3

LA CRISIS SACRAMENTAL ACTUAL REPRESENTADA EN CUATRO GRUPOS DIVERSOS

Una vez analizado en el capítulo anterior la dimensión antropológica del símbolo como una identidad ontológica de expresión y comunicación en el ser humano, así como la riqueza polisémica de “exceso de significación” del lenguaje simbólico y las diferentes ópticas de la crisis sacramental, tanto la histórica moderna, la crisis desde la realidad de América Latina y la crisis entre evangelización y cultura, expondré ahora, en este tercer capítulo, una tipificación de grupos de cristianos de acuerdo a la manera de concebir, entender y celebrar los sacramentos, en nuestro contexto latinoamericano. Esta reflexión de la práctica sacramental en América Latina la realizaré teniendo como marco teórico referencial, el estudio que hace a este respecto Jon Sobrino. Estoy consciente de que esta tipificación de grupos fue realizada por este jesuita centroamericano hace ya más de tres décadas atrás y a la luz de la teología de la liberación. Sin embargo considero que no ha perdido su actualización.

Presentaré, en un primer momento, la manera de entender, de aceptar, de relacionarse, de vivir y celebrar los sacramentos en los cuatro grupos cristianos de los que nos habla J. Sobrino en su estudio, “introducción a los sacramentos.”¹⁴⁵ Posteriormente, en un segundo momento, en un ejercicio de profundización y valoración, analizaré la postura que mejor ayude, desde mi perspectiva, a superar la crisis sacramental.

Analizaremos del mismo modo, en este capítulo, los presupuestos de la teología sacramental referidas a la recuperación de la figura de la iglesia como “sacramento universal de salvación,” y de unidad reflexionadas a partir de la propuesta del Concilio Vaticano II, principalmente en la constitución dogmática *Lumen Gentium*

¹⁴⁵ Cf. SOBRINO, J. *Introducción a los sacramentos*. In: *Introducción General a los Sacramentos*. México: Centro de Reflexión Teológica (CRT). Tema 1, 1979.

sobre la iglesia,¹⁴⁶ la constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la iglesia y el mundo de hoy¹⁴⁷ y los aportes de la constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia,¹⁴⁸ y que a su vez ayudan a superar la autonomía de los sacramentos. Y, finalmente, presentaré algunas colocaciones sistemáticas sobre los sacramentos entendidos a partir de la humanidad del Verbo encarnado y un somero análisis del septenario desde el seguimiento de Jesús y su exigencia evangélica del reino.

3.1 Tipificación de Grupos

En un mundo tan religiosamente plural como el nuestro, donde aun los que pertenecen a una determinada religión y credo poseen sus formas propias y diferentes de percibir y entender el fenómeno de lo religioso y sus prácticas, es casi imposible pretender hacer una especie de radiografía sacramental. En las sociedades actuales los escenarios y nuevos areópagos son de los más variados. En una misma comunidad existen varios imaginarios colectivos de expresiones de una misma fe. Sin embargo, a partir de unas prácticas recurrentes de los sacramentos, con sus respectivas teologías sacramentales que las legitiman, podemos aventurarnos a describir algunos rasgos en la manera de entender, relacionarse, vivir y celebrar los sacramentos y las prácticas sacramentales por parte de los cristianos latinoamericanos.

Jon Sobrino, uno de los que mejor han percibido con cierta agudeza el tema de la actual crisis en la vida y práctica de los sacramentos, desde la realidad de América Latina, nos habla de una tipificación de grupos que tienen su principal diferenciación en la manera de entender, de relacionarse y de vivir y celebrar los sacramentos proporcionados por la iglesia católica para alimentar la vida cristiana.

Esta tipificación que aquí presento tiene la finalidad de ser únicamente indicativa sin pretensiones conclusivas. Pueden existir y ser tipificados más grupos,

¹⁴⁶ Cf. Constitución dogmática *Lumen Gentium* sobre la iglesia, n.1, n.48. In: CONCILIO VATICANO II, Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar. Barcelona: Regina, 1967. De ahora en adelante para facilitar la lectura se citará este documento como LG, añadiendo inmediatamente el numeral del cual se trata. Por ejemplo LG n.1. El comentario entre corchetes es nuestro y se hace con el objetivo de abonar o resaltar alguna idea o concepto útil en el respectivo texto.

¹⁴⁷ Cf. GS n.42; n.45.

¹⁴⁸ Cf. SC n.26.

dependiendo los diferentes contextos socio-religiosos desde donde se practiquen, se vivan y se celebren los sacramentos. Sin embargo, considero que esta tipología refleja grandemente la práctica sacramental desde la realidad de América Latina.

Teniendo como base la reflexión y propuesta de Sobrino, diremos aquí que, a un nivel todavía genérico y provisional, la crisis sacramental en nuestros días, aparece representada en forma diversa en cuatro grupos. Dentro de esta tipología, descubrimos que los dos primeros grupos son, hasta cierto punto, conscientes de la crisis sacramental, los otros dos, no necesariamente. Veamos los presupuestos.

En relación a la vivencia de la dimensión sacramental, en el seguimiento de Jesús y proseguimiento de su causa, Jon Sobrino tipifica los siguientes grupos, sin que éstos sean los únicos o exclusivos: 1) Los cristianos ilustrados, 2) Los cristianos comprometidos, 3) Los cristianos que reducen el sacramento a una práctica social de status y 4) La práctica sacramental del pueblo pobre y creyente.¹⁴⁹ Llegados a este punto, desglosaré, sucintamente, cada uno de estos cuatro grupos para después dar una valoración sobre ellos y sobre esta base proponer, desde nuestra perspectiva, algunas alternativas posibles que puedan ayudar a superar, desde la teología pastoral, la crisis sacramental actual.

1) Los cristianos así llamados ilustrados: Este grupo de cristianos está constituidos en su mayoría por la elite intelectual, científica y tecnológica de la sociedad. Por su posición social, muchas veces gozan de grandes oportunidades para poder desenvolver el pensamiento crítico y racional. Estos grupos, quienes son herederos de la Ilustración con los postulados del método científico y de la razón instrumental moderna, se presentan muchas veces como los más críticos, asépticos y refractarios con respecto a los sacramentos y sus celebraciones, tal y como se presentan y se conciben en nuestros días. A esto habría que decir que muchas de estas posturas están a veces justificadas por la manera poco clara, en términos teológicos y litúrgicos, de presentar la celebración del sacramento a estas personas.

Así, muchos cristianos de estos grupos han abandonado la práctica sacramental al asumir la ideología del progreso moderno que, para muchos de ellos, se caracteriza

¹⁴⁹ En este rubro, ver la tipología presentada por CODINA, V., en su artículo «*sacramentos*». In: ELLACURÍA, I. — SOBRINO, J., (Orgs.), op. cit., p. 269.

por la separación entre religión y ciencia.¹⁵⁰ Para este intelectualizado grupo, la mayor dificultad para relacionarse y aceptar los sacramentos, radica en el “aspecto mágico” sustraído de la interpretación *ex opere operato*¹⁵¹ que muchas veces se le atribuye a los sacramentos, de manera errónea o al menos poco clara. Rechazan la comprensión “mágica” del obrar de los sacramentos en la vida de las personas como “signos eficaces de gracia”¹⁵² o, simplemente, por considerar dicha práctica incompatible con el mundo moderno secular.

Ante la poca claridad de comprensión de la celebración de los sacramentos y su significado, muchos miembros de estos grupos consideran la celebración de los sacramentos como una práctica que contradice los principios de la ilustración y una

¹⁵⁰ Esto a pesar de los esfuerzos para una armonía entre fe y ciencia presentados en los documentos de la GS n.57 y n. 59. Es importante subrayar aquí que muchas de las razones de este divorcio entre fe y ciencia se debe en gran parte a la falta de entendimiento de la legítima autonomía de la ciencia en el campo del conocimiento, por ello, el mismo documento de la GS nos advierte diciendo: “Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos; actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe.” – Cf. GS n.36, n.59. Cf. nota 135 de este trabajo.

¹⁵¹ La fórmula: *Sacramenta operantur ex opere operato*, fue utilizada por la teología escolástica para decir que los sacramentos obran en virtud del rito sacramental que se realiza. Este término *ex opere operato* (el trabajo ya realizado) fue definido en el Concilio de Trento en 1547. Es importante recordar aquí que las fórmulas *ex opere operato* / *ex opere operantis* sirvieron inicialmente para indicar en la crucifixión de Jesús el valor salvífico objetivo y la acción subjetiva de los verdugos. Luego pasaron a la teología de los sacramentos para señalar su eficacia en y por sí mismos. *Ex opere operato* indica el modo objetivo de obrar en los sacramentos, independientemente de la fe o el carácter moral del celebrante o los destinatarios. En otras palabras: La fórmula *ex opere operato* significa negativamente que la gracia sacramental no se confiere por la acción subjetiva del que recibe o administra el sacramento, y positivamente quiere decir que esa gracia sacramental es producida por el signo sacramental válidamente realizado. A este respecto, el concilio de Trento (DS 1608), contra las posturas de la Reforma Protestante de la *sola fides*, declaró que: “si alguien afirma que los sacramentos de la Nueva Ley no confieren la gracia por propia e íntima eficacia (*ex opere operato*), sino que para conseguir la gracia basta la confianza en las promesas divinas, sea anatema”. – Cf. GONZÁLEZ, J. L., op. cit., p. 120.

¹⁵² Conviene acentuar que la eficiencia *ex opere operato* que tienen los sacramentos no hay que entenderla como una causalidad mecánica o mágica. La doctrina católica no excluye el *opus operantis*, antes bien lo exige expresamente. Sin embargo, la disposición subjetiva del que recibe el sacramento no es causa de la gracia, sino únicamente condición indispensable para que ésta sea conferida (causa dispositiva, no causa eficiente). – Cf. SC n.7; n.59; n.61. Por su parte, el Catecismo de la Iglesia Católica nos dice al respecto que: “Celebrados dignamente en la fe, los sacramentos confieren la gracia que significan. Son *eficaces* porque en ellos actúa Cristo mismo; Él es quien bautiza, Él quien actúa en sus sacramentos con el fin de comunicar la gracia que el sacramento significa.” – Cf. IGLESIA CATÓLICA. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Vaticano: Editrice Vaticana, 2011, n.1127. De ahora en adelante para facilitar la lectura se citará este documento como CATECISMO, añadiendo inmediatamente la sección o el número de párrafo del cual se trata. Por ejemplo CATECISMO n.1127, 1131. Como de costumbre en estos textos los corchetes son nuestros, y se hace con el objeto de resaltar alguna idea o concepto útil en el respectivo comentario.

aporía a los postulados de la modernidad, del progreso, de la razón y del mundo secular. El lenguaje simbólico de los sacramentos y su riqueza polisémica, representan una lectura difícil y complicada a ser asimilada ante la mentalidad objetivista y científicista de la mayoría de este grupo. Estos cristianos gnósticos¹⁵³ reaccionan en nombre de algunas ideologías epistemológicas basadas en la razón instrumental y la ilustración científicista, lo cual es una constante en la mayor parte de los cristianos de los países desarrollados y de algunos enclaves del tercer mundo. Esta situación será marcada por un fortalecimiento de una cultura secularista de la sociedad considerada “superior” espiritualmente y que se distancia cada día más de las prácticas religiosas. Desde el punto de vista espiritual, este mundo moderno parece debatirse siempre en lo que un autor contemporáneo ha llamado “el drama del humanismo ateo.”¹⁵⁴

2) Los cristianos comprometidos o, llamémosles críticos: La mayoría de los cristianos que conforman y constituyen este tipo de grupo se caracterizan por tener una mayor sensibilidad y, en algunos casos, formación teológica de la importancia de articular un compromiso de fe con la procura de la justicia social, lo cual los motiva a un mayor compromiso ante los cambios sociales y las luchas históricas de liberación y emancipación de los pueblos. Este grupo trata de articular su práctica histórica a la luz de su fe,¹⁵⁵ de ahí que para ellos, la mayor dificultad reside en el aspecto alienante de la comprensión ideológica de lo religioso en los sacramentos. Con respecto al relacionamiento con la celebración de los sacramentos, estos reclaman una mayor

¹⁵³ El nombre de “gnóstico” viene de la palabra griega “*gnosis*” que significa conocimiento. Gnosticismo es el nombre que se le da en conjunto a toda una variedad de sistemas religiosos que florecieron en el siglo II, y cuyo denominador común era la promesa de salvación mediante un conocimiento secreto o *gnosis*. – Cf. GONZÁLEZ, J. L., op. cit., p. 131.

¹⁵⁴ DE LUBAC, H. *Le drame de l'humanisme athée*, Paris: Spes, 1945. Citado por: PABLO VI. Carta Apostólica *Evangelli Nuntiandi*, op. cit., n.55.

¹⁵⁵ En la primera edición de su célebre *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Gustavo Gutiérrez presentaba su proyecto teológico como una reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe. Escribió: “La teología como reflexión crítica de la praxis histórica es así una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad y, por ende, también de la porción de ella -reunida en iglesia- que confiesa abiertamente a Cristo. Una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose -en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraternal al don del reino de Dios.” – Cf. G. GUTIÉRREZ. *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Salamanca: Sígueme, 1972, p. 40-41.

clareza en la formulación del significado del símbolo y su dimensión en lo social, por lo que en la mayoría “requieren de una nueva formulación de lo sacramental en clave liberadora, pues los antiguos esquemas sacramentales han quedado desbordados por la nueva praxis.”¹⁵⁶ La dimensión práctica y transformadora de la fe forma parte de las aspiraciones de estos grupos.

Los cristianos de estos grupos reaccionan movidos, la mayoría de las veces, en nombre de la razón práctica-liberadora más que desde una postura de la razón teórica, como podrían ser los del primer grupo. Por ello, estos grupos de cristianos pueden participar de la problemática de los cristianos ilustrados con respecto a la crisis sacramental. Sin embargo, este grupo de cristianos analiza la crisis sacramental bajo su dimensión de alienación y enajenación ideológica que ejercen los sacramentos en el imaginario colectivo de la fe cristiana como actos de consolación y legitimación de estructuras de pecado y sistemas de dominación. Este tipo de cristianos críticos, son los que más se preocupan de articular fe y práctica, compromiso social y vida eclesial. Saben y son conscientes de la importancia de mantener viva la esperanza escatológica de “los cielos nuevos y tierra nueva” (Is. 17) pero sin perder de horizonte el quehacer histórico de la transformación de la realidad a partir de la experiencia de fe en el Dios liberador. En este contexto, logran descubrir la importancia de saber articular el culto agradable a Dios que siempre será y estará articulado a la búsqueda de la justicia. El mayor logro de este grupo, podríamos decir, es la verificación socio-histórica y política de su fe;¹⁵⁷ y el mayor riesgo, al que es necesario siempre estar vigilante, es el reduccionismo tanto de la teología como de los sacramentos a la práctica de la caridad altruista y la pretensión interpretativa en base a una hermenéutica de los sacramentos según las ciencias sociales, abarcando los campos más variados, desde el liberalismo de mercado hasta las categorías marxistas.¹⁵⁸

3) Los cristianos que reducen el sacramento a una práctica social de status: Estos cristianos pueden llegar a estar representados por una amplia gama de sectores

¹⁵⁶ Cf. CODINA, V. «sacramentos», op. cit., p. 269.

¹⁵⁷ Luis Del Valle, aborda este tema de una manera más aguda en su obra: DEL VALLE, G. L. *Los cristianos comprometidos ¿pierden su fe?* Bilbao: Desclée de Brouwer, 1978.

¹⁵⁸ Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*. Ciudad del Vaticano: Sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, (agosto) 1984.

de la élite o cúpula social, para los cuales, la práctica sacramental no es más que una “práctica social de consumo” que acompaña paralelamente su vida social y de glamur, pero sin ninguna referencia del sentido evangélico del mismo. Es bueno recordar aquí que muchos símbolos traducen las diferencias de clase, de estratos, de prestigio en el seno de la sociedad. Así, por ejemplo: el barrio donde radican, el tipo de residencia que poseen, el tipo de automóviles, la marca de ropa, los shopping que frecuentan, el lugar de vacaciones, etc., todo ello juega el papel de indicador de símbolos del estatus que se posee. Así, este grupo se relaciona con lo sacramental en la medida en que éste es un ítem más de consumo que expresa y otorga un cierto *status quo* dentro de la sociedad. Este tipo de práctica se asemeja a un egocentrismo y narcisismo elitista-religioso que es fomentado por cierta clase pudiente sustentada en el poder que le otorga su posición social, económica y política dentro de la sociedad. La práctica de los sacramentos para este grupo de personas, sobre todo el sacramento del bautismo y matrimonio, se reducen a una cuestión tradicional de índole social y de status.

Sin embargo, para este grupo es importante mantener ante la sociedad el status de cristianos observantes y cumplidores de los sacramentos, sin por ello tener un compromiso verdaderamente cristiano para transformar las injusticias sociales. Los cristianos que se encuadran en esta tipificación, difícilmente llegan a cuestionar “la situación de injusticia, de las que son, en gran parte, responsables y beneficiarios.”¹⁵⁹

En lo sacramental, la vida y práctica de los sacramentos en este grupo de cristianos no llegan a poseer una identificación profunda de su vida con el proyecto del Padre, sin embargo, sí tienen interés en que se mantenga lo sacramental en la sociedad en general, pues es uno de los modos operativos de mantener el *statu quo* de cristianos socialmente correctos. Para este grupo, las celebraciones de los sacramentos, así como los sacramentales, son una oportunidad para mostrarse socialmente, para mantener la selectividad de grupos y clases sociales, para manifestar su posición social bendecida por Dios. Desde un plano antropológico cultural, este tipo de prácticas son generadoras de identidad y sentido para fortalecer un status social de poder. Este tipo de cristianos necesitan del aparato clerical

¹⁵⁹ Cf. CODINA, V. «sacramentos», op. cit., p. 269.

(templos, sacerdotes, sacramentos, ritos y liturgia) que satisfaga sus necesidades de “consumo religioso,” lo que explica la falta de madurez cristiana y sacramental en ellos. En esencia, su relacionamiento con lo sacramental es formulado en términos utilitaristas para garantizar sus tradiciones, sus costumbres de índole social, con su concepción de ser parte de una civilización tradicionalmente cristiana, que requiere y precisa de “ritos religiosos de consumo” para mantener y fortalecer su status social sin que por ello los sacramentos tengan alguna referencia o sean entendidos como “símbolos de libertad”.

4) Los cristianos que forman descriptivamente la mayoría del pueblo pobre y creyente: Estos grupos configuran la gran mayoría de la base eclesial del catolicismo en América Latina para los cuales lo sacramental constituye una parte fundamental de la identificación de su propia vida. Basados en una fuerte concepción mágica del sacramento, este grupo se acerca, celebra y los vivencia con una dimensión de esperanza sanadora a sus problemas y necesidades. No en pocas veces la práctica de los sacramentos se ve envuelta en una especie de sincretismo religioso que si bien es cierto, por un lado, refleja y fortalece los lazos socioculturales, por otro, podría desvirtuar el verdadero sentido del sacramento.

La celebración de los sacramentos y los sacramentales en estos grupos, representan un reto para la teología sacramental y principalmente para los pastores que acompañan a las comunidades. La concepción de los sacramentos de la iglesia y la lectura que estos grupos hacen de ellos, así como la celebración de los sacramentales, típicos de la religiosidad popular, no se pueden desacreditar *a priori* sin hacer primeramente un esfuerzo para comprender el sustrato que subyace a esta mentalidad.

Si bien es cierto que, en algunos casos, la practica celebrativa de los sacramentales, nos recuerda Codina:

“pueden degenerar en magia, pasividad o excesos. Pero en su núcleo básico son símbolos proféticos del reino, que se anhela desde la pobreza y la impotencia. Son expresión simbólica del deseo, de la fe, de la piedad, de la confianza en el Dios de la vida. A través de ellos se expresa el potencial evangelizador de los pobres. No hay que despreciarlos. Ni tampoco hay que temer el incluirlos en el ámbito sacramental.”¹⁶⁰

¹⁶⁰ Ibid., p. 285.

En un análisis pastoral más detenido y crítico, vemos que no pocos cristianos de este grupo, ven en los sacramentos una especie de paliativos que sirven para explicar, justificar o para encubrir la irracionalidad de su situación de pobreza e injusticia. Los sacramentos constituyen muchas veces, para este grupo de cristianos, una especie de “bálsamo religioso” que sirven para confortarlos ante los dolores de una vida de injusticias y llena de necesidades. Se trata de un pueblo pobre y sencillo, que sigue creyendo, esperando y que, por encima de las dificultades, el dolor y el sufrimiento, sigue manteniendo viva su fe en ese Dios cercano, compasivo y misericordioso. En este punto la sacramentología de la liberación, como lo propone el mismo Codina, tiene algo que decir y aportar para superar la ideologización de los sacramentos y relacionarlos a la persona y practica de Jesús y a la promesa de vida en plenitud del Reino, pero para ello “es necesario que la Iglesia escuche el clamor del pueblo. Si se puede hablar de una iglesia de los pobres, también se podrá hablar de unos sacramentos de los pobres y para los pobres.”¹⁶¹

Como podemos percatarnos, a través de esta trayectoria que hemos hecho hasta aquí, el cristianismo en América Latina presenta una policromía en lo referente a las celebraciones de los sacramentos y las referencias a los sacramentales. Esta diversidad, debemos reconocer, enriquecen la manera de vivir la sacramentalidad dentro de la iglesia, pero por otro lado, hace necesario el esclarecimiento del aspecto ideológico y anestesiante de otras prácticas poco evangélicas.

Ante esta diversidad de posturas y maneras de vivir y concebir la práctica de los sacramentos representadas en la tipología que aquí hemos expuesto, — pero que no son las únicas, como ya dijimos al inicio de este apartado —, las preguntas que nos interpelan son: ¿Qué decir frente a las críticas que provienen de los sectores de la razón ilustrada en lo referente a la práctica sacramental en un mundo moderno o post-moderno ya? ¿Cómo recoger en la teología sacramental todas esas prácticas sacramentales “poco ortodoxas” si se quiere, vividas en las diferentes culturas, pero que sin embargo, son significativas y generadoras de sentido para el pueblo? ¿Qué podemos y qué debemos decir ante la práctica sacramental alienante, injusta y hasta

¹⁶¹ Ibid., p. 270.

enajenante, de los sectores de la élite social? ¿Cómo presentar la dimensión liberadora de los sacramentos en los sectores pobres que sólo han visto en éstos una forma de consolación? Estas y otras preguntas están todavía en el tintero y en discusión a lo cual este trabajo quiere abonar para encontrar respuestas.

3.2 Valoración de la tipificación

Según el criterio de discernimiento de la crisis sacramental, ésta posee, como podemos ver, diversos matices, expresiones y manifestaciones en la práctica de los cristianos en América Latina. No era de esperar lo contrario en una realidad marcadamente plural no solamente en lo referente a lo religioso sino a lo propiamente cultural. Por lo consiguiente, no es fácil encontrar o marcar una sola causa de la crisis y por lo mismo, tampoco proponer una sola alternativa de superación que lleve a una vivencia más evangélica de los sacramentos.

Las motivaciones para dejar de frecuentar las celebraciones de los sacramentos y los sacramentales, también son variadas. Unos se alejan de las practicas sacramentales por no encontrar en la Iglesia las respuestas a sus interrogantes ni ver satisfechas sus expectativas o porque han encontrado mejores alternativas en las luchas políticas por la liberación. Otros, porque han tenido una mala experiencia con los representantes de la Iglesia. Unos más, por la mala imagen que algunos sacerdotes han dejado en sus comunidades. Algunos, sencillamente por considerar que estas prácticas ya no son compatibles con la modernidad secular y ven en ellas una especie de alienación para las personas.

Sin embargo, si tuviéramos que decir una palabra con respecto a la valoración de la tipificación presentada con anterioridad, considero que el segundo grupo, denominado por Sobrino como los cristianos comprometidos o críticos, es reflejantemente consciente y crítico de la actual crisis sacramental. Saben de la importancia de la vivencia y práctica sacramental en sus vidas. El aspecto sacramental es importante para el sentido de sus vidas y acicate para sus luchas y esperanzas. Por ello mismo critican el aspecto alienante que en muchos casos se quiere colocar en los sacramentos como fundamento ideológico de justificación. Así,

este grupo llega a descubrir la crisis sacramental en el cuarto grupo (los cristianos que forman descriptivamente la mayoría del pueblo pobre y oprimido) como crisis estructural de pecado con sus consecuencias negativas para el pueblo que ve en los sacramentos, la mayoría de las veces, una práctica consoladora de su situación de pobreza y exclusión social. Al mismo tiempo llegan a plantear el problema, en el tercer grupo (los cristianos que reducen el sacramento a una práctica social de status) como crisis en sus causas directas, al reducir la práctica sacramental a un status de moda social y de consumo que legitima el papel y nivel de estos grupos en la sociedad y, a su vez, en el primer grupo (los cristianos ilustrados) en cuanto estos trasladan el sentido de la crisis a un plano teórico meramente epistemológico y racional. En esta directriz de valorización, creo que podría ser este segundo grupo (los cristianos comprometidos o críticos) el que mejor ilumina tal problemática de la crisis sacramental en América Latina, y que podría presentar las soluciones más viables y objetivas a la misma.

Partiendo de la premisa, que el segundo grupo es quien más se acerca a una postura crítica ante la crisis sacramental actual en América Latina, tanto en sus causas directas como en sus consecuencias, podemos desmenuzar todavía más el planteamiento postulándolo desde varios tópicos.

La Iglesia como Institución: Desde una “postura radical” — como podrían llegar a ser el segundo grupo de los cristianos comprometidos o críticos —, se afirma que la Iglesia, en cuanto institucional, mediante una teología y una liturgia evasiva y separada de la vida y de la realidad, no está favoreciendo el proceso de liberación y reivindicación de las grandes masas oprimidas por estructuras de muerte, sino que, por el contrario, en no pocas ocasiones lo está entorpeciendo, sino es que hasta impidiendo. Muchas de las veces, la iglesia institucional ha usado de hecho lo sacramental de forma opresora, enajenante, generando una alienación, bien en el ámbito estructural y/o en el ámbito de símbolos concretos. De ahí la importancia de procurar la liberación no solo de los pobres y su pobreza, como lo plantea Gustavo Gutiérrez, sino de liberar lo simbólico de su cautividad institucional tal como nos lo

recuerda Juan Luis Segundo en su texto “El dogma que libera.”¹⁶² Desde la postura del segundo grupo, estructuralmente lo sacramental es criticado en la medida en que este es ordenado jurídicamente, con un sentido de obligatoriedad, de normatividad, de ley dejando de lado la libertad y la convicción para vivir y celebrar lo sacramental.¹⁶³

Al insistirse en la exclusividad de que los sacramentos son signos externos, instituidos por Jesucristo y medios por excelencia para alcanzar la gracia santificante de Dios, (signos eficaces de gracia) se ha favorecido la dimensión de obligatoriedad de recibirlos. Su significación estaría entonces no en lo concreto que se hace para recibir, vivir y celebrar la gracia divina manifestada en el sacramento de manera consciente y libre, sino en el hecho de obedecer y cumplir una normatividad canónica y hasta en un cierto temor al no hacerlo. De este modo, la distorsión ideológica en la comprensión de la vida y experiencia de la gracia sacramental, — que dicho sea de paso, es mayor que su concepción doctrinal — es un modo eficaz de centralizar, controlar y de mantener la autoridad por parte de la Iglesia jerárquica para con el pueblo. Así, los sacramentos dejan de ser visto y vividos como signos de la gracia santificante de Dios que se ofrecen de manera libre a los hombres los cuales, de manera libre también, deben aceptar o rechazar. No podemos olvidar que en última instancia los sacramentos son símbolos de la gracia santificante y de libertad y así deben ser presentados.

Aunado a lo anterior, recordemos que en algunos casos, la Iglesia institucional usa momentos sacramentales en los que pacta con los poderes establecidos y las estructuras de opresión y exclusión, en los que lo sacramental se convierte en un

¹⁶² Cf. SEGUNDO, J. L. *El dogma que libera: Fe, revelación y magisterio dogmático*. Santander: Sal Terrae, 1988.

¹⁶³ Términos como: “Los fieles están obligados a” son poco afortunados para nuestra época. Es cierto que los mandamientos, normas, cánones y dogmas de la Iglesia tiene por fin garantizar a los fieles el mínimo indispensable en el espíritu de oración y en el esfuerzo moral, en el crecimiento del amor de Dios y del prójimo. Sin embargo, el carácter de “obligatoriedad” de estas leyes positivas promulgadas por la autoridad eclesiástica son poco afortunadas para la mentalidad democrática de nuestros pueblos. Además de ello, la conciencia de la propia autonomía moderna es apenas compaginable con el sometimiento a unas instancias que, condicionadas histórica y culturalmente, se presentan como medios indispensables para la propia salvación. A este respecto es importante revisar aquello que el Documento de Aparecida nos dice sobre este punto: “No resistirá a los embates del tiempo una fe católica reducida a bagaje, a elenco de algunas normas y prohibiciones, a prácticas de devoción fragmentadas, a adhesiones selectivas y parciales de las verdades de la fe, a una participación ocasional en algunos sacramentos, a la repetición de principios doctrinales, a moralismos blandos o crispados que no convierten la vida de los bautizados”. Cf. DAp. n.12.

“anti-signo cristiano.” Estos momentos sacramentales suelen ser los *Te Deums* después de elecciones políticas, muchas de las veces, al menos en la realidad de América Latina, fraudulentas; las celebraciones de misas con opresores, donde estos ocupan los primeros puestos, como los fariseos de otrora. En nuestras prácticas sacramentales, en América Latina, es sintomático y significativo, dice Leonardo Boff:

“Ver como los opresores del pueblo; se acercan a la comunión cuando notoriamente no poseen ninguna comunión con los ciudadanos a los que gobiernan (¿dominan?) sin haber sido elegidos por ellos y que dirigen una política abiertamente perjudicial al interés de las grandes mayorías pobres. Estos hechos profanan el sentido evangélico de los sacramentos y escandalizan a los que se inspiran en el evangelio de Jesús para vivir cristianamente. El escándalo es todavía mayor cuando todo se hace en presencia de sacerdotes y obispos que, por su oficio pastoral, deberían proclamar el sentido liberador y profético de la muerte de Cristo a los poderosos de este mundo.”¹⁶⁴

Desde esta perspectiva, existe un abuso y una distorsión de la celebración de los sacramentos que contradice su misma esencia de unidad y su dimensión liberadora. La celebración de los sacramentos en donde los signos del anti-reino están presentes, no solamente sería ilegítimo sino una farsa legitimadora de las estructuras de injusticia. A este respecto, Codina llega a enfatizar que:

“No se puede celebrar el sacramento allí donde la solidaridad ha quedado rota y desgarrada por el egoísmo humano, ni se puede convertir el sacramento en un sucedáneo que sustituya ritualmente la vaciedad de la vida cristiana. No se puede bautizar la explotación, ni celebrar la eucaristía en presencia de los enemigos públicos de la solidaridad. Los sacramentos no son un premio para los buenos, pero tampoco pueden ser una trampa para legitimar la injusticia. El sacramento pide de todos una conversión al reino y al seguimiento concreto de Jesús. Sin un deseo real de solidaridad evangélica, el sacramento se convierte en una burla, en antisacramento, y de simbólico pasa a ser diabólico, signo de insolidaridad.”¹⁶⁵

El egoísmo humano es real y antievangélico como reales son las estructuras de pecado que lo expresan y que afectan a los hombres y mujeres que padecen en su situación concreta las consecuencias. Aquí, los sacramentos, evangélicamente entendidos y celebrados, poseen una fuerte carga crítica y profética, pues cuestionan el sistema dominante; son “memoria subversiva de Jesús”. Es bueno recordar que “el

¹⁶⁴ BOFF, L. «Cómo celebrar la eucaristía en un mundo de injusticias». In: Teología desde el lugar del pobre. Bogotá: Paulinas, 1989, p. 111.

¹⁶⁵ CODINA, V. *De la modernidad a la solidaridad: Seguir a Jesús hoy*. Lima: CEP, 1984, p. 135.

símbolo eucarístico del pan compartido denuncia la acumulación de bienes por unos pocos y el hambre del mundo como contrarios al reino.”¹⁶⁶ Ante el exceso del individualismo, del egoísmo e interés particular, hay que recordar siempre aquello que la *Sacrosanctum Concilium* se empeña en remarcar a la hora de celebrar los sacramentos: “Las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la iglesia, que es sacramento de unidad.”¹⁶⁷ Las celebraciones eclesiales de los sacramentos no son celebraciones individuales, sino de la comunidad cristiana que constituye el sujeto colectivo de la celebración y, al mismo tiempo, su fruto. Para Codina, el principio teológico de que “la Iglesia hace la eucaristía y la eucaristía hace la Iglesia,” se puede hacer extensivo a todos los sacramentos, puesto que la acción personal y su peculiaridad histórica se sitúan en el marco comunitario. Es de este modo como puede entenderse que es la Iglesia la que celebra los sacramentos.”¹⁶⁸ Según este autor, “si el plan de Dios sobre el mundo es crear la gran familia de los hijos del Padre en Cristo por el Espíritu, el pecado es insolidaridad, ruptura de fraternidad y, por tanto, ruptura de sacramentalidad.”¹⁶⁹

Así, desde el análisis que el segundo grupo hace sobre la práctica sacramental, vemos que: los cristianos comprometidos que trabajan directamente en la concientización y liberación del pueblo, observan la dimensión ideologizante como causa de la crisis sacramental. Ante esta constatación de hechos, muchos de ellos reaccionan de diferente manera. Evidentemente las reacciones son diversas, pero se pueden tipificar algunas de ellas: por ejemplo, para algunos más concientizados, sobre todo los líderes de las comunidades, aun cuando hayan comenzado a veces como líderes más bien de tipo religioso y eclesial (predicadores, catequistas, coordinadores de comunidades eclesiales de base, agentes de pastoral, delegados de la palabra o encargados de cooperativas comunitarias, animadores de centros de derechos humanos, etc.), ante la falta, muchas veces de acompañamiento y de un compromiso serio por parte de sus pastores, abandonan simplemente la práctica sacramental para concentrar su existencia cristiana en las mediaciones seculares del

¹⁶⁶ CODINA, V. «sacramentos», op. cit., p. 282-283.

¹⁶⁷ Cf. SC n.26-27.

¹⁶⁸ CODINA, V. *De la modernidad a la solidaridad*, op. cit., p. 133.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 156.

seguimiento de Jesús, aun cuando éstas también son sacramentales y contribuyen al proyecto de justicia y solidaridad del Reino de Dios.¹⁷⁰

En no pocos casos vemos cómo existen personas e instituciones que, sin ser cristianos o confesarse como tal, trabajan en la defensa de los derechos de la gente y se identifican con sus luchas hasta las últimas consecuencias, al extremo de dar la vida en nombre de esas luchas, lo cual nos indica que también en ellos y a través de ellos actúa el Espíritu del Resucitado. Así, “los gestos, a veces heroicos, de muchos no cristianos que luchan y mueren por la liberación de sus pueblos, adquieren a la luz de la fe un sentido muy profundo ya que, sin saberlo, están anticipando la realización del reino de Dios. Y el Espíritu está con ellos.”¹⁷¹

Otro sector de este segundo grupo, suele abandonar las prácticas de los “sacramentos oficiales” de la iglesia. Este sector de cristianos, aunque en el ámbito público no parecen depender o querer depender de lo sacramental, individualmente o en sus hogares, mantienen devociones tradicionales. Celebran discretamente los signos sacramentales de su vida donde se esconde muchas veces el sentido y la fe en los ritos de paso o transición principalmente. Este grupo de personas viven y celebran su fe mediante ritos y ceremonias sacramentales que, según Codina:

“[...] orientan los momentos más decisivos de su vida, los nuevos umbrales: nacimiento, adolescencia, matrimonio, muerte, pero sin ninguna referencia al ámbito institucional de la iglesia. Se puede hablar, de las cuatro estaciones de la vida como

¹⁷⁰ Al respecto, el teólogo alemán K. Rahner, hace un estudio de estos protagonistas de la historia llamándoles de «*cristianos anónimos*». – Cf. RAHNER, K.. *I cristiani anonimi*. In: Nuovi Saggi I, Roma: Paoline, 1968, p. 759-772; Id *Cristianesimo anónimo e compito missionario della Chiesa*. In: Nuovi Saggi V, Roma: Paoline, 1975, p. 677-697; Id *Missione e carattere cristiano implícito*. In: *Sacramentum Mundi* V. Brescia: Morcelliana, 1976, p. 378-383. Véase igualmente el memorable artículo de SESBOÛE, BERNARD, publicado en la revista *Études*, de los jesuitas en Francia: K. Rahner et les chrétiens anonymes, *Études*, n.361: Paris, (1984), p. 521-535. Al hablar sobre el significado de *cristianismo anónimo* o *cristianos anónimos*, Rahner se expresa de la siguiente manera: “No significa otra cosa que esto: según la doctrina misma de la iglesia, un hombre puede estar en posesión de la gracia santificante, estando por tanto justificado y santificado, siendo Hijo de Dios, heredero del paraíso, positivamente ordenado a su salvación eterna y sobrenatural antes incluso de haber aceptado un credo explícitamente cristiano y de haber recibido el bautismo. Cristianismo anónimo significa en primer lugar la gracia interior que santifica y perdona la culpa antes del bautismo”. – Cf RAHNER, K. *Cristianismo anónimo*. In: Nuovo Saggi V, op. cit., p. 624-625. Para Rahner, solo tiene sentido hablar de “cristianismo anónimo” allá donde Dios no ha sido encontrado en su dimensión conceptual ni en la tematización explícita, entre aquellos que no sin la ayuda de la gracia divina se esfuerzan por llevar una vida honesta y justa, como plantea la *Lumen Gentium* n.16.

¹⁷¹ CODINA, V. «*sacramentos*», op. cit., p. 281.

ritos de paso, aunque en algunos casos se trata más de celebraciones sacramentales que de sacramentos en sentido estricto.”¹⁷²

Así, los sacramentos muchas veces se ven reducidos a las prácticas de los sacramentales de las cuatro estaciones de la vida (nacimiento, adolescencia, matrimonio y muerte). Para la teología de la liberación, los sacramentales son considerados como los sacramentos de la marginalidad y de los pobres. Por lo tanto, dice Codina, deberían ser los primeros a tener en cuenta a la hora de hablar de los sacramentos. Desde esta perspectiva, vemos que en la realidad de América Latina, los sacramentales:

“Constituyen la práctica sacramental más extendida y arraigada en el pueblo y se diversifican según circunstancias y lugares. Los hay ligados a los momentos liminares de la vida (nacimiento, muerte, tránsito de niñez a juventud, de juventud a madurez), a lugares (santuarios), a tiempos festivos (navidad, semana santa), al ciclo agrícola (siembra, cosecha), a momentos especiales (inauguración de la casa, viajes, enfermedad, trabajo).”¹⁷³

Los sacramentales tienen una gran importancia en la vida de los sectores populares, sobre todo en América Latina y el Caribe. Basta tener un poco de experiencia pastoral con estos sectores para constatar cómo en ellos las celebraciones sacramentales están más estrechamente ligados a su vida cotidiana, a su esperanzas, a sus anhelos y sueños. Estas comunidades cristianas, extendidas en todo lo ancho y largo de nuestra América Latina, sin negar la importancia de los siete sacramentos tridentinos, valorizan, se identifican y celebran más las diversas prácticas sacramentales que los mismo sacramentos como tales. Por alguna razón, el pueblo se identifica más con las prácticas sacramentales que con los sacramentos tradicionales del septenario.¹⁷⁴ Según Codina, “la razón de la preferencia de los sacramentales a

¹⁷² Ibid., p. 269. Cf. n.112, p. 58; n.352, p. 150 de este trabajo.

¹⁷³ Ibid., p. 285.

¹⁷⁴ En cuanto a su historia, la sacramentología clásica distingue los siete sacramentos, que actúan *ex opere operato*, de los sacramentales, que actúan *ex opere operantis ecclesiae*. La sacramentología moderna, al igual que el actual Derecho Canónico, reconocen el sentido de los sacramentales pero sin concederles demasiada importancia (Cf. Cánones 1166ss). Muchas veces se habla de estos ritos con desprecio, como si fueran producto de la superstición, ritos mágicos o folklóricos, o simplemente un egoísmo que favorecería la pasividad del pueblo y lo alejaría del trabajo serio y comprometido por parte de los pastores.

los sacramentos clásicos es que los primeros, que actúan *ex opere operantis ecclesiae* son más sencillos, más comprensibles y cotidianos, más cercanos y ligados a la vida de cada día, más humanos que los siete sacramentos de la iglesia que actúan *ex opere operato*.¹⁷⁵

Es necesario, por un lado, valorizar más las prácticas sacramentales como elementos fundamentales de la expresión religiosa de los sectores populares. Mediante estas prácticas religiosas sacramentales, han vivido y transmitido su fe, de generación en generación, los pueblos originarios de este continente. Por otra parte, también es importante estar conscientes y atentos de los riesgos que se esconden detrás de muchas prácticas sacramentales que desvirtúan y contradicen el sentido de la gracia santificante de parte de Dios para con los hombres. Los sacramentales son necesarios y adquieren sentido cuando estos son bien orientados y direccionados hacia el horizonte del proyecto de Jesús que fue el reino de Dios. El grande reto para la teología sacramental de hoy es saber articular estos sacramentales con los sacramentos de la Iglesia y con los otros momentos sacramentales de la vida cristiana. Ahí radica la doble tarea teológica de nuestros días.

3.3 La teología sacramental a partir de la propuesta del Concilio Vaticano II

Hemos hablado ya, en el apartado 2.3 de este trabajo, sobre la actual crisis sacramental en su dimensión *ad extra* como aquella que se refleja en el divorcio existente entre lo celebrado sacramentalmente y lo vivido cotidianamente. Ahora bien, la crisis actual de los sacramentos, en su dimensión *ad intra*, parece ser que consiste, paradójicamente, en el redescubrimiento, por parte del Concilio Vaticano II,¹⁷⁶ de la formulación patristica de “la Iglesia como sacramento.”¹⁷⁷

¹⁷⁵ Cf. CODINA, V. *El mundo de los sacramentos*, op. cit., p. 42.

¹⁷⁶ Recordemos que desde el inicio y concepción, el Concilio Vaticano II se caracterizó por ser el “*Concilio de Ecclesia*.” Para un estudio más completo del Vaticano II remitimos a las obras especializadas: ALBERIGO, G. (Org.), *Historia del Concilio Vaticano II*, V. Salamanca: Sígueme, 2008. MADRIGAL, S. *Vaticano II: Remembranza y actualización*. Santander: Sal Terrae, 2002; MADRIGAL, S. *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*. Santander: Sal Terrae, 2012. VILANOVA, E. *El Concilio Vaticano II*. Barcelona: Facultad de Teología de Cataluña, 1995;

El Concilio caracterizado por ser un “*Concilio de Ecclesia*,” reflexionó y en algunos casos recupero las varias figuras de la iglesia de los Padres y de la Tradición.¹⁷⁸ Junto con las formulaciones eclesiológicas de “Cuerpo Místico de Cristo”¹⁷⁹ y “Pueblo de Dios,”¹⁸⁰ el concilio inicia el documento de la *Lumen Gentium* colocando a “la iglesia en su misterio de ser sacramento”¹⁸¹ :

“[...] Y porque la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano, ella se propone presentar a sus fieles y a todo el mundo con mayor precisión su naturaleza y su misión universal.”¹⁸²

La Iglesia es, en última instancia, “misterio, señal y sacramento de la íntima unión con Dios y germen de la unidad de todo el género humano.” Esta intuición eclesiológica del concilio afirmada en la constitución *Lumen Gentium*, de que “la

ROVIRA BELLOSO, J. M. *Vaticano II: Un concilio para el tercer milenio*. Madrid: B.A.C. 1997; KLOPPENBURG, B. *Concilio Vaticano II*. (1962-1963) V. Petrópolis: Vozes, 1984.

¹⁷⁷ Cf. GS n.42, n.45; LG n.1, n.48.

¹⁷⁸ La iglesia se manifiesta bajo diversos símbolos, tomados de la vida pastoril, de la agricultura, de la construcción de la familia y de los esponsales. La iglesia es, pues un redil, es también una grey, cuyo pastor será el mismo Dios, la iglesia es agricultura o campo de Dios (1Cor. 3,9), una vid. Muchas veces también la iglesia se llama edificación de Dios (1Cor. 3, 9). La iglesia es llamada también como la Jerusalén celeste. – Cf. LG n.6.

¹⁷⁹ Cf. LG n.7. Formulación que hace referencia al tema de la encíclica del papa Pio XII *Mystici Corporis Christi*, del 29 de junio de 1943, en la que el magisterio pontificio trata de prevenir el riesgo de una eclesiología que reduzca a la iglesia a pura interioridad, afirmando la relación entre cuerpo místico y la iglesia católica-romana. Cf. FORTE, B. *A Igreja: Ícone da Trindade*. op. cit., p. 14.

¹⁸⁰ Cf. LG n.9.

¹⁸¹ Cf. LG n.1. Cf. Ef. 3,9; 5,32; Ap. 17,7.

¹⁸² LG n.1. Esta formulación de “la iglesia como sacramento fundamental, universal de salvación del mundo”, es deudora de los esfuerzos de los obispos alemanes, quienes asesorados por un grupo de teólogos jesuitas de *Sankt Georgen*, junto con algunos otros teólogos holandeses, belgas y franceses produjeron varios de los números de la constitución dogmática *Lumen Gentium* sobre la iglesia. Cito algunos de los principales teólogos que ayudaron a formular la base eclesiológica del Concilio Vaticano II: Grillmeier, A., Semmelroth, O., Hirsschmann, H., Volk, H., Rahner, K. Ratzinger, J., Schmaus, M., Schnackenburg, R., Congar, Y., Philips, G., Schillebeeckx, E., Smulders, P., Küng, H., Cullmann, O., Häring, B; De Lubac, H. Entre los cardenales y obispos más activos y participantes del concilio cito aquí algunos de ellos como: el cardenal Suenens de Bélgica que tuvo gran importancia en la introducción del capítulo sobre el “Pueblo de Dios” en la Constitución sobre la Iglesia, Alfrink de Holanda, Döpfner de Alemania Federal, Lercaro de Italia que tuvo una famosa intervención sobre la importancia de los pobres en la Iglesia, el Patriarca oriental Máximos IV célebre por su libertad de espíritu, Bettazi de Italia quien defendió con ardor la colegialidad episcopal, Helder Cámara quien impulsó la iglesia de los pobres, etc. En pocos momentos de la historia reciente de la iglesia, ésta contó entre sus filas de sus hijos con esta pléyade de peritos, teólogos, obispos y cardenales de tal envergadura. El concilio, como manifestación del Espíritu en un nuevo Pentecostés, aconteció en este momento de gracia, casi irrepetible.

iglesia es en Cristo como un sacramento,”¹⁸³ esto es, señal e instrumentos de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano, revela la dimensión de “misterio” de la iglesia. Esta doble señal de unión, “tanto la unión con Dios [dimensión trascendente] como la unidad de todo el género humano [dimensión inmanente], aun teniendo señales visibles de realización, ésta se desarrolla y acontece en un nivel que escapa totalmente de los sentidos y se torna inteligible únicamente mediante la fe [dimensión de misterio].”¹⁸⁴ La unidad deseada de los hombres con Dios y entre sí, [perspectiva antropológica] adquirida mediante la obra reconciliadora del Verbo encarnado [perspectiva cristológica], actúa históricamente en la iglesia [perspectiva eclesiológica] y tendrá su consumación en la gloria futura [perspectiva escatológica]. Aquí se afirma que en la forma histórica y visible, la iglesia es sacramento, esto es, señal escogido del designio salvífico de la unidad, que va desde la creación hasta la parusía.¹⁸⁵

La iglesia es en Cristo como “un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano,”¹⁸⁶ señal e instrumento de una realidad invisible que se inscribe en la dimensión misterioso-sacramental. Ella es en última instancia *Regnum Dei praesens in misterio*.¹⁸⁷ Así, todo su sentido le viene del misterio salvífico de la que es señal. De ahí la categoría del *Ecclesiae Misterio*, con la que es presentada la iglesia en el capítulo I de la *Lumen Gentium*.¹⁸⁸

El descubrir, o mejor aún, re-descubrir la dimensión sacramental de la iglesia como “sacramento universal de salvación,”¹⁸⁹ proporciona a nuestra reflexión la posibilidad para replantear el estudio y la concepción de los sacramentos como mediaciones del misterio y de la gracia de Dios para con los hombres y no como fines

¹⁸³ Cf. LG n.1; GS n.42.

¹⁸⁴ Cf. LIBANIO J. B., op. cit., p. 109. *Corchetes míos*.

¹⁸⁵ Cf. LG n.2.

¹⁸⁶ Cf. LG n.1.

¹⁸⁷ Cf. LG n.3.

¹⁸⁸ En el misterio eclesial se supera simultáneamente el visibilismo de la Contra Reforma y se recupera la dimensión histórica de la iglesia en el tiempo, situada entre su origen en la misión divina y su acabamiento en la gloria de Dios. – Cf. FORTE, B. *A Igreja: Ícone da Trindade*. op. cit., p. 18.

¹⁸⁹ CONCILIO VATICANO II. Decreto *Ad Gentes* sobre la actividad misionera de la iglesia n.1, n.5. In: CONCILIO VATICANO II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar. Barcelona: Regina, 1967. Cf. LG n.48; GS n.45.

en sí mismo, como hasta entonces se habían considerado bajo la teología de la autonomía sacramental.

Antes de adentrarnos a la reflexión de los sacramentos como mediaciones de la gracia santificante de Dios para con los hombres y su relación con el reino de Dios, conviene hacer un breve recuento de cómo se constituyó y cuál fue la evolución de la concepción de la iglesia como “sacramento universal de salvación.” Esta reflexión es importante ya que la teología conciliar colocará a los sacramentos dentro de la misión evangelizadora de la iglesia conferida por Cristo, eliminando de esta manera la autonomía con la que los sacramentos eran concebidos. La sacramentología subyacente en los documentos conciliares expresan una nueva comprensión de los sacramentos y una nueva consciencia eclesial a partir de la razón de ser de la Iglesia como “sacramento de salvación” para la humanidad.

Primeramente habría que decir que la “dimensión sacramental de la iglesia” presente ya en los postulados de la Patrística, fue opacada durante todo el tiempo de cristiandad en dónde la primacía lo poseía la figura central del papado y sólo redescubierto en el Concilio Vaticano II. No sin razón, el Concilio Vaticano II fue definido como el “*Concilio de Ecclesia*” debido al gran interés y perspectiva creada a partir de las dos grandes preguntas que guiaron significativamente los trabajos y reflexiones de los padres conciliares y que en significativa medida proporcionaron el germen de la “flor de inesperada primavera”¹⁹⁰ que significó el Concilio Vaticano II. Estas dos preguntas fundamentales articulaban, por una parte, la dimensión eclesial *ad intra*: “Iglesia: ¿Quién eres? y la dimensión *ad extra* ¿Para qué sirves?”¹⁹¹ El concilio trató de dar respuestas a estas dos interrogantes mediante dos constituciones:

¹⁹⁰ La convocación del Concilio Vaticano II fue una sorpresa, totalmente imprevisible. En el momento más solemne del inicio del Concilio, el papa Juan XXIII afirmaba: “Consideramos inspiración del Altísimo la idea de convocar un Concilio Ecuménico, que desde el inicio de nuestro Pontificado se presentó a nuestra mente como flor de inesperada primavera”. – Cf. JOÃO XXIII, *Motu Proprio Supremo Dei nutu*, (5 de junho de 1960). In: KLOPPENBURG, B. *Concilio Vaticano II*. (1962-1963) V. I. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 14. El Concilio es considerado también: “Una hora de Dios en este ciclo de la historia” – Cf. EN n.4.

¹⁹¹ Cf. Intervención del cardenal J. B. MONTINI: *Acta Synodalia* I, IV, 292. Cf. También la intervención a este respecto del cardenal L. J. SUENENS en la 33 Congregación General del día 4 de diciembre de 1962: *Acta Synodalia* I, IV, 223: “El Concilio sea un Concilio de “*Ecclesia ad intra*, de *Ecclesia ad extra*”. Las Constituciones *Lumen Gentium* y *Gaudium et spes* son dedicadas respectivamente a la reflexión de la Iglesia y a la reflexión sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo. Ambas constituciones constituyen dos columnas fundamentales de la arquitectura conciliar y sus reflexiones.

Ante la pregunta *ad intra*: “Iglesia: ¿Quién eres?, el concilio trató de responder mediante la constitución dogmática *Lumen Gentium* sobre la iglesia. Y a la pregunta *ad extra* ¿Para qué sirves?, el concilio propuso las reflexiones de la constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la iglesia y el mundo de hoy. El concilio Vaticano II no se comprendería sin la referencia a estas dos grandes constituciones, donde “la primera coloca los esfuerzos en explorar la dimensión de ‘misterio’ mientras que la segunda considera a la iglesia en su ‘ser y estar en el mundo.’ Los demás documentos conciliares apenas explicitaran y aprofundaran todo lo que en estas dos constituciones es tratado.”¹⁹²

En este contexto, la constitución dogmática *Lumen Gentium* n.8, recogiendo una intuición presente ya en la teología de los Padres de la Iglesia durante el siglo III, llega a afirmar que la Iglesia es “órgano de salvación”:

“[...] Por esta profunda analogía se asimila al Misterio del Verbo encarnado. Pues como la naturaleza asumida sirve al Verbo Divino como órgano de salvación a El indisolublemente unido, de forma semejante la unión social de la Iglesia sirve al Espíritu de Cristo, que la vivifica, para el incremento del cuerpo (cf. Ef. 4, 16).”¹⁹³

Este concepto patristico referido a la iglesia como sacramento, señal, instrumento y misterio supone una finalidad de la Iglesia distinta de la mera preservación de sus instituciones y estructuras y la coloca en una postura que no le permite ensimismarse. La Iglesia es, en Cristo, (perspectiva cristológica) fundamentalmente “signo” (perspectiva sacramental), es decir, mediación de una realidad diferente de ella misma y destinada para los otros (dimensión antropológica). Así lo entendieron los padres conciliares cuando plantean al inicio del capítulo I, de la constitución dogmática *Lumen Gentium* sobre la iglesia, diciendo:

“Cristo es la luz de los pueblos. Por ello este sacrosanto Sínodo, reunido en el Espíritu Santo, desea ardientemente iluminar a todos los hombres, anunciando el Evangelio a toda criatura (cf. *Mc* 16,15) con la claridad de Cristo, que resplandece sobre la faz de la Iglesia. Y porque la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano, ella se propone

¹⁹² Cf. FORTE, B. *A Igreja: Ícone da Trindade*. op. cit., p. 16.

¹⁹³ LG n.8.

presentar a sus fieles y a todo el mundo con mayor precisión su naturaleza y su misión universal.”¹⁹⁴

A partir de la eclesiología conciliar, la iglesia es, y se entiende ahora ella misma, como “sacramento universal de salvación”¹⁹⁵ e “instrumento de salvación”¹⁹⁶ para preparar y realizar el Reino de Dios, *regnum Dei praesens in misterio*,¹⁹⁷ en medio de la humanidad, por lo cual no puede concebirse como fin en sí misma. La iglesia como “sacramento universal de salvación”¹⁹⁸ “recibe la misión de anunciar el Reino de Cristo y de Dios, de establecerlo en medio de todas las gentes, y constituirse en la tierra el germen y el principio de este Reino.”¹⁹⁹

Esta idea de que la iglesia es “señal” o “sacramento de salvación” está fuertemente enraizada en todo el planteamiento conciliar de la *Lumen Gentium*. Así aparece en el título del capítulo I de esta constitución dogmática sobre la Iglesia: *De Ecclesiae Mysteriorum* — (El misterio de la Iglesia), donde *mystêrion* hay que entenderlo en su versión bíblico-patristica, como el desvelamiento del designio salvífico de Dios²⁰⁰ para la humanidad por medio de Jesús en el Espíritu Santo.²⁰¹ La auto-revelación y autocomunicación (*kénosis*) de Dios en el diálogo amigable con los hombres mediante su Hijo Jesucristo, plasmado en la revelación de la Escritura.

¹⁹⁴ Ibid., n.1.

¹⁹⁵ Cf. GS n.42, n.45; AG n.1, n.5; LG n.1, n.48.

¹⁹⁶ Declaración *Dignitatis Humanae* sobre la libertad religiosa n.1. In: CONCILIO VATICANO II, Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar. Barcelona: Regina, 1967. Cf. LG n.1, n.8, n.9; GS n.42; AG n.7.

¹⁹⁷ Decreto *Apostolicam Actuositatem* sobre el apostolado de los seglares n.2. In: CONCILIO VATICANO II, Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar. Barcelona: Regina, 1967. Cf. LG n.3, n.5.

¹⁹⁸ Cf. LG n.48; AG n.1; GS n.45.

¹⁹⁹ LG n.5. Cf. n.212, p. 97, n.299, p. 130, n.324, p. 140 de este trabajo.

²⁰⁰ El texto de la *Dei Verbum* incluirá la riquísima categoría de «economía» para designar la «historia de salvación.» “Este plan de la revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la economía de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. Cf. DV n.2; 4. A este respecto ver también: VD n.11; n.14.

²⁰¹ La Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación, hace esta lúcida constatación cuando dice que: “Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina.” – Cf. DV n.2.

La iglesia es reflejo del *mystêrion* de Cristo.²⁰² Por eso se puede decir con razón que la iglesia es la prolongación histórica del misterio de Cristo a la humanidad. Por esta convicción eclesiológica y cristológica a la vez, el concilio Vaticano II, para mostrar la continuidad entre Cristo y la iglesia repite en varias ocasiones que la “iglesia es, en Cristo, como sacramento universal de salvación”:

“Porque Cristo, levantado sobre la tierra, atrajo hacia sí a todos (cf. *Jn* 12, 32 gr.); habiendo resucitado de entre los muertos (*Rm* 6, 9), envió sobre los discípulos a su Espíritu vivificador, y por El hizo a su Cuerpo, que es la Iglesia, sacramento universal de salvación.”²⁰³

Aquí conviene recordar que el término griego *mystêrion* fue traducido por el vocablo latino de *sacramentum*. El sacramento tiene la función de ser el signo visible desde donde se realiza, se vive y celebra el misterio del “principio antropológico de la gracia” que se expresa en él y por él para el bien de la humanidad. También el concepto de *sacramentum*²⁰⁴ expresa la intencionalidad de la Iglesia de mostrar una

²⁰² Para no caer en la tentación de querer identificar el misterio de la iglesia a un “cristomonismo” o “cristocentrismo,” como ya lo advertía Yves Congar, — como si ella fuese únicamente relacionada con Cristo — es importante tomar en cuenta lo que Bruno Forte nos dice para llamar la atención y no perder de vista que el verdadero misterio de la iglesia se hace inteligible en la fe trinitaria. “Ella [la iglesia] viene de la Trinidad, es ícono de la Trinidad y se orienta para la Trinidad. La iglesia se funda en la comunión trinitaria. Ahí está su dimensión de misterio. [...] La iglesia viene de la Trinidad: El universal designio salvífico del Padre (LG n.2), la misión del Hijo (LG n.3) y la obra santificante del Espíritu (LG n.4) edifican a la iglesia como “*mysterion*”. [...] La iglesia deriva de la Trinidad, es “*Ecclesia de Trinitate*”. – Cf. FORTE, B. *A Igreja: Ícone da Trindade.*, op. cit., p. 9; 22. Por su parte, Leonardo Boff nos dice que el maravilloso misterio de la iglesia se da en que: “En el principio está la comunión de los TRES y no la soledad de UNO. [...]. Necesitamos pasar de la soledad del Uno a la comunión de los divinos tres, Padre, Hijo y Espíritu Santo. [...] Un Dios solo carece de belleza y de humor. Tres personas unidas [*perijóresis*] en la comunión y en la misma vida, entregadas unas a otras eternamente, causan un enorme asombro y una íntima alegría. Esta alegría es mayor cuando nos sentimos invitados a la participación” – Cf. BOFF, L. *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*. Petrópolis: Vozes, 1988, capítulo I, p. 23. A este respecto ver también el pronunciamiento del papa Juan Pablo II, en Puebla, el 28 de enero de 1979, hablando a la Asamblea del CELAM cuando dice: “Se ha dicho, en forma bella y profunda, que nuestro Dios en su misterio más íntimo, no es una soledad, sino una familia, puesto que lleva en sí mismo paternidad, filiación y la esencia de la familia que es el amor”.

²⁰³ LG n.48b.

²⁰⁴ La palabra sacramento se introdujo en el lenguaje eclesiástico desde los primeros escritos de la tradición latina (Tertuliano aplica la palabra *sacramentum* a la obra redentora de Dios (*sacramentum oikonomiae*). Aparece en las más antiguas versiones de la Biblia para traducir la palabra *mystêriun*. Por ejemplo, en la Vulgata, la palabra *sacramentum* sirve para traducir el término griego *mystêriun*. Esta voz griega significa algo oculto y misterioso (Cf. *Tob* 12,7; *Dan* 2,18; 4,6) y en el campo religioso se aplica a los misterios de Dios (*Sap* 2,22;6,24) y, sobre todo, al misterio de la redención por Jesucristo (*Col* 1,26 s). Por lo que atañe a la etimología habría que decir que la palabra latina *sacramentum* es un

realidad distinta de ella misma para el bien y servicio de los hombres. Esta consciencia eclesial queda clara en la manifestación de la *Lumen Gentium*, cuando dice:

“[...]. Y porque la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano, ella se propone presentar a sus fieles y a todo el mundo con mayor precisión su naturaleza y su misión universal.”²⁰⁵

Aquí queda claro que la Iglesia se entiende así misma como mediadora de la gracia divina, como “sacramento de salvación” otorgado gratuitamente a los hombres, por la benevolencia del amor de Dios para con la humanidad.²⁰⁶ La iglesia es en su esencia un misterio, sacramento fundamental, expresión histórica del proyecto salvífico de Dios para con los hombres. Así, ella es en “Cristo como un sacramento o un signo e instrumento de la íntima unión con Dios y la unidad de todo el género humano.”²⁰⁷

Desde una sacramentología descendente, “el punto de partida es el misterio de Cristo, centro y cúspide de la historia de la salvación. De ahí nace la iglesia [y los sacramentos], en continuidad con Cristo, pero no como sucediéndole o sustituyéndole, sino como presencia y actuación del misterio de Cristo, para que alcance a todos los hombres a lo largo de todos los siglos.”²⁰⁸ El texto conciliar es muy claro a este respecto cuando dice. “la iglesia es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género

sustantivo que se deriva del adjetivo *sacr* que expresa una relación con lo divino. *Sacrum* es lo que pertenece a los dioses en oposición a *profanum*, lo que está fuera del templo (*fanum*) y *mentum* que designa el medio o instrumento. Así pues, *sacramentum* designa el medio o instrumento por lo cual algo se hace sagrado o adquiere la dimensión sacral. Cf. n.333, p. 143 de este trabajo.

²⁰⁵ LG n.1.

²⁰⁶ Cf. GS n.42, n.45; AG n.5; LG n.1; n.48.

²⁰⁷ Cf. GS n.42; LG n.1.

²⁰⁸ Cf. MIRALLES, A. *Curso de sacramentaria fundamental*. Madrid: Palabra, 2006, p. 12. Entre otros trabajos sobre sacramentología descendentes a partir del misterio de Cristo podemos citar: ARNAU-GARCÍA, R. *Tratado general de los sacramentos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1994; GERARDI, R. *I Sacramenti della fede cristiana*. Roma: Pontificia Università Lateranense, (1985); OSBORNE, K. B. *Sacramental Theology: A general introduction*. New York: Paulist Press, 1988.

humano.”²⁰⁹ Desde esta colocación sistemática podemos decir que el fundamento de los sacramentos no está en la base eclesiológica sino cristológica, pneumatólogica y sacramental.

El texto programático de la *Lumen Gentium* llega a decir que “Cristo, el único mediador, instituyó y mantiene continuamente en la tierra a su iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y caridad, como un todo visible, comunicando mediante ella la verdad y la gracia a todos.”²¹⁰ Así, el decir que la Iglesia es “sacramento de salvación”, con ello se quiere expresar que ella es mediación que nos acerca a Dios, que nos muestra el rostro del Padre al enseñarnos a Cristo como sacramento primordial de la revelación.²¹¹

Este planteamiento expresa una nueva comprensión de los sacramentos y una nueva consciencia eclesial a partir de la razón de ser de la Iglesia como “sacramento de salvación” para la humanidad. No es la Iglesia la que tiene una misión, sino más bien hay que decir a la inversa, que la misión de Cristo es la que crea para sí la Iglesia. No hay que comprender la misión a partir de la Iglesia, sino la Iglesia ha de ser comprendida a partir de la misión. El proyecto del reino, es mucho más amplio, más abarcador, dentro del cual, la Iglesia se comprende como medio y no como fin en sí misma,²¹² como camino y no como meta final, como mediación y no como origen, en una palabra — como la concibe el Concilio Vaticano II — como “sacramento universal de salvación.”²¹³

El redescubrimiento de los conceptos de la teología patristica referente a la iglesia entendiéndola como “órgano de salvación,”²¹⁴ “sacramento de salvación,”²¹⁵

²⁰⁹ Cf. LG n.1; GS n.42.

²¹⁰ LG n.8.

²¹¹ “[...] cuando llegó la plenitud de los tiempos envió a su Hijo, el Verbo hecho carne, ungido por el Espíritu Santo, para evangelizar a los pobres y curar a los contritos de corazón, como ‘médico corporal y espiritual’, mediador entre Dios y los hombres.” – Cf. SC n.5. La constitución dogmática *Dei Verbum* nos dice a este respecto: “Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación”. – Cf. DV n.2.

²¹² En este rubro conviene recordar lo que la *Evangelii Nuntiandi* nos plantea cuando dice: “Cristo, en cuanto evangelizador, anuncia ante todo un reino, el reino de Dios, tan importante que, en relación a él, todo se convierte en ‘lo demás’, que es dado por añadidura. Solamente el reino es pues absoluto y todo el resto es relativo”. – Cf. EN n.8. Cf. n.199, p. 93; n.299, p. 130; n.324, p. 140 de este trabajo.

²¹³ Cf. GS n.42c, n.45; LG n.1, n.48b; AG n.1,5.

²¹⁴ LG n.8.

“misterio,”²¹⁶ “sacramento universal de salvación,”²¹⁷ “signo,”²¹⁸ “instrumento de salvación,”²¹⁹ muestran la nueva consciencia relacional de la iglesia que ya no se concibe como fin en sí misma sino, más bien, como medio de salvación, como “sacramento”²²⁰ de la íntima unión de Dios con los hombres.

3.4 Los sacramentos entendidos a partir de la humanidad del Verbo encarnado

Analizábamos en el apartado anterior la afirmación del texto programático de la *Lumen Gentium* donde se afirma que la iglesia es como sacramento universal de salvación: “Porque Cristo, levantado sobre la tierra, atrajo hacia Sí a todos (cf. Jn. 12,32); habiendo resucitado de entre los muertos (Rm. 6,9), envió sobre los discípulos a su Espíritu vivificador, y por El hizo a su Cuerpo, que es la Iglesia, sacramento universal de salvación.”²²¹ Sin embargo, según J. Sobrino, éste redescubrimiento de la concepción de la teología patristica referente a la iglesia entendiéndola como “sacramento de salvación” plantea problemas a la concepción y práctica tradicionales de los sacramentos si se observa lo siguiente:

a) Según el planteamiento de la LG n.8, la sacramentalidad de la Iglesia es comprendida teológicamente en analogía con la sacramentalidad de la humanidad de Jesús con respecto al logos. Aquí se dice:

²¹⁵ AG n.5.

²¹⁶ LG n.3, n.5.

²¹⁷ Cf. LG n.48; GS n.45; AG n.1.

²¹⁸ LG n.1.

²¹⁹ Cf. GS n.42, LG n.1.

²²⁰ Para la Constitución Conciliar *Sacrosanctum Concilium* sobre la sagrada liturgia, “los sacramentos están ordenados a la santificación de los hombres, a la edificación del Cuerpo de Cristo y, en definitiva, a dar culto a Dios; pero, en cuanto signos, también tienen una función pedagógica. No sólo suponen la fe, sino que, a la vez, la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de palabras y cosas; por esto se llaman Sacramentos de la fe”. – Cf. SC n.59. Aquí habría que decir que la constitución *Sacrosanctum Concilium* fue el primer documento a ser aprobado y promulgado (4 de diciembre de 1963) en el Concilio Vaticano II, como fruto maduro de más de medio siglo de historia del movimiento litúrgico.

²²¹ LG n.48b.

Cristo, el único Mediador, instituyó y mantiene continuamente en la tierra a su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y caridad, como un todo visible, comunicando mediante ella la verdad y la gracia a todos. Más la sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino. Por eso se la compara, por una notable analogía, al misterio del Verbo encarnado, pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a Él, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo (cf. Ef. 4,16).²²²

La iglesia se entiende en analogía con el Verbo hecho carne: divina y humana a la vez, se reconoce en ella una realidad compleja que está integrada de un elemento inmanente y otro trascendente. Ahora bien, el Jesús histórico es sacramento del Padre eterno fundamentalmente en su vida concreta y secular, en su entrega real y conflictiva, en su muerte real y no cultica. En efecto “su humanidad unida a la persona del Verbo, fue instrumento de nuestra salvación. Por esto, en Cristo se realizó plenamente nuestra reconciliación y se nos dio la plenitud del culto divino.”²²³

Cristo es pues el proto-sacramento de Dios manifestado a la humanidad. Cristo es el único mediador entre Dios y los hombres (cf. 1Tim. 2,5). Cristo está siempre presente en su iglesia, nos recuerda la *Sacrosanctum Concilium*, sobre todo en la acción litúrgica, que es “la cumbre a la cual tiende la actividad de la iglesia y al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza”²²⁴ y “por cuyo medio se ejerce la obra de nuestra redención”²²⁵ Así, Cristo “está presente en el sacrificio de la Misa, sea en la persona del ministro, ‘ofreciéndose ahora por ministerio de los sacerdotes el mismo que entonces se ofreció en la cruz,’ sea sobre todo bajo las especies eucarísticas. Está presente con su fuerza en los Sacramentos, de modo que, cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza. Está presente en su Palabra, pues cuando se lee en la iglesia la Sagrada Escritura, es Él quien habla. Está presente, por último, cuando la iglesia suplica y canta salmos, el mismo que prometió: ‘Donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy Yo en medio de ellos’ (Mt.,

²²² LG n.8.

²²³ SC n.5.

²²⁴ SC n.10.

²²⁵ SC n.1.

18,20).”²²⁶ Evidentemente no aparece aquí, ni podemos interpretar a partir de este presupuesto, que los sacramentos en concreto no puedan tener ya ninguna función, pero sí se termina con la óptica cuasi evidente de que los sacramentos son automáticamente la expresión privilegiada de la sacramentalidad. Los sacramentos lo son en la medida que son sacramentos de Cristo, único sacramento [mediador] del Padre para la humanidad. Este presupuesto teológico se aplica también a la eclesiología. La iglesia será realmente iglesia de Cristo en la medida que se presente como sacramento de la salvación a partir del mismo Jesús Cristo.²²⁷ La iglesia así no anula el misterio de Cristo sino que, por medio del Espíritu, lo revela a la humanidad. De aquí concluimos que la sacramentalidad de la Iglesia es comprendida teológicamente en analogía con la sacramentalidad de la humanidad de Jesús con respecto al logos encarnado.

b) La descentralización de la iglesia y su colocación como “sacramento de salvación” está reafirmada en la constitución *Lumen Gentium* n.8, cuando afirma que la Iglesia, a semejanza de Cristo, es una “Iglesia para los hombres”. Aquí se dice programáticamente, lo que después aparecerá repetidamente en la *Gaudium et Spes*: “la Iglesia está para servir y ser solidaria con la humanidad y con su historia.”²²⁸ Servicio que es descrito en términos históricos y seculares. La iglesia tiene pues ante sí, “al mundo, esto es, la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive; el mundo, teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias.”²²⁹

De nuevo no se excluye aquí la actividad sacramental, pero se nota un cambio de óptica: la sacramentalidad de la Iglesia, es decir, su capacidad de ser “signo de Cristo” se realiza en el servicio real y concreto a los hombres y en la historia, empezando por los más necesitados, dando vida a los que “mueren antes de tiempo” y no sólo en cualquier servicio que intencionalmente es declarado por la Iglesia como tal. Por ello, “mientras no lleguen los cielos nuevos y la tierra nueva, donde mora la

²²⁶ SC n.7.

²²⁷ Recordemos aquí el planteamiento de los padres conciliares cuando hablan de que la iglesia se formó del costado abierto de Cristo, como dice el Concilio Vaticano II con frase sintética: “del costado de Cristo dormido en la cruz nació el sacramento admirable de la iglesia entera”. – Cf. SC n.5b.

²²⁸ GS n.1.

²²⁹ GS n.2.

justicia (cf. 2P 3,13), la Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, pertenecientes a este tiempo, la imagen de este siglo que pasa, y ella misma vive entre las criaturas, que gimen con dolores de parto al presente en espera de la manifestación de los hijos de Dios (cf. Rm. 8, 19-22).²³⁰ La iglesia, nos dice este mismo documento, “va peregrinando entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios, anunciando la cruz y la muerte del Señor, hasta que Él venga (Cf. 1Cor. 11,26).”²³¹

Esta definición de la sacramentalidad de la Iglesia como “Iglesia para los hombres,”²³² no es análoga al conocido axioma teológico de: “*sacramenta propter homines*” (los sacramentos son a favor del hombre). Aquí se afirma que los sacramentos son en favor de los hombres, para su bien, para su salvación, para su liberación; pero se presupone que la Iglesia, independientemente de la historia concreta de cada pueblo e individuo, ya sabe lo que es bueno o no para los hombres. El Vaticano II, en su generalidad, no parte de este presupuesto, sino de que es precisamente el hombre concreto, la persona humana, en cuerpo y alma, en corazón y consciencia, con inteligencia y voluntad, en su situación histórica real, la que ha de ser salvada de sus males y así de esta forma servido.²³³

c) Sistemáticamente puede decirse que “la iglesia, al ser comparada por una notable analogía al misterio del Verbo encarnado, en la medida en que la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo.”²³⁴ De aquí se entiende que la iglesia misma es señal y sacramento universal de la salvación manifestada y expresada en el Verbo encarnado en la historia concreta, real y conflictiva de la humanidad. Así, la teología conciliar

²³⁰ La temporalidad de la iglesia y su dimensión sacramental para la humanidad quedan claro en diversos números de la LG: “La Iglesia, a la que todos estamos llamados en Cristo Jesús y en la cual conseguimos la santidad por la gracia de Dios, no alcanzará su consumada plenitud sino en la gloria celeste, cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas (cf. Hch. 3,21) y cuando, junto con el género humano, también la creación entera, que está íntimamente unida con el hombre y por él alcanza su fin, será perfectamente renovada en Cristo (Cf. Ef. 1,10; Col. 1,20; 2P 3,10-13). – Cf. LG n.48.

²³¹ LG n.8.

²³² Cf. GS n.45.

²³³ Cf. GS n.3.

²³⁴ Cf. LG n.8.

nos muestra que la sacramentalidad de la Iglesia se entiende de un modo más originario a partir del dato referencial de la humanidad de Jesús y sobre todo de la praxis de éste, dando lugar con ello a la expresión más originaria de cómo vivir la fe cristiana y de esta forma, revelar y realizar históricamente el designio salvífico de Dios a la humanidad.

La sacramentalidad, tanto de la iglesia como de los sacramentos, son entendidos a partir de la encarnación del Verbo, de la humanidad de Jesús, de quien son sacramentos para el género humano. De este modo, la teología tradicional de los sacramentos pierde su autonomía absoluta. Los sacramentos no pueden ser comprendidos ya teológicamente sólo sobre la base de su estructura interna como *ex opere operato* — signos eficaces de gracia — sino que hay que comprenderlos desde la perspectiva de que sean signos eficaces de gracia desde Jesús y, sobre todo, desde la praxis de Jesús. Es precisamente en este cambio de perspectiva epistemológica, todavía descrito abstractamente, donde radica, a mi juicio, la mayor dificultad y reto de la teología de los sacramentos en la actualidad.

Este cambio de paradigma en la manera de entender teológicamente los sacramentos a partir de la sacramentalidad de la iglesia como “instrumento,” “órgano” y “sacramento universal de salvación,” y referenciados a la persona de Jesús Cristo, el único mediador entre Dios y los hombres (1Tim 2,5), es lo que ha significado la urgencia de articular la celebración sacramental con la práctica humana referenciada con la práctica de Jesús Cristo. Así, es urgente replantear algunos presupuestos en la comprensión del sacramento como mediación que hace patente la gracia divina para con los hombres. Indico aquí algunas alternativas.

Recomposición del sistema de mediaciones. No es fácil recomponer el sistema del sacramento entendido bajo los presupuesto de *ex opere operato*. Prueba de ello son las vacilaciones teóricas por parte de algunas teologías de los sacramentos incluso posconciliares. Una corriente teológica posconciliar ha insistido en enfatizar que fue Cristo quien instituyó los sacramentos como signos sensibles y eficaces de la gracia. Por ejemplo, el Catecismo de la Iglesia Católica define al sacramento de la siguiente manera:

“Sentado a la derecha del Padre y derramando el Espíritu Santo sobre su Cuerpo que es la Iglesia, Cristo actúa ahora por medio de los sacramentos, instituidos por Él para comunicar su gracia. Los sacramentos son signos sensibles (palabras y acciones), accesibles a nuestra humanidad actual. Realizan eficazmente la gracia que significan en virtud de la acción de Cristo y por el poder del Espíritu Santo.”²³⁵

Tanto en su vertiente objetiva como en la subjetiva, las mediaciones son indispensables para toda religión, es así como surgen las *hierofanías* y los símbolos para poder acercarnos al misterio, decíamos en el primer capítulo. Una religión históricamente contextualizada está constituida por el conjunto de esas mediaciones — surgidas en una época determinada y, por tanto, histórica y culturalmente condicionadas —, asumidas después por las sucesivas generaciones a lo largo de un proceso de tradición. Es así como surgen y se entienden los sacramentos del septenario. Ahora bien, ese esquema del sacramento entendido como mediaciones simbólicas (sacramentos) de la manifestación de la presencia del Misterio o revelación (trascendencia), debe tener en cuenta la aceptación y la experiencia humana de ese misterio (inmanencia).

El problema de esta definición de sacramento que hace el Catecismo de la Iglesia Católica es que, si bien es cierto se enfatiza la dimensión del Misterio (trascendencia) cuando dice que los sacramentos “realizan eficazmente la gracia que significan en virtud de la acción de Cristo y por el poder del Espíritu Santo” a través de unas mediaciones, sean estas dogmas en los que creer, normas de vida que adoptar, sacramentos que recibir, no se enfatiza con el mismo rigor la inmanencia de adhesión al misterio que da vida a todo ese cuerpo expresivo como consecuencia de la experiencia y aceptación humana de la dimensión trascendental. Aquí se continúa percibiendo a los sacramentos desde la concepción teológica de: “*sacramenta propter homines*” (los sacramentos son a favor del hombre), sin importar su recepción libre y consciente por parte de éste ni los medios más apropiados para hacerlos significativos al propio hombre. Para que los hombres puedan llegar a la celebración litúrgica, es

²³⁵ El Catecismo de la Iglesia Católica define a los sacramentos como “signos sensibles y eficaces de la gracia”. Cf. CATECISMO, n. 1084.

necesario, nos recuerda la *Sacrosanctum Concilium*, que antes sean llamados a la fe y a la conversión.²³⁶

En muchas prácticas sacramentales de la actualidad han prevalecido una comprensión de los sacramentos objetivista e eficientista, que poco tiene en cuenta al hombre como sujeto celebrante y destinatario de una gracia entendida como don gratuito de parte de Dios. Recordemos lo que ya hemos dicho anteriormente. En los sacramentos es necesario la articulación teológica entre la Iglesia (perspectiva eclesiológica) que es, en Cristo, (perspectiva cristológica) fundamentalmente “signo” (perspectiva sacramental), es decir, mediación de una realidad diferente de ella misma y destinada para todo el género humano (dimensión antropológica).

Considero importante rescatar la teología sacramental del concilio que intenta presentar a la Iglesia como “sacramento universal de salvación” en y a partir de Jesús Cristo en comunión con la humanidad. Esta primera gran afirmación de la teología sacramental está construida desde una teología dinámica y cristocéntrica, relacional y mediadora. Jesucristo es el sacramento original que encarna en su vida el amor profundo, comprometido y gratuito de Dios Padre para con la humanidad.²³⁷ La teología sacramental posconciliar en general ha recuperado la valorización de la persona de Jesús Cristo como proto-sacramento de Dios, así como a los sujetos que celebran los sacramentos y en los que se actualiza el sacramento único de Cristo que confiere la gracia santificante.

Las celebraciones litúrgicas y sacramentales deben entenderse siempre como memorial de la vida de Jesús, que desde su Encarnación hasta su Pasión en la muerte y la resurrección manifiesta ser un signo único y maravilloso de Dios.²³⁸ Los sacramentos son una especie de “fuerzas que brotan del Cuerpo de Cristo (cf Lc 5,17; 6,19; 8,46) siempre vivo y vivificante, y como acciones del Espíritu Santo que actúa en su Cuerpo que es la Iglesia.”²³⁹

La sacramentalidad de Jesús Cristo para la humanidad es realizada perfectamente, dada su naturaleza humana y divina a la vez. Jesús Cristo es el

²³⁶ Cf. SC n.9.

²³⁷ Cf. LG n.8.

²³⁸ Cf. SC n.5.

²³⁹ CATECISMO, n.1116.

perfecto mediador entre Dios y la humanidad. San Agustín señalaba que los sacramentos son acciones del mismo Cristo, que es realmente el único y gran mediador entre Dios y los hombres. Las demás mediaciones las consideramos supeditadas a la anterior. Los sacramentos así, son entendidos como mediaciones de la gracia santificante de Cristo ya que en cada uno de ellos es el mismo Cristo quien actúa. A este respecto, el Catecismo de la Iglesia Católica llega a decir que:

“Celebrados dignamente en la fe, los sacramentos confieren la gracia que significan (Cf. Concilio de Trento: DS 1605 y 1606). Son *eficaces* porque en ellos actúa Cristo mismo; Él es quien bautiza, Él quien actúa en sus sacramentos con el fin de comunicar la gracia que el sacramento significa. El Padre escucha siempre la oración de la Iglesia de su Hijo que, en la *epiclesis* de cada sacramento, expresa su fe en el poder del Espíritu. Como el fuego transforma en sí todo lo que toca, así el Espíritu Santo transforma en vida divina lo que se somete a su poder.”²⁴⁰

Por su parte, el magisterio de la iglesia ha definido a los sacramentos como “signos eficaces de la gracia, instituidos por Cristo y confiados a la Iglesia por los cuales nos es dispensada la vida divina. Los ritos visibles bajo los cuales los sacramentos son celebrados significan y realizan las gracias propias de cada sacramento. Dan fruto en quienes los reciben con las disposiciones requeridas.”²⁴¹

Todo el planteamiento que hasta aquí hemos hecho nos ayuda ya a lograr entender mejor el *mystêrion* de Cristo. En él, en su persona, en los sucesos de su vida, se manifiesta Dios y su designo salvador de la humanidad. Así, Jesús Cristo no es solamente el revelador del plan divino de salvación, sino que Él es también su contenido, el núcleo y lo esencial del *mystêrion* de Dios revelado en su persona. De este modo la iglesia y los sacramentos son referenciados a la persona y práctica de Jesús Cristo. Ellos no son sacramentos autónomos sino en referencia a la persona de Jesús y direccionados a la “dilatación e incremento del Reino de Cristo en el

²⁴⁰ Ibid., n.1127. Tal es el sentido de la siguiente afirmación de la Iglesia (Cf. CONCILIO DE TRENTO: DS 1608): Los sacramentos obran *ex opere operato* (según las palabras mismas del Concilio: “por el hecho mismo de que la acción es realizada”), es decir, en virtud de la obra salvífica de Cristo, realizada de una vez por todas. De ahí se sigue que “el sacramento no actúa en virtud de la justicia del hombre que lo da o que lo recibe, sino por el poder de Dios” (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, 3, q. 68, a.8, c). En consecuencia, siempre que un sacramento es celebrado conforme a la intención de la Iglesia, el poder de Cristo y de su Espíritu actúa en él y por él, independientemente de la santidad personal del ministro. Sin embargo, los frutos de los sacramentos dependen también de las disposiciones del que los recibe. Cf. CATECISMO n.1128.

²⁴¹ Ibid., n.1131.

mundo.”²⁴² Entendiéndolos desde esta perspectiva, se evitan tanto el objetivismo ritualista como el subjetivismo individualista en la iglesia y en los sacramentos.

3.5 Un análisis del septenario a partir del horizonte del seguimiento de Jesús y su exigencia evangélica del reino

Como hemos reflexionado en el apartado anterior, la importancia de relacionar el aspecto sacramental de los sacramentos y de la iglesia a partir de la persona y práctica de Jesús, hace que tanto la iglesia como los sacramentos se dejen de ver como entidades autónomas. En un momento de la historia de la iglesia los sacramentos se desconectaron de la lógica de la economía de la salvación pasando a ser vistos como autónomos bajo la égida de ser considerados como signos eficaces de gracia (*ex opere operato*). Esta autonomía en la concepción de los sacramentos se hizo patente en los postulados del Concilio de Trento quien los definió en su número (siete sacramentos) y los referenció como “actos puntuales de la gracia santificante.”

Los sacramentos no son fuente y causa principal de gracia y santidad por sí mismos; sólo Dios puede serlo. Los sacramentos siempre serán causas segundas e instrumentos de santificación. Y pueden serlo porque es el mismo Dios que en su misterio se hace presente a través de ellos los cuales llegan a lo más íntimo de cada hombre, donde sólo Dios puede actuar. Dios, al servirse de los sacramentos como mediaciones les hace participar de su gracia divina con la finalidad de ser transmitida a los hombres. Así, los sacramentos nos recuerdan que el hombre no se da la gracia a sí mismo, sino que la recibe de manera gratuita de parte de Dios. La gracia siempre es dada de manera gratuita *gratia gratis data*. Una cosa es ser fuente de la gracia divina y otra significarla. Esto, el sacramento debe tenerlo muy en claro para no confundirse con el fin siendo él, únicamente la mediación.

No podemos negar que por medio del sacramento, la gracia santificante y operante de Cristo alcanza a los hombres de cada generación. Por ello los sacramentos son una prolongación, en el espacio y el tiempo, de la gracia santificante de Jesús Cristo en la historia. Son signos visibles de la gracia invisible; significan la

²⁴² Cf. LG n.35.

gracia que manifiestan y manifiestan la gracia que significan. A este respecto lleva mucha razón San Agustín cuando definió al sacramento como “*invisibilis gratiae visibilis forma*, la forma visible de una gracia invisible.”²⁴³

Si los sacramentos son signos e instrumentos de la gracia santificante de parte de Dios, esto implica su constante preocupación y evaluación por la transparencia y la inteligibilidad de su calidad de ser esa señal. Los sacramentos deben ser comprendidos dentro de una visión más amplia del misterio cristiano, pues no son momentos aislados, funcionalmente autónomos de la vida cristiana y de la iglesia misma. Los sacramentos no poseen independencia plena con referencia a los demás componente de la fe y de la vida eclesial. Los sacramentos “hay que verlos en conexión con el misterio de Cristo y de su obra de salvación, de manera que se pongan de relieve las dimensiones cristológica, eclesiológica, pneumatológica y antropológica que los caracterizan.”²⁴⁴ Los sacramentos deben ser, en su unidad y totalidad, portadores de la revelación de Cristo en la historia. Cristo es pues la fuente del misterio-sacramento que a su vez expresa y manifiesta el designio salvífico de Dios que se manifiesta en él.

Este planteamiento representó un gran avance propiciado por el Vaticano II en la comprensión y en la manera de relacionarse con la dimensión sacramental como signos e instrumentos de la gracia santificante de parte de Dios. Sin embargo, el desconocimiento de estos presupuestos dentro de la teología sacramental y la práctica litúrgica en nuestros días, han hecho experimentar algunos retrocesos a este respecto.

Aunque no se trata ahora de elaborar a profundidad este punto, sí es posible explicitar, en algunos ejemplos típicos, la crisis sacramental en la teología de los sacramentos debido a su excesivo abuso de autonomía en su concepción original.²⁴⁵

²⁴³ San Agustín, partiendo del concepto genérico de signo, da la siguiente definición de sacramento: *sacramentum, id est sacrum signum* (*De civ. Dei* x 5). *Invisibilis gratiae visibilis forma*. – Cf. *Rescriptum contra Lanfrannum*, I, p. 94. Cf. Ep. 105, 3,12. En la escolástica se transformó la definición agustiniana en esta otra: *signum rei sacrae*. De textos de San Agustín se sacaron también otras definiciones como: *signum ad res divinas pertinens*. – Cf. Ep. 138, 1,7;

²⁴⁴ Cf. MIRALLES, A., op. cit., p. 11.

²⁴⁵ Ha sido precisamente la excesiva autonomía de los sacramentos lo que ha hecho que muchas veces se consideren como fines en sí mismos, cerrados y autosuficientes perdiendo con ellos la sacramentalidad de los sujetos y de la comunidad.

Provisionalmente se pueden describir en todo sacramento tres niveles distintos:

a) El nivel teológico, es decir, el tipo, la manera, la forma, la concepción, la intensidad y la calidad de relación con Dios que se establece mediante el sacramento y que tradicionalmente se describe como la recepción o el aumento de gracia mediante una epifanía de fe; b) El nivel antropológico, es decir, la mediación simbólica concreta relacionada siempre con los hombres a través de la cual se realiza el acontecimiento de la gracia mediante una *hierofanía*²⁴⁶ de lo sagrado en la vida de las personas; c) El nivel de celebración externa, comunitaria y colectiva, que incluye ritos, gestos, palabras, expresiones, sonidos, etc., y que hacen del sacramento un acto visible, social y sobre todo comunitario y no meramente un acto interno e individual.²⁴⁷ Estos tres niveles se encuentran íntimamente relacionados entre sí, y no se pueden entender sin la referencia uno del otro. Sin pretender ser exhaustivos, pueden verse algunos ejemplos a este respecto:

a) La celebración del bautismo. Aquí se ha cambiado tanto el ritual como las formas externas de la celebración del sacramento de iniciación cristiana. Entre los pasos que se han dado menciono el hecho de que la sacramentología del Vaticano II haya redescubierto la dimensión eclesial del bautismo, lo cual está plasmado en la Constitución Dogmática *Sacrosanctum concilium* sobre la sagrada liturgia n.27; 64-70. Pero quedan varias interrogantes sin respuesta aun, como la viabilidad del bautismo de los niños.²⁴⁸ Esta problemática es antigua, pero hoy adquiere una novedad fundamental cuando se pregunta ya no sólo si es lícito antropológicamente y viable pastoralmente bautizar a los infantes, sino, como se plantea Víctor Codina, si es lícito

²⁴⁶ Experiencia de lo divino/ *Hierofanía*, del griego Hieros (ἱερός) = sagrado y *Faneia* (φαίνειν) = manifestar. Es el acto de “manifestación de lo sagrado”. Cf. n.32, p. 25, de este trabajo.

²⁴⁷ A este respecto ver la obra de TABORDA, F. *Sacramentos, praxis y fiesta: Para una teología latinoamericana de los sacramentos*. Madrid: Paulinas, 1987.

²⁴⁸ Aquí, la principal discusión se planteaba no en torno al plano cronológico del sacramento del bautismo sino al problema teológico y pastoral. Es verdad que los niños no están en capacidad de comprender el sacramento que reciben y que es uno de los argumentos al que se alude para cuestionar esta práctica. El compromiso de sus padres y padrinos de darle la formación cristiana, necesaria para que este niño sea un buen cristiano en el futuro, también es algo cuestionable, puesto que en muchos casos el compromiso asumido acaba siendo substituido por intereses mezquinos que convierten a los bautizados en los opresores de sus propios hermanos. La experiencia pastoral muestra que infelizmente no se puede confiar en que los padres y padrinos sabrán educar a los niños en la fe y hacerles buenos cristianos, fieles al seguimiento de Cristo.

bautizar a los hijos de quienes no llevan una vida acorde al proyecto del reino y a las exigencias evangélicas del seguimiento de Jesús.²⁴⁹

Sabemos que con el sacramento del bautismo da comienzo la experiencia de iniciación cristiana y la incorporación a la Iglesia. Ambas cosas están íntimamente unidas y requieren una conciencia clara de lo que se hace, puesto que ello implica el asumir una serie de compromisos, personales y sociales, que difícilmente pueden ser asumidos por un niño. No se trata en este apartado de elaborar una lista de lo que este compromiso significa. Lo que sí se quiere aquí es preguntarse si el continuar con la práctica del bautismo de niños es lo correcto.

Para Codina, la generalización del bautismo de niños y la reducción del significado simbólico del agua al lavado del cuerpo, contribuyeron a una paralización, no falsa, pero sí empobrecedora del sacramento del bautismo, al limitarlo casi exclusivamente al lavado del pecado original. Se lava lo que está sucio generalmente y regularmente este acto es realizado en el seno individual y doméstico.²⁵⁰ Según Codina, por un lado, “el catecumenado, una práctica importante

²⁴⁹ La pregunta no es ociosa, más bien se presenta como algo muy serio. Con esta pregunta, Codina no intenta negar la posibilidad de aceptar a los ricos en el seno de la Iglesia. Lo que está intentando es poner sobre la mesa un tema que requiere ser discutido, reflexionado y definido para que pueda ser atendido como se merece, de modo que el bautismo sea realmente esa experiencia de pasar de la muerte a la vida y no se convierta en un mecanismo de legitimación de estructuras injustas. En nuestra sociedad, en nuestros países, el hecho de ser rico o ser pobres no son cosas que se den aisladamente, sino que ambas cosas están íntimamente ligadas y, además, dependiente una de otra. Dicho de otra manera: existen ricos porque hay pobres. Pero el problema mayor no es que se den estas diferencias, sino el desequilibrio en las partes, es decir, que los ricos sean unos pocos y los pobres sean las grandes multitudes. Desde esta perspectiva podemos ver que el problema, visto así, adquiere proporciones no solo individuales sino estructurales, pues resulta que tanto los hijos de los unos como los de los otros son, por medio del bautismo, incorporados al mismo cuerpo de Cristo, hermanos unos de otros, hijos del mismo Padre y parte del mismo cuerpo, que es la Iglesia. Sin embargo esto no parece indicarles nada a quienes han nacido en un contexto en donde no falta nada. Pero sí, significa mucho para los que, sin haberlo elegido, han nacido en contextos de carencias, de necesidades, de injusticias, que en el mayor de los casos son causadas por sus mismos hermanos de fe que, para mantener su situación de comodidad, hacen incluso uso de la fuerza y de la opresión de los más débiles sin que esto les produzca mayores problemas de conciencia. Es esa actitud de despreocupación de los bien instalados, los que han acumulado riquezas a costa de la explotación de los menos favorecidos, — sean estos, personas individuales, países, continentes enteros como América Latina y los demás países del Tercer Mundo — que, sin embargo, son conocidos y reconocidos en la Iglesia como cristianos, porque han recibido el bautismo, lo que hace que la pregunta que lanza Codina adquiera mayor sentido. Cf. CODINA, V. *¿Es lícito bautizar a los ricos?* In: *Selecciones de Teología* n. 57, 1974, p. 16-18; 56-58.

²⁵⁰ El Espíritu de Dios, a través del bautismo, nos hace nacer de nuevo (Jn. 3,3), con un nacimiento diferente del nacimiento carnal: un nacimiento que pone en nosotros un germen, una semilla espiritual de Dios (1Jn. 3,9) por la cual devenimos hijos del Padre y herederos de Cristo. Este es el sentido profundo del bautismo cristiano (Jn. 3, 5-6), a veces un tanto olvidado al insistir demasiado, tanto

en la Iglesia de los primeros siglos para el bautismo de adultos, desapareció con la generalización del bautismo de niños en el siglo IV, cuando la iglesia católica paso a ser la religión oficial del Imperio Romano.”²⁵¹

En nuestro contexto eclesial actual:

“La pastoral de América latina no se centra en la cuestión del bautismo de los niños, sino en la lucha contra las estructuras de pecado: el problema es, en todo caso, el bautismo de los ricos [...]. Por otra parte, dada la alta tasa de mortalidad infantil existente, sería inconsciencia promover el retraso bautismal. Los numerosos ritos populares en torno al nacimiento y bautismo, pueden ser reinterpretados como formas sacramentales que, en conexión con el bautismo, orientan al reino, a la vida y a la solidaridad. La pastoral del bautismo deberá traducir históricamente los conceptos genéricos de pecado y gracia, muerte y vida y alentar a la búsqueda de alternativas utópicas a las estructuras dominantes de pecado. Todo ello se hace en la Iglesia y con la Iglesia, pero abiertos al reino y a la liberación.”²⁵²

b) La celebración de la eucaristía.²⁵³ El Concilio Vaticano II, en continuidad con la Tradición, reconoce y valoriza a la eucaristía, la cual, junto con el bautismo, y la confirmación forman lo que se conoce como sacramentos de iniciación cristiana. Ambos, bautismo y eucaristía, son los “dos sacramentos mayores” desde los cuales el

teológica como pastoralmente, en la dimensión negativa de la remisión del pecado original. Esta visión más negativa, típicamente latina y occidental, por más cierta y real que sea, contrasta con la de los Padres orientales, que acentúan el aspecto más positivo del bautismo, el sacramento que nos da la vida divina por el Espíritu. Cf. CODINA, V. *No extingáis el Espíritu. Una iniciación a la Pneumatología*. Santander: Sal Terrae, 2008, p. 64.

²⁵¹ En los primeros siglos de la Iglesia, ser bautizado significaba un riesgo: el ser marginado de la sociedad judía y pagana, y ser perseguido. Durante tres siglos la Iglesia vivió en un clima de persecución y martirio. Pronto la Iglesia organizó el catecumenado para los que se bautizaban de adultos. Eran tres años de intensa preparación, con introducción a la Biblia (sic), iniciación a la vida cristiana y preparación inmediata al bautismo, que se celebraba solemnemente en la Vigilia pascual, junto con la confirmación y la eucaristía. A partir del siglo IV, al pasar la Iglesia a ser la religión oficial del Imperio, hubo muchas conversiones en masa y el bautismo de niños se generalizó, aunque durante algún tiempo muchos todavía se bautizaban de adultos. De este modo al aumentar los bautismos de niños y disminuir los de adultos, el catecumenado fue desapareciendo. Cf. CODINA, V. *El mundo de los sacramentos*. op. cit., p. 53-54.

²⁵² Cf. CODINA, V. «sacramentos», op. cit., p. 287; Ibid. *¿Es lícito bautizar a los ricos?* In: *Selecciones de Teología* n. 57, (1974), p. 16-18.

²⁵³ En los inicios de la Iglesia, lo que hoy conocemos como eucaristía era llamado de “fracción del pan”, manteniendo así su conexión con el simbolismo del partir y compartir. Fue algún tiempo después cuando se le vino a llamar eucaristía, cuyo significado es “acción de gracias,” a lo cual, tiempo después se le llamó “misa,” que puede decirse es el nombre que más se ha popularizado, pese a que es menos expresivo que los otros. – Cf. ORTIZ, F. *La Eucaristía: ¿Anamnesis o monocultivo religioso?*, op. cit., p. 7-12.

resto se desenvuelven y se articulan.²⁵⁴ Formulados de otra forma podríamos decir que, el bautismo y la eucaristía, son las bases sobre las cuales se fundamentan los siete sacramentos de la Iglesia.

La eucaristía es “el centro y cumbre de la vida cristiana”²⁵⁵ al que todos los demás sacramentos son orientados. Esto quiere decir que la eucaristía es el misterio central de la Iglesia. A este respecto es conocida la renovación litúrgica en el ámbito de la eucaristía promovida por el Concilio Vaticano II y expresada en el documento conciliar de la constitución sobre la sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium*, como son: la traducción de textos de la lengua latina de Pio V a las lenguas vernáculas de cada pueblo y cultura,²⁵⁶ composición de nuevos cánones y normas para una mayor eficacia pastoral en la celebración de la eucaristía, participación activa de los fieles en las celebraciones litúrgicas,²⁵⁷ al ser estas realizadas de frente a la asamblea y no de espaldas como hasta entonces, la introducción de cantos, lecturas bíblicas abundantes y escogidas, plegaria de los fieles, saludo de paz, comunión bajo las dos especies,

²⁵⁴ Cf. CODINA, V. *De la modernidad a la solidaridad.*, op. cit., p. 153.

²⁵⁵ Cf. LG n.11. En nuestros días, el Concilio Vaticano II nos ha recordado esta convicción permanente en la tradición cristiana, a lo largo de la historia: La Eucaristía es: “cumbre y fuente de la vida eclesial” (SC n.10); “fuente y cima de toda vida cristiana” (LG n.11); “el centro de la congregación de los fieles que preside el presbítero” (OP n.5); “Ninguna comunidad cristiana se edifica si no tiene su raíz y quicio en la celebración de la eucaristía”(OP n.6) . La Eucaristía es comunión con el Señor, es sacramento de su presencia que se entrega continuamente a los hombres; es acción de gracias por el don de la salvación que el Padre nos ha otorgado en Cristo y en el Espíritu; es la fiesta de la Iglesia que expresa y crea su unidad, a partir del acto de compartir el pan. Así, con este gesto, “la Iglesia hace la Eucaristía, pero es también la Eucaristía la que hace [edifica] la Iglesia.” Cf. DE LUBAC, H., op. cit. Cf. n.7, p. 12 de este trabajo.

²⁵⁶ Cf. SC n.36§2. “Sin embargo, como el uso de la lengua vulgar es muy útil para el pueblo en no pocas ocasiones, tanto en la misa como en la administración de los sacramentos y en otras partes de la liturgia, se le podrá dar mayor cabida, ante todo, en las lecturas y moniciones, en algunas oraciones y cantos, conforme a las normas que acerca de esta materia se establecen para cada caso en los capítulos siguientes. [...]La traducción del texto latino a la lengua vernácula, que ha de usarse en la liturgia, debe ser aprobada por la competente autoridad eclesiástica territorial antes mencionada.” – Cf. SC n.36 §2.4.

²⁵⁷ Cf. SC n.26, n.30, n.31. La preocupación de los padres conciliares referente a la participación activa de los fieles queda marcado en estos dos números de la Constitución *Sacrosanctum Concilium* cuando dicen: “que la principal manifestación de la Iglesia se realiza en la participación plena y activa de todo el pueblo santo de Dios en las mismas celebraciones litúrgicas” (SC n.41); “Para promover la participación activa [de los fieles] se fomentarán las aclamaciones del pueblo, las respuestas, la salmodia, las antifonas, los cantos y también las acciones o gestos y posturas corporales. Guárdese, además, a su debido tiempo, un silencio sagrado.” (SC n.30); “En la revisión de los libros litúrgicos, téngase muy en cuenta que en las rúbricas esté prevista también la participación de los fieles.” – Cf. SC n.30, n.31, n.41; n.48.

renovación de los rituales de los sacramentos, etc.²⁵⁸ Sin embargo, todos estos aspectos innovadores en la práctica litúrgico-sacramental aunque importantes para su celebración, no son suficientes, como nos advierte Leonardo Boff:

“según la exigencia evangélica no es suficiente que la eucaristía se haga según los cánones disciplinarios y litúrgicos para asegurar su autenticidad cristiana. Preservado el valor eclesial de la disciplina canónica, debe atender al espíritu de Jesús que ve el verdadero culto a Dios realizado en la concretización de la justicia y en la construcción de la fraternidad, más que en la realización de una celebración simbólica.”²⁵⁹

En este rubro, debemos preguntarnos, hasta qué punto se ha historizado realmente la comprensión profunda de la eucaristía y de los otros sacramentos en el quehacer pastoral de la iglesia pos-conciliar. Hay que preguntarse si lo teológico tradicional, que ha girado alrededor de las nociones de presencia real y sacrificio, se han historizado realmente; en otras palabras, si la eucaristía muestra de manera perenne la sacramentalidad fundamental de la vida y actividad de Jesús o sigue estando en un plano supra-histórico y que en última instancia no le dice nada al hombre de hoy.

c) La celebración de la confirmación. Por un lado, para unos sectores pastorales de la iglesia, la confirmación viene a ser el sacramento de la juventud, el momento de la renovación y afirmación del bautismo que recibieron cuando aún eran niños, mientras que para otros sectores la confirmación viene a ser el sacramento del Espíritu. Sin embargo es “importante aclarar que es necesario analizar cuidadosamente ambos casos, ya que, si en el primero de los casos se corre el riesgo de instrumentalizar indebidamente este sacramento, al grado de hacerlo innecesario e irrelevante para el bautismo de adultos, en el segundo de los casos, aunque esta postura sea válida, hay que decir que ya el bautismo confiere el don del Espíritu.”²⁶⁰ La teología moderna, sobre todo a partir del Vaticano II, vuelve a entroncar el sacramento de la confirmación con la iniciación cristiana ya que por motivos pastorales fue desligado del tronco bautismal e de la perspectiva iniciática de la vida

²⁵⁸ Cf. SC n.21-58.

²⁵⁹ BOFF, L. *Teología desde el lugar del pobre*, op. cit., p. 107.

²⁶⁰ CODINA, V. — IRARRAZAVAL, D., op. cit., p. 118.

cristiana, resaltando así sus dimensiones eclesiales y pneumatológicas. Desde aquí se entiende que el sentido teológico de la confirmación no puede, ni debe desligarse del bautismo, de cuyo tronco común se desgajó. El Vaticano II define la confirmación como el sacramento mediante el cual los fieles se vinculan de manera más estrecha a la vida y misión de la Iglesia, al tiempo que se enriquecen con una fortaleza especial recibida del Espíritu Santo. Esta fuerza, lo mismo que les fortalece, les abre a la misión y al compromiso que la vida cristiana conlleva, de comprometerse con la construcción del Reino, difundir y defender la fe, con sus palabras y sus obras, como verdaderos seguidores y testigos de Cristo.²⁶¹

d) La celebración de la penitencia. El Concilio Vaticano II hizo una lectura diferente al imperativo heredado del Concilio de Trento donde el penitente, como un reo, acudía al tribunal de la penitencia, donde el sacerdote, como juez, escuchaba la confesión detallada de los pecados y le absolvía en nombre del Señor, dándole la penitencia. Para Concilio Vaticano II, “los que se acercan al sacramento de la penitencia obtienen el perdón de la ofensa hecha a Dios por la misericordia de Éste y al mismo tiempo se reconcilian con la Iglesia, a la que, pecando, ofendieron, la cual con caridad, con ejemplos y oraciones, les ayuda en su conversión.”²⁶²

También aquí ha habido, en principio, algunos cambios externos en el sacramento tales como la posibilidad de una absolución general o comunitaria, el surgimiento de paraliturgias penitenciales, etc. Pero de nuevo hay que preguntarse hasta qué punto se ha cambiado la noción teológica de “perdón de pecados”. Si se ha puesto de manifiesto la corresponsabilidad comunitaria tanto en el hacer como en el eliminar los pecados; si el sacramento de la penitencia lleva no sólo a perdonar los pecados pasados y a evitar los pecados futuros; preguntarnos si realmente conlleva un esfuerzo por vivir en justicia y santidad en el seguimiento de Jesús; porque de lo contrario, estaríamos reduciendo la celebración del sacramento de la penitencia o reconciliación a un círculo vicioso tranquilizador de consciencias, a una terapia de autosatisfacción. Frente a esto, con mucha agudeza e intuición teológica Codina llega a decir que:

²⁶¹ Cf. LG n.11.

²⁶² *Ibidem*.

“Lo que la teología de la liberación subraya es que ni el pecado ni la reconciliación son hechos puramente eclesiales, ya que es verdad que el pecado hiere el cuerpo eclesial, pero, más allá de eso, posee un dinamismo de muerte que afecta a la sociedad entera y a la historia a través de las estructuras de pecado. Es decir, que el pecado mata la vida de la gracia personal y eclesial, pero también mata al hermano.”²⁶³

Desde una visión de pecado como ruptura de la solidaridad, puede comprenderse sus consecuencias, tanto personales como sociales, puesto que “por el pecado la persona se desintegra y se auto-excomulga de la Iglesia, y ésta, a su vez, queda herida en su ser sacramento de la solidaridad y por tanto el Reino queda frenado. Por esa razón, la conversión penitencial tendría que asumir, con todo el dolor que ella implicaría, un proceso terapéutico de integración personal, de reconstrucción de la comunidad eclesial y de lucha contra el pecado del mundo.”²⁶⁴

El pecado tiene una dimensión personal y otra social lo cual quiere decir que la conversión debe darse no solo en el ámbito personal sino social, histórico y estructural. Es el pecado del mundo del que Codina dice:

“El pecado del mundo es la crucifixión de Cristo, y este pecado se prolonga en el pueblo crucificado, por los Herodes y Pilatos de hoy, los sacerdotes y fariseos, la Pax Romana y la Teocracia Judía, que crucificaron a Cristo, se prolonga en los que continúan crucificando el pueblo de hoy. Cierta teología y espiritualidad que se limita a contemplar y celebrar al Resucitado, olvidando que estamos en tiempo de pasión, no hace justicia al Crucificado presente en los crucificados de este mundo.”²⁶⁵

Continúa pendiente la recomendación del concilio a este respecto cuando invita a “revisar el rito y las fórmulas de la penitencia, de manera que expresen más claramente la naturaleza y el efecto del sacramento.”²⁶⁶

e) La celebración del matrimonio. El Vaticano II, ha reflexionado sobre este sacramento y ha luchado por situar el matrimonio en clave eclesial, como símbolo del

²⁶³ CODINA, V. «*sacramentos*», op. cit., p. 290-291. A propósito de la concepción de pecado, Codina considera que la mejor definición de pecado es la de Monseñor Romero cuando dice que: “pecado es lo que mató al Hijo de Dios y lo que mata a los hijos de Dios.” *Ibidem.*, p. 291.

²⁶⁴ Id., *Renacer a la solidaridad*. Santander: Sal Terrae, 1982. p. 146.

²⁶⁵ CODINA, V. *Teología del clamor popular*. Oruro: Centro de Investigación y Servicio Popular, 1985, p. 30.

²⁶⁶ Cf. SC n.72.

misterio de la unidad y del fecundo amor entre Cristo y la Iglesia, conforme a (Ef 5, 32-33); «iglesia doméstica» donde “los padres han de ser para sus hijos los primeros predicadores de la fe, tanto con su palabra como con su ejemplo.”²⁶⁷ El matrimonio simboliza el amor de Dios a la humanidad y de Cristo a la Iglesia. Es decir, un sacramento mediante el cual los esposos reciben la gracia del Señor y la fuerza del Espíritu para llevar adelante su compromiso de amor. “Desde esta perspectiva, el matrimonio es un misterio que simboliza el amor de Dios a la humanidad y de Cristo a la Iglesia.”²⁶⁸

El sacramento del matrimonio no puede reducirse a un contrato, a la firma de un convenio conyugal. El matrimonio no es un pacto meramente jurídico y mucho menos un egoísmo a dos o simplemente una conveniencia social, una aventura amorosa o una ocasión para hacer fiesta. Contrariamente, “para el cristiano el matrimonio es un sacramento de la Iglesia, que manifiesta al mundo el amor de Dios, su fecundidad como el Dios de la vida, su paternidad y misericordia maternal para con sus hijos y su fidelidad para con la humanidad toda.”²⁶⁹

Sin embargo, en este rubro, y sobre todo a partir de nuestro contexto latinoamericano, antes de ponderar la sublimidad del sacramento del matrimonio, se debe de reflexionar antes sobre el cuerpo de los pobres, convertidos en objeto de continua explotación. Es importante reflexionar sobre la sexualidad y sobre la condición de la mujer pobre, negra, indígena que se ve doblemente explotada por el machismo y el consumismo ambiental; la necesidad de profundizar en el estudio de nuevas formas de aparejamiento y de ritos matrimoniales, propios de culturas indígenas y afroamericanas. Recordar que la madurez (humana, afectiva, sexual, cristiana) de una pareja, requiere de un mínimo de condiciones sociales, económicas y culturales, que no se dan donde reina la pobreza, la falta de trabajo, la promiscuidad de una vivienda inhumana, etc. Sin estas condiciones mínimas, no se puede esperar que el matrimonio alcance su plenitud, como se espera de un matrimonio cristiano.²⁷⁰

²⁶⁷ Cf. LG n.11.

²⁶⁸ Cf. CODINA, V. *El mundo de los sacramentos*. op. cit., p. 77.

²⁶⁹ Ibid., p. 74.

²⁷⁰ Sólo desde aquí se puede elaborar una teología del matrimonio, que debería abrirse no solo a la dimensión eclesial, sino a la escatológica del reino, simbolizado en la unión de Adán y Eva (Gn. 2,22),

Desde esta perspectiva, “la familia, por ser la iglesia doméstica, debe luchar por anticipar la Nueva Humanidad, por construir un mundo de justicia y de solidaridad entre todos y para todos. La familia debe ser una parcela de la Iglesia que lucha y trabaja por edificar el Reino de Dios en la sociedad.”²⁷¹ Por ello, para Codina, “el matrimonio no puede encerrarse en los límites estrechos del amor conyugal y familiar, sino que ha de hacer de la entrega personal el símbolo privilegiado del amor solidario del Padre a la humanidad y de Cristo a su Iglesia, es decir, que debe ser una célula eclesial que simbolice el reino de Dios y por tanto, abrir las puertas a la solidaridad y ser un fermento del Reino en la sociedad.”²⁷² Esto quiere decir que:

“El matrimonio cristiano debe proclamar la fuerza del amor generoso de Dios, debe denunciar el egoísmo y comenzar a anticipar, no sólo en la familia, sino también en la sociedad, la nueva humanidad, unas nuevas relaciones humanas y sociales, que el paraíso del Génesis nos describe en forma simbólica utópica. De este modo el matrimonio será sacramento de la Iglesia y del reino definitivo de Dios, expresado bíblicamente en el banquete nupcial y las bodas del Cordero. Solo la gracia del Señor es capaz de realizar este milagro, simbolizado en el vino nuevo de Caná (Jn 2, 1-12). Por otra parte, esta dimensión escatológica permitirá enfocar evangélicamente una serie de temas de la moral matrimonial, como, por ejemplo, el divorcio.”²⁷³

f) El ministerio ordenado: El ministerio presbiteral es visto cada vez más como un servicio ordenado de y para el bien de la Iglesia, que encuentra en la eucaristía su cuerpo simbólico y en los pobres su punto último de referencia escatológica. Todo ello a la luz del Evangelio, en el que se nos presenta el sacerdocio de Jesús en ruptura con el Antiguo Testamento y como un servicio profético al reino de Dios. En América Latina el ministerio sacerdotal exige acentuar la dedicación a los pobres, la lucha por la justicia y la liberación de los pobres de toda esclavitud. Motivados por la misericordia y el gran amor de Jesús para con los vulnerables de la sociedad, existe una larga lista de pastores, que a lo largo de la historia han dado testimonio de lo que hoy en día supone vivir coherentemente el sacerdocio al estilo de Cristo. Muchos de ellos llegaron hasta el martirio, en el cumplimiento de su misión como continuadores

que prefigura no solo la unión de Cristo y la Iglesia, sino la de Dios con la humanidad. Al nuevo Adán (1Cor. 15,45) que debe unirse la nueva humanidad, la nueva Jerusalén, “ataviada como una novia que se adorna para su esposo (Ap. 21,2).” – Cf. CODINA, V. «sacramentos», op. cit., p. 291.

²⁷¹ CODINA, V. *El mundo de los sacramentos.*, op. cit., p. 78.

²⁷² Id., V. *Renacer a la solidaridad.*, op. cit., p. 151.

²⁷³ CODINA, V. «sacramentos», op. cit., p. 292.

de la tradición de pastores y misioneros de la primera evangelización de América Latina.²⁷⁴

g) Unción de los enfermos: Este sacramento ha sido llamado popularmente como “extrema unción”. De ahí que se le relacione con los momentos últimos de la vida y a la vez sea motivo por el cual muchos enfermos lo recusan o al menos lo reciben con miedo o resignación ante la enfermedad. Fruto del deterioro que a lo largo de la historia ha acumulado en el imaginario popular, para muchos, la unción es un sacramento de muerte o al menos de los estertores de ésta, una especie de certificado anticipado de defunción o el aviso de que ya no hay remedio y la muerte es algo inminente. Esta visión del sacramento de así llamada “extrema unción,” ha sido modificada por el Concilio Vaticano II, que lo ha vuelto a llamar “unción de los enfermos.”²⁷⁵

Es decir, que este sacramento no es el sacramento de los enfermos terminales o moribundos, sino de los que en la comunidad han caído en alguna dolencia o que por la avanzada edad necesitan el acompañamiento y la solidaridad por parte de la comunidad. Aquí se enfatiza la importancia de la solidaridad fraterna ante quien sufre una enfermedad o por ancianidad necesita de atención por parte de la comunidad eclesial. A este respecto, hay quienes se atreven a decir que “este sacramento no se debería limitar a la unción litúrgica de los enfermos, ni solamente a la atención a los ancianos, sino que, además, debería incluir la preocupación general por la salud y la eliminación de las causas de tantas enfermedades que provocan muertes prematuras, como un gesto de solidaridad eclesial, del cual este sacramento es símbolo.”²⁷⁶

Desde la orientación al reino, este sacramento “es una forma profética de anunciar la salvación de Jesús, de denunciar la enfermedad y las muertes actuales como consecuencia del pecado y de anticipar la salud plena del reino, por la transformación de la debilidad en fuerza, del pecado en gracia e incluso de la enfermedad en salud. Es el sacramento que dice relación a la salud escatológica y a la vida plena del reino de Dios.”²⁷⁷

²⁷⁴ Cf. DP n.8.

²⁷⁵ Cf. SC n.73.

²⁷⁶ CODINA, V. *Renacer a la solidaridad.*, op. cit., p. 151.

²⁷⁷ Id., *El mundo de los sacramentos.*, op. cit., p. 293.

En estas colocaciones se hace patente la crisis no sólo en lo externo del sacramento, sino del elemento teológico, en cuanto historización del sacramento que exige siempre mantener lo celebrado en el horizonte del seguimiento de Jesús y su exigencia evangélica del reino. Adelantándome a lo que plantearé en el siguiente capítulo, es conveniente decir que un primer aporte de la sacramentología en clave de liberación, hecha en la iglesia latinoamericana consistirá, en primer lugar, en hacer un llamado a la humildad, es decir, a ser lo suficientemente humildes como para caer en la cuenta y reconocer que las cosas no están funcionando, puesto que la realidad misma habla por sí sola. Por tanto es momento de hacer un alto en el camino para repensar el trabajo pastoral. Pero no se trata simplemente de modificar o cambiar la praxis litúrgica de manera externa como “un barniz.” Como tampoco se trata simplemente introducir aleatoriamente nuevas formas pedagógicas para la trasmisión de la verdad de Dios revelada en Cristo, sino y sobre todo de la vivencia y testimonio de quienes transmiten ese mensaje, de tal manera que quienes vean y oigan, puedan y se atrevan a creer como consecuencia de ver y decir asombrados: “miren como se aman.”

Lo que he pretendido mostrar con estos ejemplos que hemos expuesto aquí, de una manera somera, es que el descubrimiento fundamental de la sacramentalidad de la Iglesia como “sacramento universal de salvación” y sobre todo de Jesús, como proto-sacramento de Dios para la humanidad, trastoca la comprensión tradicional de la teología de los sacramentos. No se puede presuponer que la recepción de los sacramentos haga participar ya del sacramento fundamental de Jesús casi de una manera mágica, o dicho de otra forma, no se puede presuponer que toda celebración sacramental sea ya, automáticamente, seguimiento de Jesús. Y esto aplica sobre todo a la vana noción del sacramento, el cual es considerado como una acción casi mágica por la cual nos hacemos acreedores de gracias eficaces de parte de Dios. Esto no es así, ningún sacramento actúa de manera mágica.