tratado contra los juegos públicos», en *Obras del Padre Juan de Mariana*, Madrid, Atlas, 1950, t. 2, pp. 413-462.
- NEUMEISTER, Sebastian, *Mythos und Repräsentation. Die mythologischen Festspiele Calderóns*, München, Fink, 1978.
- *Mito clásico y ostentación: los dramas mitológicos de Calderón*, Kassel, Reichenberger, 2000.
- ODERO, José Miguel, «Filosofía y literatura de ficción», en *Anuario Filosófico*, 31, 1998a, pp. 487-517.
- «Teología y literatura», en *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología: XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, ed. José Morales *et al.*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1998b, pp. 131-144.
- POPPENBERG, Gerhard, *Psyche und Allegorie. Studien zum spanischen auto sacramental von den Anfängen bis zu Calderón*, München, Fink, 2003.
- *Psique y alegoría. Estudios del auto sacramental español desde sus comienzos hasta Calderón*, traducción española de Elvira Gómez Hernández, Kassel, Reichenberger, 2009.
- PREYAT, Fabrice, *Le Petit Concile et la christianisation des mœurs et des pratiques littéraires sous Louis XIV*, Berlin, Litt, 2007.
- REGALADO, Antonio, *Calderón: los orígenes de la modernidad en la España del Siglo de Oro*, Barcelona, Destino, 1995, 2 vols.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando, *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- *Era melancólica. Figuras del imaginario barroco*, Barcelona, Olañeta, 2007.
- RUIZ RAMÓN, Francisco, *Calderón nuestro contemporáneo. El escenario imaginario, ensayo sinóptico*, Madrid, Castalia, 2000.
- SAN MIGUEL, Ángel, «Calderón, paradigma en la Alemania del siglo XIX. Trasfondo y contextos de las traducciones de los autos sacramentales de Eichendorff y Lorinser», en *Estudios sobre Calderón (Actas del Coloquio Calderoniano, Salamanca 1985)*, ed. Alberto Navarro González, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1988, pp. 133-141.
- SCHACK, Adolf Friedrich von Graf, *Geschichte der dramatischen Literatur und Kunst in Spanien*, t. I-III, Berlin, Duncker / Humblot, 1845-1846.
- STROSETZKI, Christoph, *Literatur als Beruf: vom Selbstverständnis gelehrter und schriftstellerischer Existenz im spanischen Siglo de Oro*, Düsseldorf, Droste, 1987.
- *La literatura como profesión: en torno a la autoconcepción de la existencia erudita literaria en el Siglo de Oro español*, Kassel, Reichenberger, 1997.
- TIETZ, Manfred, «Der Gedanke des Welttheaters im spanischen Barock und Hans Urs von Balthasars Theodramatik», en *Theodramatik und Theatralität. Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar*, ed. Volker Kapp, Helmuth Kiesel, Klaus Lubbers, Berlin, Duncker / Humblot, 2000, pp. 99-137.

- «El auto sacramental calderoniano y la predicación “crítica y culta” del barroco», en *Culteranismo e teatro nella Spagna del Seicento, atti del convegno internazionale, Parma, 23-24 aprile 2004*, ed. Laura Dolfi, Roma, Bulzoni, 2006, pp. 195-211.
 - «*La divina Filotea* de Calderón y la *Philothée* de François de Sales. Una referencia enigmática», en *Del gran teatro del mundo al mundo del teatro. Homenaje a la Profesora Urszula Aszyk*, ed. Karolina Kumor, Katarzyna Moszcznska-Dürst, Varsovia, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia, 2014, pp. 121-131.
 - «“Indeseada sociabilidad”: concepto y crítica de la sociabilidad en los contextos teológicos del Siglo de Oro», en *Sociabilidad y literatura en el Siglo de Oro*, ed. Mechthild Albert, Madrid / Frankfurt, Iberoamericana / Vervuert, 2013, pp. 93-113.
- TIETZ, Manfred y Marcella TRAMBAIOLI (ed.), *El autor en el Siglo de Oro. Su estatus intelectual y social*, Vigo, Academia del Hispanismo, 2011.
- VELANDIA ONEFRE, Darío, «¿Teatro en el púlpito? La oratoria española del siglo XVII?», *Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica*, 3, núm. 5, 2012, s. p.
- VITORIA, Francisco de, *Obras: selecciones teológicas*, ed. Teófilo Urdániz, Madrid, BAC, 1960.
- VITSE, Marc, *Éléments pour une théorie du théâtre espagnol du XVII^e siècle*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1990.
- «Una edición ejemplar: *El verdadero Dios Pan*. Artículo reseña», en *Archivum. Revista de la Facultad de Filología* (Oviedo), 57, 2007, pp. 521-542.
- WILSON, Edward M., «Calderón y el Patriarca», en *Studia Iberica. Festschrift für Hans Flasche*, ed. Karl-Hermann Körner, Klaus Rühl, Bern, München, Francke, 1973, pp. 697-699.