

4

REFLEXIONES TEOLÓGICO-PASTORAL DE LOS SACRAMENTOS DESDE LA REALIDAD DE AMÉRICA LATINA

Después de haber presentado, en el capítulo anterior, la tipificación de los cuatro grupos de cristianos — según la manera de concebir, entender y celebrar los sacramentos en nuestro contexto latinoamericano — , bajo los presupuestos de Jon Sobrino; de haber rescatado los documentos conciliares referidos a la recuperación de la figura de la iglesia como “sacramento universal de salvación” y de presentar a los sacramentos a partir de la humanidad del Verbo encarnado y de hacer un análisis del septenario desde la perspectiva del seguimiento de Jesús en el horizonte del reino; nos adentramos ahora en este último capítulo al análisis de la penosa ruptura entre la fe que se profesa y la vida ordinaria, considerado como uno de los más graves errores de nuestro tiempo. Presentaré, a partir de los textos programáticos del Concilio Vaticano II, los esfuerzos por superar esta dicotomía en la vida eclesial y celebrar los sacramentos desde una perspectiva “anamnética” y “kairológica.” Del mismo modo, analizaré también, el trato que hace en este tópico la teología de la liberación como principio estructurador de un nuevo horizonte teológico con respecto a la teología sacramental tradicional que justifica la urgencia de una “teología sacramental en clave de liberación.” Por último, expondré la importancia del Concilio Vaticano II para la renovación litúrgico-sacramental en la vida de la iglesia.

4.1 Disociación de las celebraciones sacramentales con la vida cotidiana

En lo referente a este rubro, hemos reflexionado ya en los dos capítulos anteriores de este trabajo, concretamente en el capítulo anterior cuando veíamos la importancia del grupo de «los cristianos comprometidos o críticos» referente a la manera de concebir y celebrar los sacramentos. Sin embargo, podemos ahondar aún más sobre esta temática ya que según nuestra hipótesis plantada es ésta una o, quizá, la principal causa de lo que aquí hemos venido llamando de crisis sacramental.

A este respecto, muy elocuentemente, el Concilio Vaticano II llega a considerar que “la penosa ruptura entre la fe que se profesa y la vida ordinaria de muchos, debe ser contada como uno de los más graves errores de nuestro tiempo.”²⁷⁸ La falta de coherencia entre lo que se celebra sacramentalmente con aquello que es vivido cotidianamente constituye uno de los principales flagelos del cristianismo actual. Este problema en lo referente a la celebración de los sacramentos, tiene su raíz, o al menos una de sus posibles causas, en la falta de claridad — muchas veces no solamente por parte de los frequentadores de los sacramentos sino también por aquellos que los presiden o administran — de la exigencia evangélica que implica su celebración. Esto refleja no solamente una laguna mistagógica, catequética y pastoral sino teológica también. En ese sentido, podemos decir que la actual crisis sacramental se debe en gran medida a la falta de claridad teológica y comprensión pastoral de los sacramentos que redundan en una rutinización, repetición y multiplicación de los mismos, vaciándolos de su carácter profético y solidario.

Esta crisis sacramental es vivenciada de manera diferente según sea la formación cristiana o el nivel de compromiso cristiano de cada persona o comunidad a la que se pertenece. Todo depende del proceso evangelizador y mistagógico de cada persona y, en último término, del conocimiento o desconocimiento que de los siete sacramentos de la Iglesia se tenga y de su teología. Esta situación sacramental actual, refleja en gran medida la insuficiente atención pastoral y teológica que se le ha dado a los sacramentos en la vida de la iglesia como mediaciones de la gracia santificante de Dios para la humanidad. Ya en los tiempos inmediatos después del concilio, el papa Pablo VI nos advertía al respecto diciendo:

“Porque es seguro que si los sacramentos se administran sin darles un sólido apoyo de catequesis sacramental y de catequesis global, se acabaría por quitarles gran parte de su eficacia. La finalidad de la evangelización es precisamente la de educar en la fe, de tal manera, que conduzca a cada cristiano a vivir —y no a recibir de modo pasivo o apático— los sacramentos como verdaderos sacramentos de la fe.”²⁷⁹

²⁷⁸ GS n.43.

²⁷⁹ EN n.47.

Este déficit en los procesos de catequesis mistagógica, de formación teológica y de acompañamiento pastoral de los sacramentos puede muy bien ser considerado como una de las causas de esa sensación de malestar en relación a lo sacramental, que se percibe en la sociedad actual.

Para esta crisis ha contribuido especialmente la falta de conocimiento de los postulados del Concilio Vaticano II así como de la teología sacramental postconciliar que enfatiza y remarca la urgencia no sólo de la revisión de fórmulas, ritos y la importancia de la participación plana y activa de todo el pueblo santo de Dios en las celebraciones litúrgicas sino, y sobre todo, la necesaria correspondencia ético-evangelica entre lo celebrado sacramentalmente con lo vivido cotidianamente.²⁸⁰

No en pocos casos los sacramentos siguen siendo entendidos, vividos y sobre todo celebrados bajo la falsa creencia de ser “ritos mágicos sacrales” que nos exentan de males, nos hacen partícipes de un cierto status social, nos libran de una falta o pecado grave o en el peor de los casos nos garantizan la salvación. Esto es muy recurrente en el imaginario colectivo de la mayoría de los cristianos de nuestro contexto latinoamericano y es constatado cuando se cuestiona la motivación para acercarse y celebrar los sacramentos, sean estos cualquier uno del septenario. Las respuestas son más o menos parecidas y la justificativa también, sin que por ello se tenga una referencia al imperativo ético del seguimiento de Jesús y proseguimiento de su causa. En la cultura popular y el imaginario de los pueblos, los sacramentos funcionan muchas veces como mediaciones de tipo sincretista que se suscriben más en el ámbito de las prácticas sacramentales²⁸¹ que de los sacramentos propiamente:

²⁸⁰ Cf. SC n.14, n.23, n.26, n.30, n.31, n.38, n.40, n.41, n.79.

²⁸¹ Amén de la definición que de los sacramentales hace la *Sacrosanctum Concilium* n.60, habría que decir que el “término sacramental” como sustantivo se refiere a los ritos, prácticas y objetos que fortalecen o expresan la fe de la iglesia, pero no son considerados sacramentos. Los sacramentales no confieren inmediatamente la gracia santificante, sino que únicamente disponen para recibirla. Despiertan la causa dispositiva, pero no causa eficiente de la gracia. Los sacramentales no obran *ex opere operato*, pero su eficiencia no descansa tampoco en la mera disposición subjetiva del que hace uso de ellos, sino principalmente en la intercesión de la Iglesia *opus operantis Ecclesiae*. Tales son, por ejemplo, la señal de la cruz, la bendición, las vestimentas litúrgicas, las vigiliat de oración, el rosario y muchos más. – Cf. GONZÁLEZ, J. L., op. cit., p. 210-263. Cf. n. 111, p. 58 de este trabajo. El catecismo de la iglesia católica define a los sacramentales como: “Los sacramentales son cosas o acciones que emplea la Iglesia a imitación de los sacramentos para obtener de Dios, mediante su intercesión [de la Iglesia], determinados efectos de índole especialmente espiritual. Cf. CATECISMO n.1140, 1145. HUGO DE SAN VÍCTOR llama a los sacramentales de sacramentos menores

Podríamos añadir que los mismos sacramentos que el pueblo pide son muchas veces vistos más bajo el prisma de sacramentales (*sub specie sacramentalium*) que de sacramentos. Así, para muchos la eucaristía es una forma de orar por el difunto y necesita el complemento de las velas y las flores, que luego se llevan del templo al cementerio. La misa por un difunto es para muchos algo muy individual y familiar, y por eso tienen cierta alergia a las misas comunitarias de difuntos. El bautismo se pide a veces para que el niño no muera, o incluso para que el campo no sufra el castigo del granizo si el niño muere sin bautizar. Tampoco los bautismos comunitarios celebrados dentro de la eucaristía son muy apreciados por ciertos sectores populares que quizá tienen la impresión de que «les toca» menos gracia si esta se reparte entre muchos. El matrimonio muchas veces se difiere porque todavía no hay dinero para celebrar la fiesta que tiene lugar después de la celebración religiosa. La unción de los enfermos a veces no se pide porque el enfermo «no se quiere morir», y se espera que después de la unción el Señor se lo lleve consigo.²⁸²

Muchos cristianos reducen las celebraciones de los sacramentos a un conjunto de ceremonias de tipo familiar, necesarias para solemnizar algunos momentos de la vida social. Para no pocos cristianos los sacramentos significan una especie de bálsamo espiritual ante la crueldad de su situación de pobreza e injusticia en que viven.²⁸³ Para este tipo de creyentes, los sacramentos sirven de consuelo ante la miseria y sufrimiento existente en este mundo, un refugio y paliativo para los que no pueden aceptar la vida tal cual es y tampoco pueden o se atreven a cambiarla. Para algunos más, los sacramentos significan una práctica necesaria para garantizar el cumplimiento de unas normas estipuladas por la iglesia pero poco comprensivas a su *modo vivendi*. Para otros, las prácticas sacramentales han quedado reducidas a celebraciones rutinarias, aburridas, repetitivas, moralizantes, inadaptadas e impregnadas de un ritualismo y un lenguaje anacrónico que poco o nada le dice al hombre de hoy. Para unos cuantos más, los sacramentos significan únicamente ritos de transición los cuales son necesarios para que una persona pueda considerarse verdaderamente miembro de una sociedad, de una tribu, de una clase social, de un

sacramenta minora para distinguirlos de los sacramentos mayores o principales *sacramenta in quibus principaliter salus constat*; *De sacr.* I 9, 7; II 9, I SS. PEDRO LOMBARDO es el primero en adoptar la denominación de «sacramentales» (*Sent.* sv 6, 7).

²⁸² CODINA, V. *Una Iglesia Nazarena: teología desde los insignificantes*. Santander: Sal Terrae, 2010, p. 90.

²⁸³ A este respecto, no sin razón K. Marx declaraba que: “La eliminación de la religión como ilusoria felicidad del pueblo, es la condición para su felicidad real”. Cf. MARX, K. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Del signo, 2005, p. 50.

nivel o *status* socio- eclesial que les otorgue plena garantía de pertenencia.²⁸⁴ Sin negar la importancia que estas prácticas puedan tener en determinados grupos sociales, visto y analizados desde una óptica antropológica y cultural; sin embargo, al ser valoradas desde la coherencia entre lo celebrado sacramentalmente con el imperativo del seguimiento de Jesús, se revela su limitación conceptual y experiencial.

El valor sacramental, sin duda alguna, comporta y significa un momento simbólico en la medida que supone, expresa y alimenta nuestra fe celebrada en la comunidad eclesial. Así, el sacramento une, recuerda y hace presente el anuncio profético. Pero también el valor sacramental puede expresar una función disímbola al degradarse en sacramentalismo, consumo sacramental o vivencia mágica del sacramento. Visto y celebrado de este modo, el sacramento más que unir a la comunidad la separa, escandaliza y divide distanciándose así de su función de ser signo de gracia.

Una de las características de esta época y que sin lugar a dudas ha contribuido a fomentar esta incoherencia entre celebración sacramental y vida diaria, — amén de las que hemos expuesto en los capítulos anteriores —, es la corriente secularista de la desacralización y desmitificación de lo religioso en el ámbito social.²⁸⁵ El hombre contemporáneo no consigue encontrar utilidad a los sacramentos y los llega muchas veces a considerar inoperantes para la vida moderna. En estos contextos socioculturales, los sacramentos son percibidos como meros “ritos religiosos individuales,” pertenecientes a una clase religiosa y eclesial y no en pocas ocasiones son identificados con lo mágico, lo cual contradice los cánones de la modernidad. Esta identificación que a menudo se viene haciendo entre sacramento y magia se debe, quizá a la identificación que se hace de estos actos fundamentales de la vida cristiana como “cosas que causan la gracia” o meros instrumentos de utilidad religiosa en los cuales importa la eficacia, no así la fe de la persona y menos aún la coherencia cristiana. Vistos así, los sacramentos se convierten cada vez más en

²⁸⁴ El rechazo que esta ambigua praxis sacramental produce en muchos sectores eclesiales, sobre todo entre los jóvenes y los cristianos comprometidos, es una prueba más del grave deterioro de los sacramentos y de la urgente necesidad de una reconversión de los sacramentos a la solidaridad. Cf. CODINA, V. *Renacer a la solidaridad.*, op. cit., p. 136.

²⁸⁵ Cf. EN n.54, n.55.

“objetos sagrados”, que regulados por las leyes rituales y litúrgicas producen la gracia santificante de una forma mágica. En el fondo de este problema, podemos vislumbrar que existe una interpretación errónea de la afirmación de la eficacia de los sacramentos, que el Concilio de Trento bautizó con la expresión «*ex opere operato*».

En este sentido nos atreveríamos a decir que el catolicismo moderno, tal como ha vivido y practicado los sacramentos desde el Concilio de Trento hasta el Vaticano II, ha sido prácticamente una religión de sacramentos y devociones, en el cual el sentido de sacramento ha sido desfigurado por multitud de intereses, ignorancias y desviaciones. Los sacramentos han sido muchas veces presentados bajo la óptica de ser “imperativos legalistas” despertando en los cristianos una angustia de faltar a su cumplimiento, ya que son vistos como posibilidad de salvación. A esto habría que agregar que a veces el ceremonial sacramental, por la estipulación meticulosa de las rúbricas, normas y ritualismos que exige ser observados, es parecido al ceremonial que representan las neurosis colectivas.

Por su rigurosidad jurídica y ritualista a la hora de celebrar los sacramentos, no en pocas ocasiones han dejado de ser vistos y entendidos como “símbolos de libertad” que ofrecen de manera gratuita la gracia santificante de parte de Dios para tornarse en “ritos de cautividad” que agobian y sofocan. Este sofoco y agobio, son muchas veces producidos por una visión reduccionista de los sacramentos a ritos obligatorios, sin una libertad mínima personal y sí por una normatividad jurídica que le otorga una carga de obligatoriedad.

Otro elemento que desacredita una vivencia auténtica del sacramento, en nuestro contexto hermenéutico latinoamericano, es la función tranquilizadora y hasta enajenante que se le adjudica. No sin razón, en su momento, los mayores críticos modernos llamados como “maestros de la sospecha”, Marx, Nietzsche, Freud y Feuerbach, se pronunciaron en contra de las prácticas religiosas dentro de su contexto socio-histórico. Marx, uno de los más críticos al papel que la religión desempeñaba como parte inherente de los que él llamo de superestructura, llega a denunciar el carácter ideológico y adormecedor que la religión o mejor, que un determinado discurso religioso, desempeñaba en la sociedad. Recordemos que en la “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, Marx, retomando una frase de su

amigo Bruno Bauer, define la religión como “el corazón de un mundo sin corazón, el espíritu de un mundo sin espíritu..., el opio del pueblo.”²⁸⁶ La religión sin la referencia al seguimiento de Jesús, es fácil que represente una especie de anestésico para uso legitimador de las clases dominantes. En los manuscritos de 1844, el mismo Marx dice: “la angustia religiosa es, por una parte, expresión de la angustia real, y por otra, protesta contra la angustia real.”²⁸⁷ La religión, en la medida en que es el espíritu de la supra estructura, de unas condiciones sociales asimétricas en que el espíritu liberador está excluido, claro está, es el “opio del pueblo.”

Por su parte, S. Freud, en términos generales, considera a la religión como una ilusión que debe ser desplazada por la ciencia, “una neurosis infantil colectiva,”²⁸⁸ una proyección de símbolos internos sobre el mundo exterior. En su obra *Tótem y Tabú*, el padre del psicoanálisis, argumenta que el motivo que lleva a los seres humanos a aceptar las creencias religiosas es “una neurosis obsesiva universal”, “un infantilismo psíquico”, “un delirio colectivo” que constituye un mecanismo de protección contra la angustia experimentada ante la finitud de la vida, ante la indefensión del hombre frente a los fenómenos naturales, ante la incompreensión del origen y causa de nuestra existencia y la del universo. Sin embargo, aclara que en última instancia el alivio ofrecido por las religiones no es más que la aceptación de las arbitrarias decisiones divinas y la resignación ante el dolor y la muerte, lo cual es ciertamente un magro consuelo.²⁸⁹

Para Freud, la religión sería una especie de “neurosis obsesiva de la colectividad humana.” Una creación humana para descansar del agobio e inseguridad

²⁸⁶ Cf. TAMAYO, J. J. *Leonardo Boff: Ecología, mística y liberación*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999, p. 109.

²⁸⁷ Para K. Marx, el fundamento de la crítica irreligiosa es que “el hombre hace la religión, la religión no hace al hombre. [...] La religión es la teoría universal de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica popularizada, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento de solemnidad, la razón general que la consuela y justifica. Es la realización fantástica del ser humano, puesto que el ser humano carece de verdadera realidad. Por tanto, la lucha contra la religión es indirectamente una lucha contra ese mundo al que le da su aroma espiritual. La miseria religiosa es a un tiempo expresión de la miseria real y protesta contra la miseria real. La religión es la queja de la criatura en pena, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de un estado de cosas embrutecido. Es el opio del pueblo.” Cf. MARX, K. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Del signo, 2005, p. 50.

²⁸⁸ Cf. TAMAYO, J. J. op. cit., p. 163.

²⁸⁹ Cf. FREUD, S. *Tótem y tabú*. Buenos Aires: Alianza, 2011.

psicológica de algunas personas que no han ejercitado la libertad como una opción existencial por el bien. Para Freud, el Dios personal es psicológicamente un padre amplificado proveniente de un complejo de Edipo, “una proyección compensadora del sentimiento de desamparo infantil. Dios-Padre sería un sucedáneo del padre, una proyección, una ilusión mediante la que el ser humano se sustenta en el sentimiento de protección y acogida.”²⁹⁰

Por su parte, Nietzsche, cree que, “el cristianismo tiene su origen en el resentimiento de los débiles ante los fuertes,”²⁹¹ y que el ser humano no necesita de la referencia a una deidad para poder realizarse plenamente, ya que él, en su individualidad y subjetividad propia y su renuncia a cualquier absoluto, puede llegar a ser un “súper hombre.”²⁹² Para Nietzsche, la figura de Dios es una creación humana, una especie de metáfora para expresar la realidad que se presenta como la Verdad y el Bien, como el supuesto ámbito objetivo que puede servir de referente a la existencia por encontrarse más allá de ésta y darle un sentido. Basado en su concepción nihilista de la historia y del mundo, así como la necesidad de la “transmutación de todos los valores” — como momento necesario para el final de la moral tradicional o moral de esclavos como él lo llamo — ²⁹³ y la aparición del superhombre, Nietzsche afirma la falta de necesidad alguna de un ente absoluto, de una existencia absoluta, de un

²⁹⁰ TAMAYO, J. J. loc. cit.

²⁹¹ *Ibidem*.

²⁹² El superhombre es el hombre nuevo que aparece tras la “muerte de Dios” (Aforismo 125. “El hombre loco”). Así, la figura del superhombre no se puede separar de la consideración general nietzscheana relativa al platonismo y la “muerte de Dios.” El hombre al que hay que superar es el que se somete a los valores tradicionales, a la “moral del rebaño”, a la moral basada en la creencia de una realidad trascendente que fomenta el desprecio por la vida, la corporeidad y la diferencia entre las personas (moral de esclavos). Para Nietzsche, el superhombre es la afirmación enérgica de la vida y el creador y dueño de sí mismo y de su vida, es un espíritu libre. El superhombre sólo es posible cuando se prescinda absolutamente de la creencia en Dios, cuando se realice hasta el final la “muerte de Dios.” Cf. NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*. Buenos Aires: LEA, 2012, p. 44.

²⁹³ Nietzsche llama de “rebelión de los esclavos” al triunfo del cristianismo y el judaísmo, que sustituyen la moral aristocrática del mundo griego antiguo por la moral de los esclavos. Con el cristianismo prospera la moral de los débiles, de los que quieren huir del rigor de la vida inventándose un mundo objetivo y justo. Nietzsche atribuye a los judíos la sustitución del código moral aristócrata o moral de señores (voluntad de jerarquía, excelencia, amor a lo que eleva, a la diferencia, moral de la persona que crea valores), por la moral de esclavos (voluntad de igualdad, resentimiento contra la vida superior, censura la excepción, glorifica lo que hace soportable la vida a los enfermos y débiles de espíritu, la concordia, altruismo, hermandad entre los hombres). La transmutación de los valores es la superación de esta moral de esclavos para recuperar de nuevo la moral aristócrata, y permitir el triunfo del código moral del superhombre. – Cf. NIETZSCHE, F. *El anticristo*. Buenos Aires: LEA, 2012, p. 91; Cf. NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral*. Buenos Aires: Alianza, 2006.

elemento sobrenatural, del mundo del espíritu, de la creencia religiosa, y llega a declarar entonces la “muerte de Dios” (*Gott ist tot*).²⁹⁴ Aunque a decir verdad, estas críticas van dirigidas a la religión y no de manera directa a los sacramentos, empero, en la medida que estos últimos son vistos y recibidos como algo “mágico,” “alucinantes,” y “alienantes,” se tornan sí, muchas de las veces, en “opio del pueblo.”

Como podemos observar a partir de lo expuesto anteriormente, la deficiencia litúrgica-teológica en la concepción y celebración de los sacramentos, se manifiesta en que estos se han visto, no pocas veces, desvirtuados de su sentido original de ser expresiones simbólicas de la gracia santificante para ser reducidos y manipulados por razones netamente políticas, ideológicas y hasta económicas que en el fondo representan intereses mezquinos y poco evangélicos.

Para las clases sociales dominantes, pero religiosas, por ejemplo, los sacramentos han sido momentos de disculpabilización instantánea, algo así como “un tranquilizante mediático de conciencias,” sin ninguna consecuencia histórica, ya que la conversión es entendida, en estos ambientes, como una recuperación sacramental (comunión después de la confesión) respecto de una aceptación moral y no desde una exigencia ético social de reparación y de justicia del pecado. Visión, ésta, que puntualiza muy bien Víctor Codina cuando dice que “hay toda una amplia gama de sectores medios y altos, sobre todo urbanos que se caracterizan por una práctica sacramental habitual, que muchas veces sacraliza el *statu quo* ambiental y no cuestiona la situación de injusticia, de la que estos sectores son, en gran parte responsables y beneficiarios”.²⁹⁵ Este grupo de cristianos, entre los que se encuentran los ostentadores del poder económico y político, que en el mayor de los casos son los autores responsables del dolor y el sufrimiento de los más débiles, — y sin embargo gozan de todos los privilegios que ofrece la Iglesia, sin mostrar por ello la menor señal de conversión al Evangelio anunciado por la misma Iglesia —, continúan celebrando los sacramentos y, en ellos, el misterio pascual de Jesús, el proyecto de Dios, pero con poca

²⁹⁴ Cf. NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001, (aforismo 125 “O homem louco”) Cf. FORTE, B. *Para onde vai o Cristianismo*, p. 83. Cf. A interpretación que al respecto hace M. HEIDEGGER en: “*La sentenza di Nietzsche ‘Dio è morto.’*” In: ID. *Sentieri interrotti*. Florencia: La Nuova Italia, 1968, p. 191-246. A este respecto ver el comentario de LEONARDO BOFF en: *Experimentar Deus*, op. cit., p. 20. Cf. n.85, p. 47 de este trabajo.

²⁹⁵ CODINA, V. «*Sacramentos*», op. cit., p. 269.

identificación evidente con ese proyecto. Los sacramento muchas veces han sido utilizados indiferentemente, en beneficio personal, sin tomar en cuenta lo que en ellos se celebra y por tanto, sin una identificación con el proyecto de Jesús, el reino de Dios, produciendo así una especie de secuestro o domesticación de los sacramentos.

La domesticación de los sacramento se registra también en las clases populares cuando ven y se relacionan con los sacramentos como ritos sacralizadores de una vida pobre y precaria, reducida a un ámbito exclusivamente individual y familiar. En ningún caso — en este contexto — el sacramento contiene ni sombra de un cristianismo evangélico, crítico o profético, mucho menos liberador. Se ha perdido el sentido de lo que son propiamente los sacramentos, lo que significan y lo que exige su celebración.

También han influido en la tergiversación y expoliación sacramental unas razones económicas. Vivimos en una cultura del consumo. Todo tiene un precio, todo se compra y todo se vende. El pueblo oprimido, marginado y pobre, que vive un ansia de vivir en plenitud y con dignidad, desea comprar a toda costa su salvación a través de unos ritos que le garanticen ésta. Precisamente esta necesidad de la vida en plenitud de parte del pueblo pobre y creyente en su mayoría, es lo que origina una cierta casta sacerdotal que llega, en algunos casos, a explotar simoniacamente al pueblo vendiendo “pedacitos de cielo” y “salvaciones individualistas” aquí en la tierra. La práctica sacramental, vista desde éste ámbito ideologizante, confirma que existe una crisis sacramental actual que se caracteriza por ser una crisis sistémica y antievangélica, bien, porque a un nivel verificable se abandonan de hecho las prácticas sacramentales o bien, porque allí donde se mantienen concurridamente, se descubre desde fuera su ambigüedad o su peligrosidad para una existencia cristiana liberada y liberadora, acorde a la práctica simbólica de Jesús.

Esta realidad nos urge en pensar y desarrollar una sacramentología entendida como símbolos proféticos del reino, que la iglesia celebra litúrgicamente y que orientan la existencia cristiana, no solo hacia su pertenencia a la iglesia sino hacia el reino de Dios. Los sacramentos como símbolos pascuales, deberán ser símbolos que anuncien la Buena Nueva del reino (la vida en plenitud Jn 10,10) y denuncien todo cuanto impide su realización en la historia de la humanidad (anti-reino, reino de

muerte).²⁹⁶ Los sacramentos, en cuanto símbolos proféticos, “denuncian el pecado del mundo, denuncian todo lo que se opone al reino de Dios, el anti-reino, presente en la historia y en las personas como raíces de muerte y de insolidaridad para con los más débiles, lo pobres.”²⁹⁷ Celebrar los sacramentos como símbolos pascales representa el imperativo de transformar la realidad histórica y personal de acuerdo con los valores del reino que anuncian y del cual son señales. Los sacramentos se tornan así señales de ese reino que ya se hace presente como *signum prognósticum*. En ese sentido también puede decirse que los sacramentos son símbolos de la solidaridad humana, concretamente de la solidaridad con los pobres y oprimidos. La solidaridad con los pobres y sus causas se presentan como expresión simbólica y visible de realizar ya el reino de justicia y de vida en plenitud, prometido por Jesús, en medio de aquellos que tienen la vida amenazada o que “mueren antes de tiempo.”

4.2 Crisis y renovación de la práctica sacramental

Partimos aquí del presupuesto hermenéutico de que asistimos en nuestro contexto histórico latinoamericano a una crisis sacramental, en lo referente a la manera de entender, comprender y vivir los sacramentos ofrecidos por la Iglesia católica. Los cristianos que frecuentan y celebran los sacramentos lo hacen sin mucha consciencia del imperativo evangélico que esto implica. Se ha perdido la identidad propia del sacramento. Lo que se vive cotidianamente nado o poco tiene que ver con la realidad sacramental en sí misma. Incluso entre los católicos practicantes es fácil descubrir la esquizofrénica separación que existe entre sacramento y vida, entre rito y compromiso, celebración y ética social. Por ello, en la práctica litúrgica de nuestros días, el sacramento se reduce a menudo a un mero rito, a un mundo paralelo, a la participación mecánica, de tradición o de costumbre sin referencias e incidencias vitales en la vida cristiana. De esta manera los sacramentos han dejado de ser significativos para un gran número de creyentes que ven en ellos unas celebraciones

²⁹⁶ Se trata pues de una situación en donde la muerte está presente de diversas formas, ya sea prematura o violenta, y que por eso clama al cielo constantemente. Es “el grito del pueblo que sufre y demanda justicia, libertad, respeto a los derechos fundamentales del hombre y de los pueblos.” Cf. DP n.87.

²⁹⁷ CODINA, V. «Sacramentos», op. cit., p. 282.

rutinarias y repetitivas impregnadas de un ritualismo y un lenguaje anacrónico poco atractivo para el hombre de hoy. Es necesario y urgente recuperar armónicamente en los sacramentos la articulación ético evangélica entre liturgia y vida, teoría y praxis, dimensión lúdica y talante profético, celebración y evangelización.

La crisis sacramental actual revela una crisis pastoral más amplia, que afecta a toda la praxis cristiana y lanza unos retos pastorales para la iglesia de hoy.

A pesar de los grandes esfuerzos por la renovación litúrgica realizada por el Concilio Vaticano II²⁹⁸ que auguraba una renovación en la manera de entender y vivir los sacramentos y los sacramentales por parte de los cristianos, los diagnósticos religiosos del catolicismo en nuestros días no son nada alentadores. A este respecto mucho se discutió diciendo que las grandes reformas del Concilio Vaticano II, entre ellas la litúrgica, fueron solamente realizadas en las constituciones, declaraciones y decretos pero que infelizmente no alcanzaron la cabeza y el corazón de los fieles en la iglesia. Estos diagnósticos religiosos coinciden en afirmar que la práctica sacramental ha sufrido, en los últimos cincuenta años postconciliares, una profunda transformación acompañada de una grave crisis. Desde hace años se habla de “malestar sacramental”, sobre todo en los laicos que optan decididamente por el compromiso evangélico social y sacerdotes que se niegan a ser considerados únicamente como “burócratas del altar”. Los sacramentos han perdido en gran medida su significación para la sociedad actual caracterizada por un profundo secularismo. La teología de los sacramentos postconciliar se ha esforzado por presentar los sacramentos en relación a la misión eclesial del proyecto del reino y no en su autosuficiencia mal entendida como expresión de la comprensión *ex opere operato* de la teología tridentina.

Se descubre que por sí solas las disposiciones y avances de la reflexiones conciliares y pos-conciliar, no garantizan las mudanzas en todos los niveles de la vida eclesial y en este caso sacramental. De nada sirve celebrar los sacramentos con

²⁹⁸ La reforma litúrgica del Concilio Vaticano II (Cf. SC n.3; n.21; n.35,§1; n.51), dio lugar a los más abundantes Leccionarios de la Misa en toda la historia de la liturgia romana. El actual elenco de lecturas dentro de las celebraciones eucarísticas, por ejemplo, entró en vigor el 30 de noviembre de 1969. Una de las principales novedades que esta reforma instauró para el leccionario de la misa y de los sacramentos fue la introducción del salmo responsorial. Los salmos, son una especie de síntesis orante de la historia de la salvación donde se expresa el misterio de Cristo. Cf. El Misal Romano de Pablo VI aprobado y promulgado en 1969 como fruto de la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II.

fórmulas litúrgicas actualizadas pero con contenido mental y sensibilidad referidos a paradigmas de otra época. Para una sana renovación de la práctica sacramental en América Latina, es necesario descubrir que la sacramentalidad de la Iglesia no es únicamente ritual, sino que se extiende a toda la praxis cristiana, cuyo único horizonte es, o debe ser, el Reino de Dios.²⁹⁹ De aquí se deduce que toda la liturgia en la Iglesia está orientada al Reino. Es lo que la teología de la liberación ha hecho con los sacramentos. También Medellín afirma claramente la orientación al reino de toda la liturgia cristiana.³⁰⁰

Uno de los grandes avances de la sacramentología pos-conciliar ha sido tratar de superar la metafísica como instrumento único de aproximación a las realidades más profundas del ser. Con esto se trata de rescatar la realidad simbólica como herramienta existencial constitutiva de la antropología. Veíamos en el primer capítulo la importancia de los símbolos y de su lenguaje para acercarnos a las realidades que trascienden y superan todo intento de definición acabada del misterio. Hoy más que nunca es de suma importancia rescatar las vivencias y sensibilidades del hombre de hoy que permitan el redescubrimiento de la dimensión sacramental en toda la praxis cristiana, desde una sacramentalidad histórica, significativa y reveladora de sentido. Para ello es importante promover una pastoral sacramental vital y renovada, caracterizada por una inculturación menos temerosa de las mismas celebraciones sacramentales.

La constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la sagrada liturgia, del concilio vaticano II, ha exhortado y enfatizado la necesidad de articular una mayor unidad entre celebración y vida, entre sacramento y compromiso para la superación de la crisis sacramental.³⁰¹ Sin embargo, estos esfuerzos no han sido suficientes para recuperar la importancia y significado de los sacramentos en la vida cristiana de hoy.

²⁹⁹ Cf. EN n.8. Cf. n.199, p. 93; n.212, p. 97, n.324, p. 140 de este trabajo.

³⁰⁰ Cf. DM 9,2.

³⁰¹ A este respecto, es sintomático la colocación que la *Sacrosanctum Concilium* hace respecto a que: “La Iglesia no pretende imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de toda la comunidad, ni siquiera en la Liturgia: por el contrario, respeta y promueve el genio y las cualidades peculiares de las distintas razas y pueblos. Estudia con simpatía y, si puede, conserva íntegro lo que en las costumbres de los pueblos encuentra que no esté indisolublemente vinculado a supersticiones y errores, y aun a veces lo acepta en la misma Liturgia, con tal que se pueda armonizar con el verdadero y auténtico espíritu litúrgico.” – Cf. SC n.37, LG n.13.

En todos los escenarios eclesiales se habla de la necesidad de una renovación en la práctica litúrgico-sacramental. Recuperar su significado en la vida cristiana se presenta como algo esencial para una renovación litúrgica de la iglesia.

Con todo, somos hombres y mujeres de fe y sabemos “esperar contra toda esperanza” (Romanos 4,18). Sabemos que Dios acompaña a su iglesia y que el Espíritu Santo suscita siempre nuevos bríos evangélicos y creatividad pastoral para seguir adelante. Así, vemos con esperanza, que en algunos contextos de América Latina, al mismo tiempo que disminuye la sacramentalización masiva del pueblo cristiano, se observa también, en algunos sectores eclesiales, una concientización y criticidad a la hora de celebrar los sacramentos que se refleja en una recuperación selectiva de la práctica sacramental ligada a las comunidades cristianas y al proyecto del reino. Aunque hay que puntualizar aquí que éstos constituyen aún la minoría, sí se presenta como un signo esperanzador. Por otra parte, se renueva en la teología sacramental una concepción de los sacramentos a partir de la estructura sacramental del cristianismo y de la dimensión simbólica que posee la naturaleza humana, de la cual hablábamos en el primer capítulo de este trabajo. Del mismo modo, se trata de articular la dimensión del sacramento dentro de una misión eclesial que no permite su autonomía, sino que lo lanza a ser visto, concebido y celebrado en un contexto de mediación que expresa y celebra la anticipación del reino de Dios en medio de los hombres y mujeres de hoy.

La excesiva cosificación sacramental, la ritualización y el racionalismo sacramental de la modernidad, nos están exigiendo detenernos para reflexionar y generar caminos de búsqueda y revalorización de la dimensión sacramental, no solo en orden a la vivencia auténtica de los sacramentos sino que además fundamente una praxis cristiana reveladora de sentido que permitan al hombre y a la mujer una auto comprensión de sus existencias a partir del paradigma del hombre nuevo, Jesús Cristo.

Como ya hemos apuntado anteriormente, en toda la creación se descubre las huellas del Creador. Toda ella se descubre creatura. Esta presencia dinámica significa que Dios está ya agraciando la realidad creada desde el principio y que la gracia está operando en todo lo creado. De esta manera, lo natural es ya sobrenatural, y lo

sobrenatural se ha hecho, por gracia, natural. Inmanencia y trascendencia se fusionan en una presencia “kairológica” y “kenótica.” El misterio de la encarnación ha unido para siempre estas dos realidades anabática y catabática. De esta manera la sacramentalidad se transforma en todo aquello que nos ayuda a propiciar y favorece este encuentro de voluntades, entre estas dos existencias. La praxis cristiana debe ayudar a descubrir y saber leer esta realidad misteriosa presente en la humanidad, presencia del Dios creador manifestado en toda la creación.

El hombre y la mujer que viven de esta manera esperanzosa, convierten su vida y su acción en sacramento y pueden interpelar a los demás de una manera sacramental ya que en su vida natural han sabido descubrir lo sobrenatural. De esta manera tanto la creación, las cosas, los acontecimientos y sus hermanos los hombres comienzan hablarle de Dios. En otras palabras, toda la praxis cristiana no hará otra cosa sino revelar, expresar, relacionar esa presencia de Dios en todo lo creado como su origen y meta. Llegamos de esta manera afirma junto con L. Boff que “todo puede llegar a ser un sacramento”³⁰². En la medida que el hombre comienza a contemplarse a sí mismo, a sus hermanos y al mundo que lo rodea a la luz de Dios, descubre todo como una señal y símbolo de lo trascendente. El sentido de lo que sucede a su alrededor esconde una chispa de la trascendencia divina.

Por tanto es de suma importancia revisar y buscar una simbología cada vez más adecuada a la cultura y la sensibilidad actual, siendo fiel a la tradición y al momento histórico en el que vivimos. La liturgia y la teología de los sacramentos necesitan crear una simbología y un lenguaje que sea significativa al hombre y a la mujer de nuestro tiempo, es decir, una simbología que le hable y exprese al misterio insondable y que en ella el hombre pueda descubrir cómo se esconde lo trascendente. Además un auténtico rescate de la dimensión sacramental deberá poner atención en revisar los conceptos que expresan una serie de reduccionismo en lo referente a lo sacramental.

El Concilio Vaticano II, en su gran esfuerzo por dar respuestas a un mundo que interpelaba a la iglesia a cerca de su ser y de su quehacer, nos muestra la actitud vital con la que los cristianos debemos encarar todo trabajo de reflexión teológico pastoral.

³⁰² Cf. BOFF, L. *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos*, op. cit., p. 13.

En primer lugar, nos debe mover un dialogo abierto con el mundo y sus desafíos y flagelos, para responder sobre nuestras razones de fe y esperanza (1P. 3,15-18, LG n.10). Por ello es muy saludable que frecuentemente nos preguntemos acerca de los paradigmas a partir de los cuales la Iglesia dialoga con el mundo, para que de esa manera vivamos en una permanente renovación y así podamos dar respuestas a los interrogantes existenciales de la humanidad. Bajo esta convicción y ante la realidad eclesial de nuestros días y la crisis en la práctica sacramental actual, es necesario, como hemos venido apuntando en repetidas veces “una nueva formulación de lo sacramental en clave liberadora, pues los antiguos esquemas sacramentales han quedado desbordados.”³⁰³ Es necesario para la renovación litúrgico-sacramental, la elaboración de una sacramentología en clave de liberación cuyo centro y meta sea el reino de Dios, el proyecto de Dios para la liberación de la humanidad que se nos revela en Cristo y del cual la Iglesia es sacramento. El reino de Dios es el sacramento primordial y los siete sacramentos definidos en Trento son como símbolos proféticos del reino. En este contexto, la teología latinoamericana tiene mucho que aportar para recuperar y renovar lo propiamente sacramental en la vida cristiana de la iglesia.

4.3 Reflexión teológica de los sacramentos en clave de liberación

He venido insistiendo a lo largo de este escrito de la necesidad de articular el sacramento en una dialéctica entre fe y vida. Cuando la celebración de un sacramento no remite a un compromiso de vida que respalde y proporcione sentido cristiano a la celebración, se cae muy fácilmente en una falacia litúrgica. Como apunté en el capítulo anterior, el Concilio Vaticano II, muy sensiblemente nos advertía a este respecto que “la penosa ruptura entre la fe que profesan y la vida ordinaria de muchos debe ser contada como uno de los más graves errores de nuestro tiempo.”³⁰⁴ El sacramento y su celebración litúrgica deben ser la expresión de un compromiso cristiano de vida. La misma naturaleza de la celebración litúrgica del sacramento, debe “impulsar a los fieles, saciados con los sacramentos pascales a ser concordes

³⁰³ CODINA, V. «*Sacramentos*», op. cit., p. 269.

³⁰⁴ GS n.43.

con la piedad,³⁰⁵ la justicia y la misericordia para con los demás. Las dimensiones de fe y vida deben estar articuladas en la celebración litúrgica del sacramento como dos realidades de una misma comprensión. Ambas se necesitan como alimento y expresión una de otra. Así, la fe alimenta y alienta la práctica cristiana en la búsqueda del reino y su justicia entre los hombres y, a su vez, la celebración litúrgica del sacramento debe ser la expresión culmen del compromiso por esta causa.³⁰⁶ Solo así la práctica del sacramento y su celebración litúrgica quedan libres “de elementos que no responden tan bien a la naturaleza íntima de la misma liturgia o han llegado a ser menos apropiados”³⁰⁷ como expresión de ideologización, domesticación y enajenación.

Ante los peligros siempre latentes de la ideologización, domesticación y enajenación de los sacramentos y las prácticas sacramentales, es cada vez más generalizada la consciencia, en el ámbito teológico pastoral, de la necesidad de una reflexión teológica y sacramental en clave de liberación. Si a partir de la teología de la liberación se planteó una eclesiología y cristología de la liberación, también se puede pensar en una sacramentología de la liberación. Esta teología de los sacramentos en clave de liberación, debe suponer una praxis que lleva a cabo esa novedad de la *utopia*³⁰⁸ del reino siempre cautivador, seductor y envolvente. Los trabajos a este respecto, han colocado los sacramentos y su celebración en el marco del seguimiento de Jesús y en el horizonte del reino. Esta es una de las características propias de la sacramentología en clave de liberación. Al colocar el reino de Dios en su horizonte,

³⁰⁵ SC n.10.

³⁰⁶ La participación activa y consciente del sacramento es indispensable para celebrarlos litúrgicamente y evitar su distorsión ideológica. “Por esta razón, los pastores de almas deben vigilar para que en la acción litúrgica no sólo se observen las leyes relativas a la celebración válida y lícita, sino también para que los fieles participen en ella consciente, activa y fructuosamente. (SC n.11); “La santa madre Iglesia desea ardientemente que se lleve a todos los fieles a aquella participación plena, consciente y activa en las celebraciones litúrgicas que exige la naturaleza de la liturgia misma y a la cual tiene derecho y obligación, en virtud del bautismo, el pueblo cristiano, “linaje escogido sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido” (1Pe.2,9). Al reformar y fomentar la sagrada liturgia hay que tener muy en cuenta esta plena y activa participación de todo el pueblo, porque es la fuente primaria y necesaria de donde han de beber los fieles el espíritu verdaderamente cristiano, y por lo mismo, los pastores de almas deben aspirar a ella con diligencia en toda su actuación pastoral, por medio de una educación adecuada. – Cf. SC n.14.

³⁰⁷ Cf. SC n.21.

³⁰⁸ Aquí la palabra *utopía* la utilizamos en su concepción griega de “*eu*” (bueno) y no en su antípoda de “*ou*” (ningún). *Eu* (buen), *topos* (lugar): Eutopía = buen lugar. Cf. nota 23, p. 19 de este trabajo.

coloca también con ello el compromiso que cada cristiano asume en la realización de este reino en la historia, como respuesta al seguimiento de Cristo y como continuadores de ese proyecto del Padre para la liberación de la humanidad, en donde los pobres ocupan un lugar privilegiado. En ese sentido, podría decirse que la sacramentología en clave de liberación pretende ser una actualización del discurso teológico de la teología de la liberación, aplicado a los sacramentos, cuyo centro es la solidaridad con Jesús y su proyecto, el reino de Dios, que es, en último término, lo que determina la práctica pastoral y lo que la gente creyente celebra (o debería celebrar) en cada uno de los sacramentos. Es en este contexto en que se suscribe este esfuerzo de plantear los fundamentos de una sacramentología en clave de liberación³⁰⁹ diferente de las hasta entonces conocidas y estudiadas, producto de la escolástica y de la teología europea moderna.

Para este viraje en la concepción y reflexión de los sacramentos, es necesario mudar el horizonte teológico desde dónde se ven y celebran los sacramentos. Víctor Codina lo dice de esta manera:

“lo que caracteriza a una nueva teología no son los nuevos temas tratados, sino el cambio de horizonte teológico: todo se ve nuevo porque cambia el paradigma mental o la matriz cognoscitiva. Lo mismo sucede con la teología de la liberación, que no es una teología “de genitivo” — que trata de la revolución o de la violencia —, sino una reflexión sobre la totalidad del misterio cristiano desde el ángulo de la liberación de los pobres.”³¹⁰

Y en este horizonte podemos decir que la teología de la liberación no podrá reflexionar sobre los sacramentos si antes no se configura una nueva praxis sacramental liberadora. Esto que es referencial a la teología de la liberación es aplicable también a la reflexión teológica de los sacramentos hoy. En nuestros días, esta reflexión teológica de los sacramentos en clave de liberación, ha comenzado a reflexionar sobre este tema y “le mueve a ello no simplemente un afán de coherencia y de sistematización desde el método de la teología de la liberación, sino la

³⁰⁹ La importancia de proponer los fundamentos para una sacramentología de la liberación está en la constatación de que la teología de la liberación ha limitado su reflexión teológica al ámbito eclesiológico y cristológico, pero poco se ha preocupado por el ámbito de los sacramentos. Es aquí donde podemos decir que radica la importancia de esta reflexión que quiere unirse a otros trabajos para llevar la reflexión teológica de la teología de la liberación al mundo de los sacramentos.

³¹⁰ CODINA, V. «*Sacramentos*», op. cit., p. 270.

convicción de la importancia de lo sacramental en la Iglesia y la necesidad de una nueva reflexión a partir de la nueva realidad emergente en el tercer mundo y concretamente en América Latina. Los esquemas sacramentales clásicos, aun los modernos, resultan ya insuficientes para responder a las nuevas exigencias del pueblo de Dios”.³¹¹ Es hora de sistematizar una teología sacramental desde la óptica de los pobres y a favor de su liberación. Si se puede hablar de una teología de la liberación habrá que articular una sacramentología de la liberación.

Este principio estructurador de la teología sacramental, en clave de liberación, corresponde, como hemos dicho ya, a un nuevo horizonte teológico, a un cambio rasante de óptica metodológica que nos lleva a un nuevo paradigma, a una nueva matriz. Por esto, la teología sacramental en clave de la liberación no es una teología “regional” o “de genitivo” sino una nueva forma de hacer y pensar la teología y los sacramentos, aunque siempre con toda la provisionalidad de lo histórico. Hay una “ruptura epistemológica” respecto a otras formas de hacer teología. Se ha cambiado de sujeto social y el contexto, ahora la teología se piensa y se hace desde abajo, desde los desposeídos de la tierra, desde los pobres y en favor de su liberación. Lo novedoso de esta propuesta sacramental radica en el “sujeto destinatario de la reflexión teológica” y “el lugar hermenéutico desde donde se realiza la reflexionar teológica;” un lugar concreto, desde la realidad lacerante de injusticia y pobreza que interpela al teólogo y pastoralista.

La iglesia latinoamericana, inspirada por el Espíritu del Dios libertador que le da fuerza y sentido, ha abrazado esta bandera. El Espíritu Santo es el dinamizador de toda la actividad pastoral y teológica de la Iglesia como sacramento de Cristo, cuya actividad adquiere su máxima expresión en los siete sacramentos que la iglesia ofrece y celebra. En ellos Cristo se encuentra presente y desde ellos actúa por su Espíritu en la vida de quienes los reciben.³¹² Se trata de un nuevo modelo eclesial surgido a partir del Concilio Vaticano II³¹³ como respuesta a la interpelación del sordo clamor del pueblo pobre, que pide justicia y liberación. Esto es así porque “la Iglesia no es una comunidad neutra que viva una universalidad teórica, sino que desea vivir su oferta

³¹¹ Ibid., p. 268.

³¹² Cf. SC n.7.

³¹³ Cf. LG n.9.

de salvación universal precisamente desde una opción prioritaria por los pobres, como Jesús.”³¹⁴ Esta es una de las causas de los no pocos conflictos que ha tenido esta teología con las esferas vaticanas, pero que al mismo tiempo constituyen un signo esperanzador para los sectores que han pugnado y apostado por una teología sacramental con mayor injerencia transformadora en el pueblo cristiano.

Por otro lado, — y esto me parece que es de suma importancia aclarar aquí para evitar posibles confusiones —, la teología de los sacramentos en clave de liberación no niega en principio los elementos que aparecen en la teología sacramental tradicional o clásica (don, gratuidad, sacramentalidad, etc.), es decir, la teología de los sacramentos en clave de liberación no profesa ni pretende profesar una sacramentología “paralela” a la del Magisterio de la Iglesia. Acepta la doctrina y la praxis sacramental común de la iglesia representada en el elemento teológico (gratuidad), el antropológico (mediación humana), el simbólico (sacramental) y el externo lúdico (celebración, fiesta), pero como toda teología intenta sistematizarla a partir de cada contexto y realidad y, en América Latina, es a partir desde la realidad hermenéutica de los pobres que se hace y se piensa.

A partir de este planteamiento que hemos hecho hasta aquí, vemos que la teología sacramental actual exige una reinterpretación del septenario y su concepción celebrativa, la cual no puede ser una mera traducción de la esencia eterna de los sacramentos, sino una historización real de su esencia en la nueva situación, en el contexto determinado, que en América Latina es de una vida negada. Los sacramentos como “símbolos proféticos son oración litúrgica de la Iglesia, el lugar donde el clamor del pueblo se convierte en clamor de Cristo y de su Iglesia al Padre, donde el clamor de los pobres se condensa en el grito del Crucificado y en el gemido de la creación pidiendo su liberación (Rom 8,22 s).”³¹⁵ Por lo tanto, lo que de válido existe en la teología sacramental tradicional hay que reincorporarlo regresivamente.

Así como la teología de la liberación, la sacramentología en clave de liberación tiene como fondo de inspiración a Jesús y su proyecto del reino de Dios. El principio central y neurálgico de la sacramentología en clave de liberación es el reino de Dios y

³¹⁴ Cf. DP n.1134-1165.

³¹⁵ CODINA, V. «*Sacramentos*», op. cit., p. 284.

en torno al cual se articulan todos los contenidos de la fe Aquí expresan su focalidad y centralidad. Si en su sacramentología, la teología de la liberación se desligase del proyecto del reino y de la Iglesia como mediación del primero, caería en un simbolismo puramente socio-político o humanista. Si los sacramentos se redujesen en un sentido puramente horizontal a celebrar las liberaciones históricas ya obtenidas y a fomentar pedagógicamente el compromiso ético del futuro, lo sacramental perdería su identidad cristológica, eclesial y pneumatológica y se degradaría a un simple método de concientización y reivindicación socio-política. Lo sacramental debe mantener siempre la dimensión vertical, la de don, gratuidad, sacramentalidad, así como la horizontal, el sentido lúdico de las liberaciones históricas que se celebran en la fiesta comunitaria.³¹⁶ En este proceso es necesario saber compaginar estas dos dimensiones que no pueden estar yuxtapuestas una de la otra. La dimensión trascendente que tiene su historicidad en la inmanente, y la orientación escatológica de la dimensión inmanente que es alcanzada en la dimensión trascendente. Se celebra en comunidad lo vivido históricamente sí, pero a la luz de la fe. Así las cosas, el “afirmar que el reino de Dios es el horizonte de la sacramentología en la teología de la liberación es avanzar consecuentemente en esta sistematización teológica, cuyo correlato práctico es hacer que los sacramentos sean liberadores, sobre todo para los pobres.”³¹⁷ El paradigma y centralidad del reino de Dios hace que en la teología de la liberación y su sacramentología todo sea contemplado desde la óptica y clave de liberación. Esta clave de lectura de la realidad a partir de la liberación, “de raigambre bíblica, defendida por los padres y corrientes proféticas, es la que la Iglesia de América Latina ha asumido en Medellín y Puebla, y se expresa en la eclesiología liberadora latinoamericana.”³¹⁸ El situar la sacramentalidad en el horizonte del reino de Dios, como intenta hacer la teología de la liberación, nos dice Codina:

“no solo no es desviarse de la tradición eclesial, sino que es volver a los orígenes bíblicos y más primitivos del misterio sacramento. Reasume el horizonte personalista,

³¹⁶ A este respecto ver la advertencia que nos hace la GS n.39, así como la colocación de Leonardo y Clódovis Boff en la cita n.26, p. 20 de este trabajo.

³¹⁷ CODINA, V. «*Sacramentos*», op. cit., p. 275.

³¹⁸ CODINA, V. *Para comprender la eclesiología desde América Latina*. Pamplona: Verbo Divino, 1990, p. 124.

crisológico y eclesiológico en el horizonte más abarcante del reino de Dios, del que Cristo constituye el mediador escatológico único y la Iglesia su fermento visible en la historia. Esto significa que los siete sacramentos deberán interpretarse a la luz del reino de Dios y por consiguiente que su sentido, su eficacia, su validez, su misma eclesialidad, deberán siempre hacer referencia al reino de Dios. Si desde el primer milenio la sacramentalidad quedaba referida únicamente a los ritos sacramentales en los que parecía agotarse, y desde el Vaticano II dice referencia a la Iglesia, la perspectiva de la teología de la liberación remite la sacramentalidad al reino, lo cual entronca con la tradición más primitiva de la Iglesia patristica.”³¹⁹

El tema de la liberación y la centralidad del reino de Dios como expresión del seguimiento de Jesús, viene siendo motivo de reflexión desde la segunda mitad del siglo pasado en América Latina. Son muchos los autores que se han dado a la tarea de pensar la teología desde la perspectiva de liberación así como la práctica de lo sacramental. A este respecto, teólogos latinoamericanos como Juan Luis Segundo, Víctor Codina, Diego Irarrazaval, Jon Sobrino, Francisco Taborda, Leonardo. Boff, entre otros, habían advertido ya que “la crisis de los sacramentos en América Latina nos obliga a examinar la falta de coherencia en la comunidad cristiana y el anacronismo en los ritos actuales,”³²⁰ Ante la realidad de la crisis en la práctica sacramental actual, es necesario, nos recuerda Codina desde su experiencia en América Latina, “una nueva formulación de lo sacramental en clave de liberación, pues los antiguos esquemas sacramentales han quedado desbordados por las nuevas prácticas”³²¹ de los sacramentos y de los sacramentales por parte de las comunidades latinoamericanas. Los reclamos y demandas de la necesidad y urgencia de reflexionar una sacramentología desde la realidad de América Latina y en clave de liberación están siendo construidos. Este escrito se suscribe dentro de este esfuerzo. La teología sacramental en clave de liberación, pretende ser una lectura de la misma teología de la liberación direccionada a reflexionar los sacramentos y los sacramentales a partir de la práctica simbólica y profética de Jesús de Nazaret en referencia al proyecto del reino de Dios.

³¹⁹ Id., «*Sacramentos*», op. cit., p. 276.

³²⁰ CODINA, V. – IRARRAZAVAL, D., op. cit., p. 140.

³²¹ CODINA, V. «*Sacramentos*», op. cit., p. 269.

4.4 Los sacramentos referenciados a Jesús Cristo y al Reino

Uno de los principales retos para la teología sacramental en nuestros días es mostrar la relación real, no sólo deseada, entre la celebración litúrgica de los sacramentos y el seguimiento de Jesús, manifestado en el proseguimiento de su causa que fue el reino de Dios. La celebración del sacramento debe manifestar la íntima unión con Jesús Cristo y el compromiso con el proyecto del reino de Dios, aquello que en el segundo capítulo llamábamos de la necesaria coherencia entre el sentido ético-práctico de lo celebrado sacramentalmente con lo vivido cotidianamente, o en otras palabras, la fundamentación ético-práctica previa a la celebración del sacramento y la referencia ético-moral de una praxis que esté en concordancia y en sintonía con lo que se celebra.

Tradicionalmente los sacramentos han sido comprendidos como celebraciones constitutivas de la esencia de la Iglesia y no — por lo menos en el orden lógico — a la comprensión de su misión de ser germen y testimonio del reino de Dios entre los hombres al cual la propia iglesia esta referenciada. Esta consciencia que aparece clara para la *Lumen Gentium* cuando dice que “la Iglesia, enriquecida con los dones de su Fundador y observando fielmente sus preceptos de caridad, humildad y abnegación, recibe la misión de anunciar el reino de Cristo y de Dios, de establecerlo en medio de todos los pueblos, y constituye en la tierra el germen y el principio de ese reino,”³²² no aparece con la misma claridad en los trabajos pastorales. Lo que afirma la nueva conciencia eclesial y sacramental es que también los sacramentos deben ser comprendidos a partir de la misión de la Iglesia que, según la *Evangelii Nuntiandi*, es la de evangelizar³²³ y en cuyo núcleo de esta evangelización está el anuncio del Reino,³²⁴ ante el cual todo lo demás se torna relativo. Esta conciencia de

³²² Cf. LG n.5b.

³²³ Nunca será demás el recordar siempre este imperativo de que “la iglesia nace de la acción evangelizadora de Jesús y los doce”, por ello, “la tarea de la evangelización de todos los hombres constituye la misión esencial de la iglesia [...]. Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar”. – Cf. EN n.14. Cf. n. 1, p. 10 de este trabajo.

³²⁴ EN n.8. Cf. LG n.5; GS n.39. Cf. n.199, p. 93, n.212, p. 97, n.299, p. 130. de este trabajo.

descentralización de la iglesia y centralización del reino es lo que hace evitar un eclesiocentrismo a ultranza y redireccionar sus fundamentos en la persona y vida de Jesús Cristo. La iglesia como “misterio”³²⁵ es parte del plano de salvación en donde se celebran estas epifanías sacramentales de la manifestación de Dios en la vida de las personas. La iglesia en cuanto cuerpo de Cristo forma parte del misterio del mismo Cristo. Así, la misión de la iglesia es ser el lugar y el espacio desde donde la comunidad pueda celebrar el encuentro con el Dios vivo y verdadero. La iglesia, podríamos decir, es una *creatura Dei*.

La iglesia peregrina, (*ecclesia viatorum, in via et non in patria*) en cuanto participa del misterio de Dios, está direccionada para Dios de quien recibe la fuerza y la gracia en vistas de su misión que le fue confiada.³²⁶

Así como los sacramentos no existen para sí propios, la iglesia tampoco. La iglesia no existe para sí misma y sí para llevar a Cristo, luz de las naciones a todos los hombres.³²⁷ Por ello, la iglesia, por un impulso del Espíritu Santo y como madre “no deja de exhortar continuamente a sus hijos a una purificación y renovación, para que la señal de Cristo brille más claro en la faz de la Iglesia.”³²⁸ Aquí queda claro que la iglesia no es la luz y sí Cristo, “de quien procedemos, por quien vivimos y hacia quien caminamos.”³²⁹ La iglesia toma la luz de Cristo en el *misterium lunae* del que nos hablaban los santos padres. Esto es lo que afirma la primera frase de la constitución dogmática *Lumen Gentium* 1:

³²⁵ Para el Concilio Vaticano II, la iglesia tiene un carácter de “misterio.” Así lo considera y declara en el capítulo I de la LG. Sin embargo, el término “misterio” no debe ser entendido en el sentido de representar algo desconocido e incognoscible, y si en el sentido bíblico-paulino, presentes también en los padres de la iglesia, como designio divino de salvación que se va realizando y revelando en la historia humana. La iglesia es una realidad divina trascendente e salvífica que se revela y se manifiesta de un modo visible en la historia inmanente. El misterio de la iglesia no tiene nada de espiritualizante, evasivo o a histórico. Se trata de una consciencia de ser *en* la historia que no es un simple ser *de* la historia. Cf. LG Capítulo I; n. 5.

³²⁶ Cf. LG n.8, EN n.14.

³²⁷ El título del documento eclesiológico principal del Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, ya dejaba, ver por estas dos palabras, la dirección de la inspiración principal en la reflexión eclesiológica: “Luz de las naciones” (*Lumen Gentium*). Aquí habría que aclarar que quien se constituye luz de las naciones no es la iglesia, como podría parecer en una lectura rápida y simplista, y sí Jesús Cristo, quien es la plenitud de la revelación.

³²⁸ Cf. GS n.43; LG n.15.

³²⁹ LG n.3.

“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 presentar a sus fieles y a todo el mundo con mayor precisión su naturaleza y su misión universal.”³³⁰

Aquí se enfatiza que la iglesia es en Cristo como un sacramento, esto es, una señal e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano. La dimensión sacramental le otorga a la iglesia su verdadero y más sublime sentido de ser señal de una realidad de gracia al servicio de la salvación humana. Con esto, renuncia a cualquier aire intimista, ensimismista, triunfalista y jurídicista.³³¹ Se trata aquí de una perspectiva eclesiológica-sacramental que será repetida insistentemente a lo largo del concilio.³³² La iglesia se descubre a sí misma no como absoluta sino como instrumento; no como un fin y sí como un medio. La iglesia no es la meta ultra-histórica de la revelación, más la intra-histórica de ésta, por eso ella es señal e instrumento al servicio de Cristo. La iglesia no es el centro para el cual todo converge, pues este centro es Cristo en su misión redentora y salvadora. La iglesia está siempre “*in via et non in patria*”.

Esta actitud con certeza dará paso a otros modos y formas de representar, de vivir y festejar los signos cristianos de la sacramentalidad en contextos diferentes al greco-romano germánico. Podríamos aventurarnos a decir entonces que, no existen los sacramentos cristianos — terminados de una vez por todas —, sino, más bien, existen maneras cristianas de vivir y festejar los sacramentos y las prácticas sacramentales. Lo anterior nos llevaría a replantear incluso el mismo septenario de los sacramentos y descubrir que, si bien es cierto, éstos representan la condensación de algunos momentos significativos o los momentos más sobresalientes e importantes de la vida de una persona, es decir, desde que nace hasta que muere; también es cierto que no agotan el manantial de la sacramentalidad de la vida toda y de la gracia divina

³³⁰ LG n.1.

³³¹ Lejos quedaba aquí la visión belarminiana (Roberto Belarmino) de: “la iglesia como *societas perfecta* (sociedad perfecta), tan visible e histórica como la república de Venecia o el Reino de los Francos; absolutamente independiente, con pleno poder legislativo, judicial y coercitivo.” – Cf. FORTE, B. *A Igreja: Ícone da Trindade*. op. cit., p. 12-13; 29.

³³² Cf. LG n.15, n.48; GS n.42, n.45; AG n.1,5.

que siempre está más allá y que trasciende toda limitación ortodoxa o canónica de la fijación en un determinado número de sacramentos.

Otro de los presupuestos más fundamentales y cuestionados en el mundo actual, es la afirmación de que los sacramentos están anclados en un pasado que estabiliza y justifica el presente. Se trata por tanto de una comprensión ritual de los sacramentos donde “lo simbolizado es lo sagrado y lo sagrado es lo simbolizado.” Al hablar aquí de la importancia de la comprensión ritual no nos referimos de manera puntual a los ritos que forman parte de la celebración de un sacramento, y que son necesarios; sino en un sentido más amplio, es decir, desde el ámbito antropológico como mediación de una experiencia religiosa y en este caso, cristiana.

Aunque en lo cotidiano la definición más frecuente de sacramento continúe siendo la de San Agustín quien definió al sacramento como “*invisibilis gratiae visibilis forma*, la forma visible de una gracia invisible”, la definición normal de sacramento³³³ es la de *sacramentum est sacrae rei signum*, es decir, el sacramento entendiéndolo como una acción simbólica referente a una “cosa” sagrada.³³⁴ El hecho

³³³ Es bueno recordar aquí que la palabra sacramento deriva del latín *sacramenta* y del griego *mystêria* que el mundo de habla griega utilizaba para referirse normalmente a la Eucaristía, pero también al Bautismo y otros ritos. Ambas palabras, *sacramentum*, *mysterion*, aparecen frecuentemente en el Nuevos Testamento, tanto en la lengua original como en las distintas traducciones latinas. – Cf. GONZÁLEZ, J. L., op. cit., p. 163-164. Cf. nota 204, p. 95 de este trabajo.

³³⁴ En un primer momento, el sacramento fue entendido como “un signo de una cosa sagrada”. Sin embargo, la generalidad de este significado dentro de la iglesia incentivó a plantear nuevas definiciones del mismo. Así tenemos por ejemplo que para San Agustín, el sacramento es entendido como: “la forma visible de la gracia invisible”, *invisibilis gratiae visibilis forma*. – Cf. *Rescriptum contra Lanfrannum*, I, p. 94. Para Hugo de San Víctor, la definición de sacramento sería más bien: “un elemento corporal o material presentado exteriormente de manera sensible, que representa por semejanza, significa por institución y contiene por santificación una cierta gracia invisible y espiritual”. Cf. ARNAU, R – GRACÍA. *Tratado general de los sacramentos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1994, p. 90-98. Por su parte, Pedro Lombardo llega a definir al sacramento como: “aquello que es signo de la gracia de Dios y forma de la gracia invisible, de tal manera que es a la vez su imagen y causa”. Para Pedro Lombardo, los sacramentos deben ser entendidos en el marco de la economía de la redención. – Cf. LOMBARDO, P. *Sententiae in IV libris distinctae*, Lib IV, dis. I, Cap. 4: Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas [ed.], Grottaferrata, 1981, T. II, p. 233. El Concilio de Trento, en el decreto dogmático de la séptima sesión (3-III, 1547), en los cánones sobre los sacramentos en general, hace únicamente mención de la definición incompleta que se deriva de San Agustín: *Symbolum rei sacrae et invisibilis gratiae forma visibilis* (Dz 876) y condena a quien niegue que los sacramentos de la Nueva Ley contienen la gracia que significan y que la dan a los que no ponen obstáculos. Cf. Canon 6 de *Sacramentis in genere*: (Dz. Sch. 1606). El CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA define por su parte a los sacramentos 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

de que sea simbólica no ofrece dificultades como tal, pues aún en las culturas modernas, incluso las totalmente secularizadas, existen símbolos, como lo puntualizábamos en el primer capítulo, cuando decíamos que el mundo moderno, aun el más tecnificado y materialista, marcado por la secularización y la industrialización, como sería el caso del primer mundo, nunca es sólo eso, sino además es simbólico. El problema está entonces en lo simbolizado, que no es otra cosa que lo sagrado, “la forma visible de la gracia invisible”, *invisibilis gratiae visibilis forma*, según la intuición agustiniana.

Lo sagrado puede definirse operativamente como aquello que es luminoso, tremendo, fascinante y que no se deriva de la lógica de la racionalidad, sino que es una categoría *a priori*. Esta era la concepción del término *mystêrio* en el mundo griego, el cual hacía referencia a “celebraciones culturales en las que con acciones sagradas se hacían presente, ante un grupo de iniciados, los hechos de un dios, para hacerles participar de la suerte de éste.”³³⁵ A todo esto, no se puede negar que exista en nuestro tiempo esa experiencia de origen agustiniana y desarrollada después por Hugo de San Víctor de *sacramentum est sacrae rei signum*, pero es matizada de manera muy distinta a la época en que se daba esta definición de sacramento. Amén de lo anterior, habría que decir que, si bien es cierto que los símbolos son el lenguaje adecuado de la religión, cualquiera que esta sea, el elemento simbólico en nuestros días no se reduce al ámbito sagrado, ya que esta realidad se encuentra presente en todos los ámbitos sociales.

En primer lugar, es importante resaltar aquí que cuando se habla del sacramento, como alguna cosa con referencia a algo sagrado o santo (*res sacra*), como ponía de relieve la definición común entre los escolásticos, lo que se quiere decir es que el sacramento es “signo de una cosa sagrada”, lo cual aunque no haya que tomarlo al pie de la letra, sí sugiere una concepción cosificada del mundo. Lo

que significan en virtud de la acción de Cristo y por el poder del Espíritu Santo”. – Cf. CATECISMO n.1084.

³³⁵ Fue solamente a partir de Platón que la filosofía se apropió de la terminología de los misterios, pero despojándola de la referencia a ritos místéricos y reservándola progresivamente para designar doctrinas esotéricas. De este modo, los misterios ya no significaban la celebración cultural en las que se buscaba un encuentro con la divinidad, sino más bien el fundamento divino del mundo. La terminología mística no solo se extendió al ámbito filosófico, sino que alcanzó también el lenguaje común, profano, sin referencia al culto, llegando la palabra *mystêrion* a significar un secreto, en sentido general. – Cf. MIRALLES, A., op. cit., p. 19.

sagrado está expresado en categorías naturales. La experiencia de lo sagrado es vista desde una perspectiva en la que se introduce en un orden natural ya dado. Fascina y aterroriza lo que ya es y no lo que va a ser. Hoy, sin embargo, hay una consciencia más o menos generalizada de que lo fascinante no está en lo que es, sino en lo por hacer; con la doble característica de que el sujeto del hacer es el hombre, y no la divinidad, y el objeto del hacer está en el futuro y no en la repetición de lo que ya es o ya fue. Así las cosas vemos que *verum quia est* se opone el *verum quia faciendum*.

La estructura concreta de los sacramentos, en su concepción tradicional, facilita la concepción naturalista. En la estructura de materia y forma, — que es una abstracción generalizada y no una inducción empírica de los sacramentos concretos — la materia es concebida como algo dado del orden natural y no en su condición de posible transformación, sino en su condición de materia fijada de una vez para siempre. En este orden de cosas, la materia del sacramento es entendida como vehículo de lo sagrado en cuanto ya es y no en cuanto potencialmente puede llegar a ser.

La insistencia del magisterio de la Iglesia en delimitar y fijar en lo posible la materia y forma — a pesar de la libertad de configurar novedosamente los ritos y palabras que acompañan a la celebración del sacramento como tal — es un indicio de esa concepción natural del sacramento en distinción a la histórica. Lo que se presupone es que existe un cierto orden de la realidad ya constituida, que como tal, es mediación de la experiencia de lo sagrado.

Se podría objetar a lo dicho diciendo que los sacramentos cristianos no son meros símbolos, que por expresar lo que ya es, son vehículos de la experiencia de lo sagrado. Su verdad por lo cual no estaría tanto en un *est*, sino en un *factum* histórico, y de esa forma se sustraerían a la crítica anterior. Sin embargo existe una concepción teórica y sobre todo práctica que termina haciendo de lo ya hecho un *mito* que se explicita en un *rito*.³³⁶ Desde este punto de vista los sacramentos, en sentido estricto,

³³⁶ Es importante recordemos aquí que lo típico del mito no consiste en la explicación pre-científica de los fenómenos físicos y psíquicos, y el apelar consecuentemente a la divinidad para que explique lo que la razón no alcanza a explicar. Lo típico del mito consiste, más bien, en que: 1) Es un acontecimiento que ocurre en el tiempo primigenio; 2) Que crea un hecho fundante de sentido, 3) Que constituye y justifica el orden presente y proyecta el futuro, 4) Que crea sus propias mediaciones

pueden ser tenidos posiblemente como míticos en cuanto son fundados en el tiempo primigenio, no ciertamente de la humanidad, pero sí de la Iglesia. Y lo son en cuanto regulan el orden presente de la vida eclesial en virtud del pasado y en cuanto que en la celebración de los ritos sacramentales se hace verdad en el tiempo lo que fue verdad en el origen. Mito, por lo tanto, no se opone aquí a histórico o científico, sino que se opone a la primacía del futuro y de la novedad. El elemento histórico es algo constitutivo al mito sin el cual perdería su función de creador de sentido e identidad.

El problema de los sacramentos consiste entonces en presuponer que la historia acaece cuando se reproduce en ritos aquella realidad primigenia. Además, en cuanto el rito tiende a estabilizar una verdad, eternamente repetible y justificable desde el origen, anula eficazmente la actitud práctica hacia lo nuevo.

En conclusión podremos decir que es necesario una renovación tanto en la teología de los sacramentos como en su práctica que lleve a la superación de la tergiversación en lo referente a la manera poco evangélica de celebrar los sacramentos en nuestros días. Al disociar los sacramentos de la vida toda de la iglesia y del ser humano, se les otorgó con ello una cierta autonomía. Los sacramentos no pueden ser comprendidos ya teológicamente sólo sobre la base de su estructura interna como “signos eficaces de gracia”, sino que hay que comprenderlos desde la perspectiva de que sean “signo eficaces de gracia desde Jesús” y sobre todo, “desde la praxis liberadora de Jesús”. Todo ello planteado como alternativa ético-social a la visión legalista y, a veces, enajenante de la práctica sacramental que ha llegado a desfigurar su carácter de ser “símbolos de libertad” convirtiéndose, en no pocas ocasiones, en “ritos de cautividad.”

4.5 La importancia del Concilio Vaticano II para la renovación litúrgico-sacramental

El Concilio Vaticano II significó, entre otros aspectos, un parte aguas en lo referente a la eclesiología y por consiguiente a la sacramentología de la iglesia católica. Retomando toda la reflexión propiciada por el movimiento litúrgico de

simbólicas para expresarse, y 5) Que cobra su fuerza actual en el rito que lo recrea y actualiza. Cf. nota 35, p. 26 de este trabajo.

inicios del siglo XX que provocó un replanteamiento de la liturgia más participativa y próxima a las fuentes cristianas, las reflexiones conciliares se presentan como una superación de la concepción sacramental, heredada desde el siglo XII. El Concilio Vaticano II superó la reducción simbólica de los sacramentos, producto de la concepción aritmética y de la contra reforma del Concilio de Trento, así como de las escasas reflexiones a este respecto por parte del Concilio Vaticano I. En las reflexiones post conciliar del Vaticano II, los sacramentos dejan de ser entendidos y vistos como actos puntuales que otorgan la gracia de manera mágica como expresión de la concepción exclusiva del *ex opere operato*. Hoy se habla de una nueva sacramentología que dé cuenta de los grandes interrogantes del hombre y satisfaga las innúmeras necesidades de la modernidad. A esto trata de responder la teología de la liberación mediante su sacramentología. Según Víctor codina:

“cuando la teología de la liberación busca un nuevo horizonte sacramental, no lo hace con afán de protagonismo intelectual, sino por un deseo sincero de responder a unas aporías no resueltas y que, gracias al Vaticano II, hoy pueden replantearse. En este sentido se puede afirmar que el nuevo horizonte sacramental de la teología de la liberación — como la misma teología de la liberación — son frutos del Vaticano II.”³³⁷

Es a partir de este nuevo contexto en que la iglesia se presenta ante el mundo con una visión nueva de la realidad y de su propia función como sacramento de Cristo para la unidad y salvación de la humanidad,³³⁸ como “órgano de salvación,”³³⁹ “sacramento de salvación,”³⁴⁰ “misterio,”³⁴¹ “sacramento universal de salvación,”³⁴² “signo”³⁴³ e “instrumento de salvación.”³⁴⁴

Cuando se afirma que la Iglesia es sacramento de salvación o sacramento del reino, se quiere decir, entre otras cosas, que en ella, ésta sacramentalidad analógica y anónima del pobre se vuelve, no solo visible sino explícita por referencia al Verbo

³³⁷ CODINA, V. «*Sacramentos*», op. cit., p. 274.

³³⁸ Cf. LG n.1; GS n.42

³³⁹ Cf. LG n.8.

³⁴⁰ AG n.5.

³⁴¹ Cf. LG n.3, n.5.

³⁴² Cf. LG n.48; GS n.45; AG n.1.

³⁴³ LG n.1.

³⁴⁴ GS n.42.

encarnado que se hizo pobre por nosotros, y viceversa. Quiere decir también que la sacramentalidad eclesial no puede entenderse ni en su teoría teológica ni en su práctica pastoral, al margen de los pobres, que constituyen el “test” escatológico de toda sacramentalidad.³⁴⁵ Es decir, que sólo en la medida en que su sacramentalidad se convierta en una respuesta a los clamores del pueblo y a su liberación integral, la iglesia estará siendo fiel a su función como sacramento de salvación. Según Codina, es importante señalar que “esta labor, ni es ni ha sido únicamente de la Iglesia, ya que también fuera de ella nos encontramos con no pocos casos de personas e instituciones que, sin ser cristianos, 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.”³⁴⁶

La pastoral sacramental posconciliar está enmarcada dentro de la sacramentalidad total de la Iglesia de ser “sacramento universal de salvación.” En este marco, el Vaticano II coloca los sacramentos dentro del contexto eclesial, como momentos celebrativos de la fe a través de la liturgia. A partir de ahí, Codina interpreta los sacramentos del septenario, vistos bajo el prisma eclesial de la siguiente manera:

“El sacramento del bautismo introduce a la comunidad eclesial, incorpora al cuerpo de Cristo que es la Iglesia; la confirmación refuerza pneumáticamente esa pertenencia a una Iglesia pentecostal y misionera adquirida en el bautismo; la eucaristía hace la Iglesia y la Iglesia hace la eucaristía, puesto que la eucaristía es la fuente vital de la Iglesia; la penitencia reconcilia con la Iglesia (“*pax cum ecclesia*”); el ministerio ordena para una tarea al servicio estructural de la comunidad eclesial, es una vocación de servicio, al estilo de Jesús; el matrimonio, constituye la célula básica de la Iglesia, en tanto que de él depende la buena educación cristiana de los bautizados (“*ecclesia doméstica*”), y la unción es una presencia salvífica y consoladora de la Iglesia junto a un miembro sufriente de la comunidad de los bautizados.”³⁴⁷

En las celebraciones sacramentales, es necesario rescatar el elemento de gratuidad como principio ontológico de la gracia de parte de Dios manifestado en el

³⁴⁵ LG n.8.

³⁴⁶ CODINA, V. «*Sacramentos*», op. cit., p. 281.

³⁴⁷ CODINA, V. *Presupuestos teológicos para una pastoral sacramental hoy*. In: *Los sacramentos hoy: teología y pastoral*. Madrid: Ed. Pío X, 1982, p. 17.

misterio del sacramento. Para ello hay que dejar de ver a estos bajo el prisma jurídico de la obligatoriedad. Los sacramentos, “lejos de ser objetos exteriores y obligatorios por decreto positivo, son constitutivos intrínsecos de la misma fe cristiana, que necesita expresarse simbólica y comunitariamente para ser real e históricamente cristiana. Es decir, que esa acción misteriosa del Espíritu del Señor, que se hace presente y que fecunda la historia y la vida de los cristianos, adquiere su máxima expresión simbólica en la celebración de los sacramentos de la Iglesia, en donde se ve cristalizada.”³⁴⁸ La salvación no se puede entender en su justa dimensión sino es a partir de la iniciativa amorosa y gratuita de Dios para con la humanidad. La salvación, nunca podrá ser solo el resultado de nuestras obras humanas, — por muy justas y loables que sean éstas — sino por nuestra fe y confianza en la gracia y la misericordia de Dios.

Como ya apuntábamos anteriormente, una de las principales categorías de renovación litúrgico-sacramental del Concilio Vaticano II, es la propuesta de entender y concebir a la iglesia como “sacramento de salvación.” Todo cuanto hay en ella y todo cuanto hace ella posee una estructura sacramental. Por ello es llamada de “sacramento universal de salvación.”

Esta dimensión sacramental permanece en Iglesia y queda expresada de una manera más visible en la estructura sacramental de los siete sacramentos, pero que no queda agotada en esa estructura. Dentro del complejo sacramental de la Iglesia, se destacan los siete sacramentos.³⁴⁹ Estos sacramentos del septenario tienen la pretensión de simbolizar la totalidad de la vida humana, basada en siete ejes fundamentales, desde el nacimiento hasta la muerte de la persona. En esos nudos vitales, el hombre se siente referido a una fuerza que lo trasciende y lo sustenta. Ve a

³⁴⁸ CODINA, V. *De la modernidad a la solidaridad*. op. cit., p. 146-147.

³⁴⁹ Hugo de San Víctor en su tratado *De los sacramentos de fe cristiana*, hace un listado de no menos de treinta sacramentos, puesto que incluye todo lo que “por semejanza representa, por institución significa, y por santificación contiene una gracia cierta, invisible y espiritual.” Empero el mismo Hugo les presta especial atención a siete de ellos: el bautismo, la confirmación, la comunión, la penitencia, la extremaunción, el matrimonio y la ordenación, con lo cual muestra que ya iba avanzando el proceso por el cual se llegó a determinar la lista oficial de los sacramentos como siete. Poco más tarde, Pedro Lombardo hace una lista de los mismos siete. Puesto que sus cuatro libros de *Sentencias* llegaron a ser el texto de teología más ampliamente usado durante la Edad Media, este número prevaleció, y por fin la lista se hizo oficial en el Concilio de Florencia en 1439. – Cf. GONZÁLEZ, J. L., op. cit., p. 263-264.

Dios en ellos y ritualiza de manera especial esos momentos fuertes de su existencia. Los sacramentos de esta manera no solo encienden el deseo de responder desde la libertad a la propuesta del Reino, sino que además, ayudan a liberarnos de todo aquello que no nos permite “cristificarnos,” a partir de relaciones fraternas horizontales y justas.

El Vaticano II nos afirma en la *Sacrosanctum Concilium* que la liturgia no es la única actividad de la Iglesia.³⁵⁰ Ubica a la pastoral sacramental en conexión íntima con otras realidades esenciales de la misión. Será necesario lograr de esta manera una verdadera articulación y unidad intrínseca entre estas dimensiones de la praxis sacramental que develan en la historia el ser sacramental de la Iglesia. Es necesario por ello rescatar la importancia del sacramento de la Palabra que suscita, alimenta y educa la fe,³⁵¹ el sacramento de la comunión que favorece la coordinación y la animación para la unidad, el sacramento de la liturgia que celebra y expresa simbólicamente el misterio y la fe, el sacramento de la caridad que se concretiza en la práctica de la justicia y del amor para con los más pobres y marginados por la sociedad.

Una de las afirmaciones a las que podemos llegar, como fruto de estas colocaciones, es que la pastoral sacramental en su totalidad es parte integrante de la sacramentalidad de la Iglesia. Es por ello que la pastoral sacramental será una manera privilegiada de manifestar el “ser y quehacer” de la Iglesia en medio del mundo. De este modo, al hablar de celebración en la iglesia es hablar de los sacramentos. Estos no se reducen simplemente a algo que se practica o se recibe, sino que consiste especialmente en algo que se celebra. La celebración del sacramento es donación y recepción, es un constante dar y recibir, es aceptación y compromiso, es estar siempre abierto a recibir la gracia santificante de parte de Dios. De los criterios que se desprenden de esta afirmación es que muchas veces la pastoral sacramental se ha reducido a dogmatismos, doctrinarismos, verbalismos, e ideologización reduciendo a

³⁵⁰ Cf. SC n.9.

³⁵¹ La relación entre Sagrada Escritura y acción sacramental es sin igual. Por ello BENTO XVI llega a exhortar a este respecto diciendo: “Es muy oportuno profundizar el vínculo entre Palabra y Sacramento, tanto en la acción pastoral de la iglesia como en la investigación teológica. Ciertamente, la liturgia de la Palabra es un elemento decisivo en la celebración de cada uno de los sacramentos de la iglesia”. – Cf. VD n.53.

la evangelización a la mera transmisión de verdades muchas de ellas filosóficas y racionalistas perdiendo de vista su aspecto lúdico y celebrativo.

Sabemos que la historia es el lugar privilegiado del encuentro del hombre con Dios, por tanto las diversas etapas que la conforman son llamadas de ese modo: sacramentos. En la vida del hombre, cada fase de su devenir histórico (nacimiento, infancia, desarrollo personal, ancianidad y muerte) bien pueden llamarse de “etapas sacramentales de la existencia,” lo que para Codina son “las estaciones de vida.”³⁵² La riqueza antropológica nos permite descubrir que en el proceso histórico del hombre hay determinados momentos que adquieren una mayor densidad vital. Son esos momentos en los cuales hay una exigencia mayor de recurrir al lenguaje simbólico. Son aquellos momentos de la historia personal, que suponen verdadero tránsito o cambio de una situación a otra.³⁵³ Esta comprensión sacramental de las diversas etapas de la vida nos permite vivir de esta manera, una praxis cristiana y sacramental histórica, significativa, y debeladora de sentido. Estos tránsitos de la vida humana, aunque coinciden de forma general con lo que llamamos etapas o ciclos de la vida, sin embargo no pueden reducirlas a ellas. El paso de cada una de las etapas a la otra genera necesariamente una crisis que conmoverá totalmente a la persona, sin embargo esto no significa de ningún modo ruptura entre una etapa y otra, al contrario, en la medida en que la vida se asuma como proyecto esto permitirá descubrir la continuidad en la diferencia. Para Borobio el concepto de “transito” incluye las etapas normales de la existencia humana pero además agrega niveles como el biológico, psicológico, relacional, cultural, social, religioso, espiritual.³⁵⁴ Toda situación de transito tiene la particularidad de conmover toda la realidad antropológica a tal punto que desencadena nuevos procesos vitales, integrando los anteriores y llevándolos a plenitud de manera progresivamente histórica.

³⁵² Las cuatro estaciones de la vida: nacimiento, adolescencia, matrimonio, muerte. Se puede hablar, [como apunta Codina], de las cuatro estaciones de la vida como ritos de paso, aunque en algunos casos se trata más de celebraciones sacramentales que de sacramentos en sentido estricto. Cf. CODINA, V. «Sacramentos», op. cit., p. 269. Cf. nota 112, p. 58; n.172, p. 87 de este trabajo.

³⁵³ Romano Guardini trata con mucho énfasis en su obra “Etapas de la vida,” el concepto de “otorgar sentido” como la capacidad de ver en cada fase de la vida la existencia entera, con su exigencia de sentido, su vocación y su misión. Este concepto implica la aceptación del propio ser, con sus posibilidades y condicionamientos. – Cf. GUARDINI, R. *Las etapas de la vida. Su importancia para la ética y la pedagogía*. Madrid: Cristiandad, 1983.

³⁵⁴ Cf. BOROBIO, D. *Sacramentos y Etapas de la Vida*. Salamanca: Sígueme, 2000.

Será fundamental que en la praxis pastoral se sepa interconectar aquellas situaciones sacramentales que están en correspondencia con las distintas etapas de la vida y que por su carácter cultural y cambiante replantean la misma vivencia antropológica y por lo mismo su correspondencia con la fe y la celebración sacramental. Es de vital importancia para una fructífera praxis sacramental en nuestras comunidades latinoamericanas buscar una correspondencia interna entre: formas culturales externas, experiencias humanas internas y celebración sacramental cristiana, que nos permitan descubrir el “itinerario procesual del seguimiento de Jesús.”

Esta aproximación antropológica confirma nuestra tesis que colocamos en el primer capítulo de este trabajo, de que la fundamentación primera de la realidad sacramental está en la misma estructura antropológica desplegada en la historia. De esta manera podemos decir que el hombre es parte coesencial al sacramento.

Inspirados en la reforma eclesial y litúrgica del Concilio Vaticano II podemos afirmar que una auténtica pastoral sacramental deberá recuperar entre otros aspectos: la dimensión simbólica tan significativa para el hombre, el encuentro personal con el Resucitado³⁵⁵ en el hoy de la historia a partir de una vida asumida como proyecto, la eclesialidad y el carácter de autocomprensión de la complejidad humana a la luz del Verbo Encarnado (Jn 1,14). De la interacción de estos cuatro postulados dependerá en gran medida la recuperación del sacramento como señal y expresión externa de la gracia santificante de Dios para la humanidad. Este ha sido nuestro interés al tratar este tema para buscar los medios que lleven a la superación de la crisis sacramental actual y proporcionen los medios para el fortalecimiento de una praxis pastoral-sacramental que responda a las grandes interrogantes del hombre moderno que necesita de la esfera sacramental no por pertenecer a una iglesia o profesar un credo religioso, sino por ser un *homo symbolicus* un *homo celebrans*.

La elaboración de proyectos pastorales que permitan crecer y madurar en esta línea de pensamiento será fruto de la reflexión y de la audacia para “deconstruir y

³⁵⁵ De aquí se comprende por qué motivo se dice que: “no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva.” – Cf. VD n. 11. Cf. BENTO XVI. *Deus caritas est* n.1. Cf. DAp. op. cit., n. 12.

construir” una praxis pastoral a partir de imaginarios nuevos y paradigmas “*aggiornados*,” que fortalezcan la pastoral sacramental que todos soñamos en nuestras comunidades, aquella que hunde sus raíces en la misma praxis de Jesús como praxis histórica, significativa y develadora del reino.