

Melvin Aristides Otero Rodríguez

**“EL MUNDO DE LOS SACRAMENTOS” EN VÍCTOR
CODINA
UNA MIRADA DESDE AMÉRICA LATINA**

Disertación de Maestrado en Teología

Orientador: Prof. Dr. Francisco de Assis Costa Taborda

BELO HORIZONTE

FAJE-Facultad Jesuita de Filosofía y Teología

2012

Melvin Aristides Otero Rodríguez

**“EL MUNDO DE LOS SACRAMENTOS” EN VÍCTOR
CODINA
UNA MIRADA DESDE AMÉRICA LATINA**

Disertación presentada al Departamento de Teología
de la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología, como
requisito parcial a la obtención del título de Maestro
en Teología.

Área de concentración: Teología Sistemática

Orientada por: Prof. Dr. Francisco Taborda

BELO HORIZONTE

FAJE-Facultad Jesuita de Filosofía y Teología

2012

Otero Rodríguez, Melvin Aristides
O87m “El mundo de los sacramentos” en Víctor Codina: una
mirada desde América Latina / Melvin Aristides Otero
Rodríguez. - Belo Horizonte, 2012.
126 f.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Taborda
Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia, Departamento de Teologia.

1. Sacramentos. 2. Teologia da libertação. 3. Pobres. 4. Reino
de Deus. 5. Codina, Víctor. I. Taborda, Francisco. II. Faculdade
Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III.
Título

CDU 265

MELVIN ARISTIDES OTERO RODRIGUEZ

“EL MUNDO DE LOS SACRAMENTOS” EN VÍCTOR CODINA Uma mirada desde a América Latina

Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 17 de abril de 2012.

COMISSÃO EXAMINADORA:



Prof. Dr. Francisco de Assis Costa Taborda / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Francisco das Chagas de Albuquerque / FAJE



Prof.^a Dr.^a Aurea Marin Burocchi / ISTA e PUC-Minas (Visitante)

DEDICATORIA

Al amigo, al hermano, al compañero jesuita, que con su vida y sus acciones supo demostrarme que el amor se pone más en obras que en palabras. Y que hoy, ya gozando en la presencia del Padre, nos sigue acompañando en nuestro caminar, en el trabajo y la lucha por aquello por lo que él lo hizo. A Joseph Dean Brackley, S.J., hombre de Dios, humilde y servidor de los más pobres a los que se entregó sin reservas hasta las últimas consecuencias dedico esta Disertación.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco sinceramente al autor trabajado en esta Disertación, a Víctor Codina, S.J., por su apoyo incondicional y disponibilidad para facilitarme la información necesaria para completar este trabajo y por despertar en mí el interés y el amor por la Teología, por la Iglesia y por los pobres en el seguimiento de Jesús. Por contagiarme el amor por el Espíritu y dejarme conducir por El.

A la Comunidad Teilhard de Chardin, por el recibimiento y el trato humano que me ofrecieron durante mi estadía en Brasil. Por el ambiente propicio que hizo posible llevar a feliz término mis estudios hasta concluir esta Disertación. Por haberme hecho sentir en familia.

Al amigo fiel en la distancia, que no escatimó tiempo ni trabajo para dedicarme unas palabras de aliento, ánimo y apoyo incondicional durante cada día de estos dos años. Al amigo del día a día que hizo de mi estar en Brasil algo agradable, un tiempo para el encuentro permanente con Dios, con Jesús y experimentar la presencia del Espíritu que nos anima y conduce, aún en los momentos difíciles.

A mi Orientador, P. Francisco Taborda, por su tenacidad en el saber acompañarme a lo largo de este camino, logrando con ello hacer de esta experiencia una escuela en la que en verdad se llega a aprender a ser responsable y caminar en la responsabilidad. Que Dios bendiga a todas y cada una de las personas que han estado presentes con sus oraciones para lograrse concluir esta Disertación.

SÍNTESIS

La presente disertación quiere presentar sistemáticamente la sacramentología de Víctor Codina, resultado de su reflexión sobre la Buena Nueva del reino de Dios desde el contexto de América Latina. El autor identifica su sacramentología como una sacramentología de la liberación, cuyo centro y meta es 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. El reino de Dios es de los pobres que son símbolos proféticos del reino en la historia. La disertación parte del contexto desde el cual Codina elabora su reflexión teológica, es decir: América Latina (y en concreto: Bolivia), pero no se puede olvidar que Codina es influenciado por su encuentro con la teología oriental, la teología del Espíritu, que le lleva a hacer lectura del recorrido histórico de los sacramentos hasta llegar al significado de los sacramentos como expresión simbólica del compromiso con el proyecto de Jesús, el reino de Dios, con el que todo cristiano se compromete al recibir el bautismo. Una vez colocadas las bases sobre las que fundamenta la sacramentología de Codina, se busca formularla sintéticamente para finalmente señalarse algunos desafíos que esta sacramentología le presenta a la Iglesia a la que le ofrece las sugerencias que a su modo de ver, le ayudarían a hacer de los sacramentos verdaderos símbolos proféticos del reino. La sacramentología de Codina testimonia el arte de llevar la reflexión teológica de la teología de la liberación, desde la centralidad del reino, al mundo de los sacramentos como los momentos privilegiados en los que el pueblo latinoamericano vive y celebra su fe.

Palabras clave: Sacramentos, reino de Dios, pobres, Víctor Codina, teología y liberación.

ABSTRACT

This dissertation aims to systematically present Victor Codina's sacramental theology, a result of his reflection on the Good News of God's kingdom from the Latin American context. The author characterizes his sacramental theology as a sacramental theology of liberation, the center and goal of which is the kingdom of God, God's project for the liberation of humanity which is revealed in Christ and of which the Church is a sacrament. The kingdom of God is the primordial sacrament and the seven sacraments defined at Trent are prophetic symbols of the kingdom. The kingdom of God belongs to the poor, who are prophetic symbols of the kingdom within history. The dissertation's starting point is the context from which Codina develops his theological reflection, namely, Latin America (and more specifically, Bolivia), but it must not be forgotten that Codina is influenced by his encounter with Eastern theology, the theology of the Spirit, which leads him to a historical reading of the sacraments until reaching the meaning of the sacraments as a symbolic expression of commitment to Jesus' project, the kingdom of God, to which every Christian commits him or herself upon receiving baptism. Having identified the bases upon which Codina establishes his sacramental theology, this theology is synthetically formulated, which allows us to finally comment on some challenges that Codina's sacramental theology brings to the Church, suggesting ways in which the sacraments might become more truly prophetic symbols of the kingdom. Codina's sacramental theology gives witness to the art of bringing liberation theology's reflection, rooted in the centrality of the kingdom, to the world of the sacraments, those special moments in which the Latin American people lives and celebrates its faith.

Key words: Sacraments, kingdom of God, the poor, Victor Codina, theology and liberation.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	9
Unas palabras sobre Víctor Codina:	13
CAPÍTULO I.....	15
AMBIENTE VITAL DE LA SACRAMENTOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN DE VÍCTOR CODINA.....	15
1 Punto de partida; Contexto	15
1.1 Descubrimiento de América Latina y conversión del autor a América Latina	16
1.2 Realidad social de América Latina: visión desde Bolivia	18
1.3 La práctica sacramental	21
2 Horizonte de comprensión de los sacramentos	25
2.1 Sacramentología tradicional	26
2.2 Sacramentología del Vaticano II.....	28
2.3 Nuevo horizonte sacramental de la Teología de la Liberación: el reino de Dios como misterio-sacramento primordial.....	31
CAPÍTULO II.....	35
LA FUENTE VITAL DE LA SACRAMENTOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN.....	35
1 Algunas características del reino de Dios.....	35
1.1 Carácter teológico	36
1.2 Dimensión simbólica	38
1.3 Destinatarios privilegiados.....	40
1.4 Carácter escatológico.....	42
2 Los sacramentos como símbolos proféticos del Reino	45
2.1 Sacramentos del reino en la historia; los pobres	46
2.2 Los sacramentos de la Iglesia; símbolos proféticos del reino	50
2.2.1 <i>Anuncian</i>	50
2.2.2 <i>Denuncian</i>	51
2.2.3 <i>Transforman y exigen transformación</i>	53
2.3 Celebrados por la Iglesia y en Iglesia.....	55
CAPÍTULO III	60
ESBOZO DE UNA SACRAMENTOLOGÍA LIBERADORA.....	60
1 Los siete sacramentos según la clasificación del autor.....	60
1.1 Sacramentos mayores	63

1.1.1	<i>Bautismo</i>	63
1.1.2	<i>Eucaristía</i>	68
1.2	Los demás sacramentos	74
1.2.1	<i>Confirmación</i>	74
1.2.2	<i>Penitencia</i>	77
1.2.3	<i>Matrimonio</i>	80
1.2.4	<i>Ministerio</i>	83
1.2.5	<i>Unción de los enfermos</i>	85
2	Los nuevos símbolos proféticos	87
3	Los sacramentos de los pobres; los sacramentales.....	89
CAPÍTULO IV		92
VINO NUEVO EN ODRES NUEVOS (MT 9, 17): PERSPECTIVAS-SUGERENCIAS		92
1	La originalidad de la sacramentología de la liberación; lo propio del autor	92
2	Aportes de Víctor Codina	96
2.1	Aportes a la teología sacramental	96
2.2	Aportes a la pastoral sacramental.....	98
2.3	Aportes desde la teología y espiritualidad oriental.....	99
3	Puntos de debate.....	100
3.1	Bautismo de niños.....	101
3.2	Bautismo de ricos.....	103
3.3	Diálogo con las culturas	106
4	Desafíos.....	109
4.1	Desafíos para la Iglesia.....	110
4.2	Desafíos para la teología	111
4.3	Desafíos para la pastoral sacramental.....	113
5	Perspectivas, sugerencias	114
5.1	Sugerencias para la Iglesia.....	115
5.2	Sugerencias para la teología	117
5.3	Sugerencias para la pastoral.....	118
CONCLUSION		120
BIBLIOGRAFÍA		123

“EL MUNDO DE LOS SACRAMENTOS” EN VÍCTOR CODINA

Una mirada desde América Latina

INTRODUCCIÓN

Suele escucharse con mucha frecuencia, sobre todo en los ambientes religiosos, -y con mucha razón-, que Dios desea la felicidad para toda la humanidad, es decir, que el ser humano sea feliz y se sienta realizado en este mundo. Creer que esto es así, creer que el ser humano está destinado a conquistar su felicidad como algo querido por Dios, es un acto de fe. Un acto de fe en Dios, y en los medios utilizados por El, para hacernos conscientes de cómo, a lo largo de la historia de la humanidad, fue manifestada y comunicada esta verdad, desde los profetas, hasta llegar a la expresión más plena y significativa, realizada en Jesús de Nazaret. Medios que Dios ha utilizado para despertar en el ser humano, la fe y la confianza en su proyecto.

Es este Dios el que se nos revela en Jesús de Nazaret, tal como nos es mostrado en las Sagradas Escrituras, explícitamente en los evangelios. A partir de entonces, es en Jesús en donde podemos encontrar y entender cómo es posible que el proyecto de Dios para la humanidad se lleve a cabo, se haga realidad. En Él descubrimos que ese Proyecto, el reino de Dios, requiere de la participación del ser humano, tal como nos lo muestra con su vida, sus obras y su Palabra. Por fin, en su muerte encontramos la mayor muestra de esa verdad del amor de Dios, y en su resurrección, la prueba del cumplimiento de su Palabra.

Más de dos mil años han transcurrido desde aquel evento, que se ha ido transmitiendo de generación en generación hasta llegar a nuestros días. Muchas cosas han ido cambiando en la forma como expresar la fe y la confianza en el proyecto de Dios para la humanidad. Pero lo que no cambia, ni puede cambiar, es la herencia recibida, que Jesús designa con el nombre de “reino de Dios” inaugurado por El, con El y en El. Es decir, con su vida, muerte y resurrección. Esta es la “Verdad” que nos ha sido transmitida en los evangelios y en la Tradición Apostólica, que aceptamos con la confianza plena en Jesús, por medio del sacramento del bautismo, en la Iglesia, continuadora de esa misión. Sin embargo, al parecer,

algo se ha perdido en el camino recorrido a lo largo de la historia posterior. Algo de esa verdad de Dios, revelada en Jesús y transmitida por los apóstoles, no es tan evidente en nuestros días, pues da la impresión de que ese proyecto de felicidad para toda la humanidad, querido por Dios, no alcanza para todos, pues solo llega a una pequeña porción de la humanidad, mientras las grandes mayorías siguen en su búsqueda, siguen luchando por una felicidad que les es negada. Una felicidad que hoy no es posible si antes no se obtiene el derecho a la libertad, de ahí que la lucha por la felicidad hoy sea más entendida como lucha por la liberación. Lucha por la liberación personal, liberación social, liberación económica, liberación del mundo del mal y de la muerte, de la injusticia y la ignorancia. Liberación de los malos deseos y ambiciones que producen muerte, y, por tanto, de todo cuanto impide la realización del reino de Dios, del que los pobres son los destinatarios privilegiados.

Esta necesidad de liberación, de felicidad, por la que muchos latinoamericanos siguen luchando, puede no ser entendida por los que viven en el Primer Mundo, incluso por muchos que viven en este Tercer Mundo, que consideran el hablar en estos términos como algo fuera de lugar, algo pasado de moda. Pero, cuando esta situación es vista desde América Latina, como lo ha hecho Víctor Codina, entonces es más fácil comprender el por qué se habla de esta manera, y por qué él sigue manteniendo este lenguaje en sus escritos. Esto lo hace porque, el proyecto de Dios para la humanidad, no es algo tan evidente en el Tercer Mundo y más bien se siguen observando signos contrarios en la vida y en la realidad de las grandes mayorías. Pese a ello, seguimos celebrando día a día, en los sacramentos, el misterio pascual de Jesús, el proyecto de Dios, pero con poca identificación evidente con ese proyecto por parte de quienes los celebran, sobre todo 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.

Esta situación es a lo que Codina calificará como secuestro de los sacramentos, porque 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, con el que todo cristiano que haya recibido el bautismo debería sentirse comprometido. Se ha perdido el sentido de lo que son los sacramentos, lo que significan y cómo exigen identificación con Jesús de Nazaret. Es a esto a lo que intenta responder Víctor Codina con su “sacramentología de la liberación”, siguiendo el camino de la teología de la liberación, como una aplicación práctica de su método al mundo de los sacramentos, tal como se intenta

demostrar en este trabajo. No se trata de algo acabado, sino más bien un camino abierto, un camino que otros podrán seguir, profundizar o mejorar, siempre que se mantenga el espíritu y esencia de esta sacramentología: la fidelidad a Jesús y su proyecto, el reino de Dios, y la búsqueda de la felicidad para todos. Una búsqueda que no nos permita sentirnos instalados, sino conscientes de la imperfección de nuestra humanidad. Es a partir de esta clave de lectura, desde donde se podrá comprender, tanto la sacramentología que propone Codina, como la intencionalidad de la misma.

El trabajo está dividido en cuatro capítulos, con unas conclusiones finales, que intentan ser al mismo tiempo una crítica, positivas en lo que da de sí la propuesta de este autor, y negativas en lo que comporta de riesgos posibles, cuando no es bien comprendida.

En el capítulo primero se hace un abordaje del espacio vital del que surge esta propuesta de sacramentología. Aquí se presenta lo que es, para Codina, la realidad que da sentido a su teología sobre los sacramentos. Ese espacio vital para él es América Latina, vista desde Bolivia, aunque con un vasto conocimiento de la realidad de la mayor parte del continente en sus diversas dimensiones. Es la América descubierta por el autor y la que progresivamente le fue seduciendo hasta quedarse y compartir con ella su suerte, pues en ella encontró el rostro sufriente de Jesús, y la misericordia y el amor de Dios, que a pesar de las contradicciones existentes en estos pueblos, sigue manifestándose en medio de esta realidad que reclama ser transformada de acuerdo con los valores del reino. Una parte de este capítulo es dedicada al modo como los sacramentos han sido comprendidos en tres momentos claves de la historia de la Iglesia, hasta llegar al nuevo horizonte de comprensión de la teología de la liberación, que no es otro que el reino de Dios.

Pero el reino que está en el horizonte de comprensión de esta sacramentología no es un reino en abstracto, sino que tiene características propias, de las cuales el autor toma las que mejor le permitan fundamentar y darle sentido a su proyecto de sacramentología. Se trata de un reino, que es de Dios para la salvación de la humanidad. Sus destinatarios privilegiados son los pobres, símbolos del reino en la historia. Los sacramentos se constituyen en sus símbolos proféticos del reino, celebrados en la Iglesia. Como tales, son símbolos que anuncian al Buena Nueva del reino y denuncian todo cuanto impide su realización en la historia de la humanidad, a la que busca transformar, tanto a nivel individual como colectivo y estructural. Es a estos temas a los que está dedicado todo el capítulo segundo en el que son inseparables el reino de Dios, los pobres y la Iglesia que celebra los sacramentos.

Ya en el tercer capítulo es presentado lo que el autor denomina esbozo de una sacramentología de la liberación. Se trata aquí de un proyecto de sacramentología en la que los sacramentales, como sacramentos de los pobres, juegan un papel muy importante y por lo tanto son tomados en cuenta. De la misma manera se señalan algunos símbolos proféticos que se presentan como algo nuevo, también a ser considerado. Ya en el núcleo del capítulo se plantea lo que propiamente es el esbozo de la sacramentología de la liberación, que es el que ocupa la mayor parte. En él se plantea, tanto el orden en que son colocados los sacramentos (sacramentos mayores o principales y los demás sacramentos), como la función que ejercen los sacramentos principales (bautismo y eucaristía) en la identificación con Cristo y su proyecto, y cuyo centro es la eucaristía, a la que son orientados los demás sacramentos. Cada sacramento es tratado separadamente, rescatando de cada uno de ellos su dimensión liberadora y su sentido en el orden de la identificación con la Buena Nueva de Dios, manifestada en Cristo. Por su contenido, este capítulo es el más extenso y por consiguiente, considerado como el corazón del trabajo que se está presentando.

Una vez presentado el esbozo de sacramentología que propone Codina, se intenta rescatar lo que de esta propuesta puede ser considerado como el aporte del autor, en la búsqueda de caminos que ayuden a mejor realizar la labor evangelizadora, catequística, pastoral y teológica de la Iglesia. A esto se dedican los tres primeros apartados del capítulo cuarto, a los que le sigue el abordaje de algunos temas considerados como puntos de debate, como lo son el bautismo de niños, el bautismo de ricos y el diálogo con otras culturas. En un quinto momento se plantean algunos desafíos que la Iglesia debe tomar en cuenta en su trabajo de evangelización, al igual que en la reflexión teológica y la acción pastoral. Se añade todavía algo sobre el posible aporte de la Iglesia Oriental, para que podamos llevar a cabo mejor esta misión. Cierran el capítulo algunas perspectivas y sugerencias del autor, para que la Iglesia sea realmente el símbolo pascual del reino en la historia y cumpla así con su misión, para el bien de la humanidad.

Esto es, en esencia, lo que el lector podrá encontrar en este texto, elaborado en un intento por rescatar, de la producción teológica de Víctor Codina, los elementos necesarios para fundamentar su sacramentología de la liberación, como un aporte en la búsqueda de mejorar el trabajo evangelizador de nuestra Iglesia latinoamericana, la formación cristiana de nuestros pueblos, que esperan recibir una Buena Nueva comprensible y significativa para fortalecer su fe y su práctica sacramental.

Unas palabras sobre Víctor Codina:

Nace en el seno de una familia numerosa de la clase media catalana, en 1931, en medio de un ambiente clásico de cristiandad. Su juventud la vivió en un ambiente franquista. Es la época de la Iglesia pre-vaticana. En el seno de la familia fue educado en los principios básicos como la sencillez, la honradez y el trabajo. Ingresó a la vida religiosa en el año 1948 con los jesuitas y fue ordenado sacerdote en el año 1961. Realizó estudios humanísticos en Veruela- España, filosofía escolástica en San Cugat del Vallés-Barcelona, teología en San Cugat del Vallés e Innsbruck-Austria y obtuvo el título de doctor en teología en la Universidad Gregoriana de Roma.

Durante una jornada de Ejercicios Espirituales en la Compañía de Jesús, comenzaron a surgirle dudas sobre la Iglesia de Cristiandad -en la que había sido educado-, el Nacional Catolicismo y la situación social del país. De ahí le surge la apertura al mundo moderno, lo cual le fue confirmando en un camino que se había ido intuyendo teológica y eclesialmente. Después del Vaticano II, este camino se concretó en dos líneas: El trabajo en el mundo social, iniciado en Alemania con migrantes españoles -vivencia con sacerdotes obreros, conciencia de la pobreza-, unido al encuentro con América Latina y la muerte de Luis Espinal, lo que desemboca en la decisión de quedarse definitivamente en Bolivia en el año 1982. La otra línea que empezó a desarrollarse fue la Teología Oriental, fortalecida con su Tesis doctoral sobre Casiano. Esto le llevó a ver que, tanto en la teología europea como en la latinoamericana, el énfasis estaba puesto solo en el Hijo de Dios, mientras que el Espíritu Santo, no se mostraba tan evidente. Por eso pidió ir a París y ahí trabajó sobre Evdokimov, bajo la orientación de Olivier Clément.

Surge, -a partir del encuentro con la teología Oriental-, un nuevo modo de Codina plantearse su teología y la fe misma, que él formulará como “una nueva dimensión de la fe”¹, producto del descubrimiento de una nueva forma de entender la figura del Espíritu Santo, tercera persona de la Trinidad. En adelante, la presencia del Espíritu, tanto en su modo de concebir la teología, como vivir la fe, va a ser una constante en su vida, y se concretará, tanto en su trabajo como en sus escritos teológicos. Su mundo teológico adquiere un nuevo

¹ *Creo en el Espíritu Santo*, p. 19. Las obras y artículos de Codina serán citados solamente con la parte principal del título y la página de donde ha sido tomada la cita. Las referencias a otros autores serán completas.

enfoque, porque ahora todo es visto a la luz del Espíritu, que lo envuelve y lo dinamiza todo. Su experiencia del Espíritu se vuelve más personal, al punto de convertirse en el prisma con el cual es observada y analizada toda la realidad en la que está inmerso, que marcará su vida, su teología, su mundo, especialmente el mundo de los sacramentos, como lo comprobaremos en este trabajo.

Hasta este momento, como escritor, su producción versa en diversos campos de la teología. En su haber cuenta con escritos sobre sacramentos, teología popular, eclesiología, pneumatología, moral social, vida religiosa y otros temas que están siempre en relación con la antropología. Aparte de ello ha escrito y sigue escribiendo infinidad de artículos relacionados con el problema social. Como académico ha impartido clases de teología en diversas universidades de América Latina y ofrecido seminarios, cursos y conferencias en casi todos los países latinoamericanos. Actualmente está retirado del mundo académico (jubilado), dedicando su tiempo entre la actividad pastoral y la investigación, con lo cual se espera que en poco tiempo pueda salir a la luz una nueva producción.

Le queda para el futuro dar el paso al tema de la justicia², como punto de preocupación, y el tema de la alteridad, que reconoce la dimensión total del sujeto, lo cual ofrece una perspectiva que trasciende lo meramente pobre-oprimido. Queda también por profundizar y recuperar la dimensión de los sacramentales y el diálogo con las culturas originarias, sobre todo con sus símbolos, en relación con los grandes símbolos de la vida. Para ello aprovechará los momentos de que dispone, ahora, ya jubilado, lo cual le permite disponer de su tiempo a su gusto³: la experiencia con la pobreza y la injusticia que lo llevó a América Latina, la experiencia con la teología oriental, el múltiple campo de temas en sus escritos y las múltiples actividades desarrolladas, el proyecto de futuro, ahora que está jubilado.

² Aunque ya este tema lo ha abordado en algunos de sus escritos, especialmente en su teología de los sacramentos, considera que su abordaje no ha sido explícito, sino que ha sido más “desde” la realidad (social, teológica, etc.). Ahora quiere hacerlo inversamente, es decir analizar esa misma realidad desde la Justicia como tema paradigma.

³ Conversaciones personales con Víctor Codina, durante un encuentro de Hermanos Jesuitas en el que tuvo una ponencia, en São Paulo-Brasil, en julio del 2011.

CAPÍTULO I

AMBIENTE VITAL DE LA SACRAMENTOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN DE VÍCTOR CODINA

1 Punto de partida; Contexto

Como suele suceder con todo texto, el poder entenderlo exige ubicarlo en su contexto, de lo contrario acabaría no siendo otra cosa que un simple texto, sin una base que le dé sentido y valor a su contenido. Por ello aquí intentaremos colocar el texto en su contexto. Así como la teología de la liberación elabora su discurso teológico desde un contexto concreto, de la misma forma sucede con este proyecto, -sacramentología de la liberación-, propuesto por Codina. Es decir, se sitúa en un tiempo y un espacio concreto. Por ello, al introducirnos en esta sacramentología de la liberación, partiremos desde su lugar concreto que es América Latina. Contexto desde el cual Codina ha elaborado su sacramentología, en diversos momentos y modalidades, hasta llegar a lo que aquí se propone.

Dada la magnitud y complejidad del contexto del que surge esta sacramentología, nos centraremos en los aspectos de la realidad latinoamericana –tal como la percibe Codina– que más puedan iluminarla y que nos ayude a ubicar esta sacramentología. Empezaremos por el descubrimiento de América Latina y conversión del autor a América Latina (1.1). Intentaremos decir después cómo percibe Codina esa realidad social desde Bolivia (1.2.); y lo que observa sobre la práctica sacramental (1.3).

En un segundo momento (punto 2), se abordará el “Horizonte de comprensión de los sacramentos”, que nos ayudará a ubicarnos en el contexto más amplio de la historia de la concepción de los sacramentos, según la percibe Codina, y que le sirve de base y punto de partida en la elaboración de su sacramentología. Serán abordadas la Sacramentología tradicional (2.1), la sacramentología en el Vaticano II (2.2), el nuevo horizonte sacramental de la Teología de la Liberación (2.3), y, por fin, el Reino de Dios como misterio-sacramento primordial (2.4). Es a partir de estas realidades desde donde es posible entender la propuesta de sacramentología que veremos en el capítulo 3. Veamos entonces, cuál es ese contexto vital de esta propuesta de sacramentología, tal y como lo percibe el autor.

1.1 Descubrimiento de América Latina y conversión del autor a América Latina

Es importante aclarar, para empezar, que este descubrimiento de América que se menciona aquí, no hace referencia a lo acontecido hace ya más de 500 años. Aquí nos estamos refiriendo al encuentro que se da entre nuestro autor, Víctor Codina, y la América Latina. Por medio de nuestro continente se le manifiesta a Codina el Jesús sufriente en su forma más cruda e hiriente. Hasta entonces él había vivido en un mundo aburguesado -el llamado primer mundo-, que, en el común de los casos, no muestra mayor sensibilidad por lo que le sucede al hermano que sufre, sin que esto le signifique problema alguno para vivir y practicar su religión. No se intenta decir con esto que Codina no haya tenido contacto con realidades duras, con situaciones de injusticia. Claro está que las ha tenido. Como él mismo lo dice en la introducción de uno de sus textos:

Concretando un poco más, he de confesar que estas páginas serían incomprensibles sin tres experiencias vitales que han jalonado mi historia personal: el trabajo con emigrantes españoles en la Alemania de los años sesenta; los diez años de vida en barrios suburbanos de Barcelona (concretamente de Hospitalet y Terrasa) y las repetidas estancias en América Latina, singularmente en Bolivia, en la década de los setenta. Estas tres experiencias se relacionan y complementan: la marginación que se da en los países ricos, la marginación existente en nuestro país y la marginación del tercer mundo respecto al llamado mundo desarrollado, constituyen tres momentos de una misma realidad de injusticia⁴.

Por tanto, puede decirse, que todo este tema de la injusticia no era algo desconocido para el autor, pues ha estado viviendo, muy de cerca y en diferentes escenarios y de qué manera se manifiesta la injusticia en los diferentes contextos sociales. Sin embargo, el encuentro con esta nueva realidad, -con la que tuvo contacto a raíz de su primer viaje a Bolivia en el año 1971-, es la que le abre el horizonte de comprensión teológica de un modo diferente, como diferente se le presenta la realidad de la que proviene, vista desde este continente latinoamericano:

Finalmente, la experiencia más cruda y brutal que he sufrido ha sido la vivida en América Latina. Allí todo adquiere proporciones gigantescas, y la miseria del subcontinente aparece como el reverso de la opulenta sociedad nortatlántica. El precio de nuestro desarrollo, cultura, consumo, progreso, es la extinción de razas, la desnutrición, el hambre, la mortalidad infantil, la corta esperanza de vida, las

⁴ *Renacer a la solidaridad*, p. 12.

condiciones insalubres e inhumanas de la vivienda, la desescolarización, la insuficiencia de médicos y hospitales, la falta de fuentes de trabajo⁵.

Esta realidad con la que se enfrenta el autor, le fue permitido conocerla en su forma más cruda, -y a la vez real-, gracias al contacto que llegó a establecer con casi todos los países latinoamericanos y del Caribe, en los que tuvo la oportunidad de impartir cursos, dictar seminarios y clases de teología. El haber conocido todos estos países, le permitió comprobar que la situación no era muy diferente de la encontrada en Bolivia, puesto que todos padecían del mismo mal: la injusticia, la opresión, la pobreza y la violación de los derechos más elementales, el irrespeto a la dignidad humana de lo cual son siempre los pobres las víctimas. Todo esto, oculto tras la cortina de la falsedad que se muestra en las fachadas de las urbes, por las que normalmente suelen pasar los visitantes, en tanto que en las periferias de las grandes ciudades y en las zonas rurales, que pocos tienen la oportunidad de ver, es lo que encontró nuestro autor de esta realidad.

Todo esto le permitió hacerse una radiografía de la situación social, teológica y eclesial, que es lo que le lleva a tomar la decisión de establecerse en América Latina, de forma definitiva, a partir del año 1982. Ya no bastaba con los viajes anuales para colaborar, había llegado la hora de quedarse, de montar su tienda:

En este marco propicio para descubrir los valores más elementales de la vida humana y del Evangelio, se me impuso claramente la convicción de que los cristianos deberíamos ser iniciados de nuevo en un cristianismo auténtico y solidario: nos es preciso, como dijo Jesús a Nicodemo (Jn 3, 3-5), nacer de nuevo, renacer a la solidaridad evangélica⁶.

Una vez instalado en Bolivia, pudo participar en eventos de importancia, -tanto a nivel social, cultural, político y religioso-, a los cuales fue invitado. A nivel teológico, tuvo la oportunidad de conocer e intercambiar ideas y opiniones con gran parte de teólogos latinoamericanos de orientación liberadora y también llegó a participar en 1992 en la Conferencia Episcopal Boliviana y la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo. Colaboró también con diversos equipos de la CLAR.

Fue, en definitiva, ese contacto con el pueblo latinoamericano lo que le hizo descubrir nuevas dimensiones de la teología y el verdadero lugar teológico que, según él, le ha hecho pasar del tiempo tranquilo, dominado por el paradigma tradicional, de los años

⁵ *Ibid.*, p. 17.

⁶ *Ibid.*, p. 19.

anteriores al Vaticano II, al paradigma moderno de los años posteriores al Concilio y de ahí, al paradigma solidario o liberador, producto de ese encuentro fecundo con el pueblo latinoamericano. Desde aquí, según Codina, se hizo necesario reflexionar, seria y profundamente, sobre el horizonte de comprensión de los sacramentos.

1.2 Realidad social de América Latina: visión desde Bolivia

No se trata de hacer aquí una exposición detallada de lo que es América Latina, sino de mostrar cómo el autor ha experimentado la realidad latinoamericana, lo que significa tener en cuenta que la visión que el autor tiene del continente americano, surge a partir de su experiencia en Bolivia. Un contexto concreto desde el cual establece la relación con el resto de países. Ahora bien, esa realidad que él observa desde Bolivia, presenta muchas similitudes en el conjunto de América Latina, pero no hay que olvidar también las muchas diferencias que existen entre un país y otro. Por lo que vale advertir que gran parte de la visión que él tiene de la realidad es válida solo para la realidad boliviana.

En este sentido, aquí se ha colocado este punto con la sola intención de mostrar lo que, -desde el punto de vista de la realidad de este continente, según el autor-, ha dado origen a la formulación de lo que en adelante se denominará la sacramentología de la liberación, desarrollada por Codina. Por tanto nos atendremos solo a los elementos que de esta realidad le dan sentido a esta sacramentología y explican el por qué de ella, resultado de una reflexión, seria y profunda, sobre los siete sacramentos de la Iglesia, bajo el prisma de una realidad que obliga a cualquier teólogo a una comprensión diferente del Dios, que se nos revela en Jesús y que el pueblo latinoamericano ha ido descubriendo, en su vida y en su mundo:

El pueblo sencillo de América Latina, los insignificantes, aunque posean unos contenidos teológicos de la fe limitados, tienen una gran fe y una gran esperanza en Dios; por eso el pueblo no se suicida colectivamente, pues siente por connaturalidad que Dios está de su parte.⁷

Se trata de un pueblo pobre y sencillo, que sigue creyendo, esperando, y que, por encima de las dificultades, el dolor y el sufrimiento, sigue manteniendo viva su fe en ese Dios cercano, compasivo y misericordioso del que nos habla en el capítulo 5 de la Epístola de Santiago. Es la fe en el Dios del perdón y la reconciliación, la fe en el Cristo sufriente, en el

⁷ *Una Iglesia Nazarena*, p. 53.

Señor presente en la eucaristía.⁸ Es desde la realidad de este continente de la que emerge la propuesta de sacramentología de la liberación, como una comprensión nueva de los sacramentos y su función en la vida de estos pueblos que esperan liberación.

Como todo el Tercer Mundo, también América Latina es un continente marcado por una situación de pobreza que condiciona toda posibilidad de desarrollo y crecimiento. Es una pobreza que se manifiesta en el hambre, en la desnutrición, en la alta tasa de mortalidad infantil, que le quita el derecho a millones de niños a nacer y crecer sanamente, pues muchos de ellos no llegan a superar siquiera la primera etapa de la vida. Una pobreza que se manifiesta en condiciones de vida infrahumana, en analfabetismo, desempleo, represión y violencia en todas las formas⁹. 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” (Puebla 87). Es el grito del pobre y permanente sufridor de las consecuencias del pecado del mundo.

Como si fuera poco, a esta situación de pobreza generalizada, -que bien se puede ubicar en el orden económico, social y político-, se suman otros problemas provenientes del racismo exacerbado, de la agresión cultural, ideológica, religiosa o militar, que mayormente ejerce su poder desde el exterior. En estas categorías podemos ubicar a los indios, a los negros y a la mujer, por ser estos doblemente oprimidos. Para quienes viven o han vivido en cualquiera de estos países de América Latina, nada de lo dicho es sorpresa porque es una realidad presente en todo el continente, -con mayor o menor fuerza- “como un inmenso campo de concentración”¹⁰. Pero, para quienes han visto de ellos solamente los aeropuertos, o solo pasan por las grandes avenidas que conducen a los ricos residenciales de estos países latinoamericanos, todo esto, no solamente les es desconocido¹¹, sino que se atreven incluso a decir que es una exageración.

Desde lo ya mencionado, puede decirse sin temor a equívocos que la pobreza en América Latina es una realidad socioeconómica generalizada y colectiva, cuyas causas no son de orden meramente naturales, sino las consecuencias de la injusticia histórica de la que este continente ha sido víctima. Es una realidad dialécticamente contrapuesta a la existencia de clases sociales, colocada por encima de los más débiles (a quienes explotan). Una realidad marcada por la existencia de países ricos que mantienen este continente bajo su dominio, lo

⁸ Cf. Ibid.

⁹ Cf. Sacramentos, p. 275.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Cf. Ibid.

cual, no solo les posibilita sino que ayuda a mantener su poder económico, político y cultural. Situación está que ha generado un elevado nivel de conflictividad a lo interno de estos países, y, en muchos casos, ha desembocado en guerras internas a causa de la explosividad económica y política¹², creando, además, una conciencia del desarrollo, que en nada ha beneficiado a las mayorías populares.

Pero, desde la década de los años 60, América Latina viene despertando de ese sueño del desarrollismo en el que estaba sumida, -siguiendo las políticas impuestas desde el Primer Mundo- y empieza a ver la cruel realidad con otros ojos, cayendo en la cuenta de que América Latina no es simplemente un continente subdesarrollado, ni solamente marginado, sino que se reconoce como un continente dependiente del hemisferio norte, en donde reside el centro del poder y de la economía. Es decir, que América Latina no es un continente pobre, sino empobrecido, al que las teorías desarrollistas le habían hecho creer que su problema era simplemente falta de desarrollo. Sin embargo, este famoso desarrollo solo ha aumentado la distancia existente entre los países ricos y los más pobres. Por otro lado, estaba también la teoría de la marginalidad, que había hecho creer que el problema era simplemente de integración a los países de centro. Pero en la realidad, entre más integración se dio, más aumentó la marginalidad. Contrario a todo ello, desde la teoría de la dependencia se ha desvelado que la verdadera razón de la pobreza en América Latina es la dependencia que esta ha vivido desde hace siglos: primero de los países coloniales hispanos, luego de Inglaterra, actualmente de Estados Unidos y los países ricos del Primer mundo¹³ que son, en último término, los responsables de la situación de pobreza y subdesarrollo en la que se han mantenido nuestros países:

Desde el tercer mundo se ve claramente que el mundo moderno no es inocente y que no hay que ser demasiado optimista acerca de sus posibilidades de futuro, si no hay un profundo cambio hacia la solidaridad. Desde los pobres se hace una lectura del mundo de hoy muy diferente de la que se puede hacer desde Europa o América del Norte.¹⁴

Con este panorama de fondo podemos ahora comprender la pregunta lanzada por Codina ¿por qué no se suicidan los pobres, sino que luchan por la vida, se casan, tienen hijos, esperan un mañana mejor, compran flores, celebran fiestas? Su respuesta es sencilla, profunda y serena: “el Señor, que les revela los misterios del Reino, suscita en ellos una gran esperanza;

¹² Cf. Ibid.

¹³ Cf. *Para comprender la eclesiología desde América Latina*, pp. 105-106.

¹⁴ Ibid., p. 117.

sienten que «Diosito» siempre les acompaña”¹⁵ Esto quiere decir que la realidad de América Latina no se puede explicar si no es por la capacidad de resistencia que tiene el pueblo, debida a las profundas raíces culturales y religiosas de las que emana su coraje, valor y fuerzas para superar las dificultades. Capacidad de resistencia de los pueblos indígenas, debida también al papel de la mujer, a la relación con la tierra, con su divinidad, que en cada cultura se manifiesta y se nombra de maneras diferentes, pero siempre en relación con la naturaleza, la Tierra, el cosmos, la creación toda.

Es verdad que el pueblo necesita pan y por él trabajan y luchan, pero también es verdad que el pueblo necesita de las flores, de las fiestas, del trabajo y de la ternura, de la belleza y de la salud, del respeto por la tierra, necesita de la resistencia y de la esperanza,¹⁶ pues no solo de pan vive el hombre (Mt 4,4). Esto es lo que les mantiene en pie de lucha y es también por eso por lo que no se suicida, ante tantas atrocidades como ha tenido que enfrentar a lo largo de su historia. Es un pueblo ansioso de liberación de todo aquello que le ha mantenido oprimido por tantos siglos, un pueblo altamente religioso que espera ver cumplidas las promesas de liberación, que espera la llegada del reino de Dios.

1.3 La práctica sacramental

Los acontecimientos en la vida y realidad de nuestros pueblos no se dan de manera aislada, pues todo está relacionado, sobre todo si se trata de algo que es vital, como lo es la realidad de opresión y sufrimiento de la que se ha hablado anteriormente y que toca, de manera directa, y muy fuerte, la vida de fe y las prácticas religiosas. En ese sentido, una dimensión de la vida de estos pueblos, que ha sido impactada por esa realidad es el mundo de lo sacramental, lo que ha causado una serie de problemas en la comprensión de los sacramentos, y por ende, en la práctica misma, que se presenta de maneras muy diferentes, según sea el estrato social o el nivel de compromiso cristiano de cada región o pueblo al que se pertenece. Todo depende, en último término, del conocimiento (o desconocimiento) que de los siete sacramentos de la Iglesia se tenga. Situación que puede comprenderse a partir de la insuficiente atención pastoral y teológica que se le ha dado a los sacramentos, lo cual puede muy bien ser considerado como la causa principal y responsable de esa sensación de malestar en relación a lo sacramental, que se percibe en la sociedad.

¹⁵ *Una Iglesia Nazarena*, p. 52.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, p.169.

No es difícil, para quienes han tenido ocasión de conocer de cerca la realidad latinoamericana, reconocer que existe una gran mayoría del pueblo cuya fe es vivida y celebrada a través de una serie de ritos y ceremonias que marcan los momentos más importantes de su vida, propios de una cultura poseedora de una larga tradición ancestral ligada a su relación con el cosmos, con la naturaleza, con su divinidad. Es decir, con su concepción del mundo y de la vida, que les hace aferrarse a aquello que les es más comprensible y significativo. De ahí que se hable en estos ambientes de “los sacramentos de las cuatro estaciones de la vida”, y que en muchos casos se llegue a confundir a los sacramentos con sacramentales¹⁷, como es el caso de Bolivia, según la experiencia del autor:

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 consigo¹⁸.

Es importante notar aquí, que es este sector, el sector popular, el menos atendido pastoralmente. Por lo que se puede decir que, desde la falta de atención, puede muy bien comprenderse que haya este tipo de comprensión de lo sacramental. Y esta falta de atención se entiende también por la falta de pastores suficientes para realizar esta labor y además, sumado al reducido número de pastores, están las grandes distancias que se tienen que recorrer para cubrir tales demandas pastorales, sobre todo si se tiene en cuenta que las grandes mayorías populares viven en zonas cuyas vías de acceso dificultan la movilización.

En otro nivel, encontramos una amplia gama de sectores medios y altos, que se encuentran ubicados en zonas urbanas y de las que se puede decir que son los mayormente atendidos pastoralmente. Esto explica que este sector se caracterice por su práctica habitual de lo sacramental. Pero esta práctica -por lo general- sirve más para mantener el *status quo* del ambiente en el que se encuentran, que para crear conciencia, mostrar preocupación y cuestionar la situación de injusticia social de la que, en el mayor de los casos, son ellos

¹⁷ Cf. Sacramentos, p. 269.

¹⁸ Una Iglesia Nazarena, p. 90.

mismos los responsables, por un lado, y por el otro, los beneficiarios¹⁹. Sin embargo, no hay por parte de los representantes de la Iglesia una postura crítica frente a esas prácticas, sino que más bien las legitiman:

Pero aún más grave es que haya quienes sacralizan el «orden social» existente por medio de los sacramentos de la sociedad burguesa, que giran en torno al «cumplimiento dominical» y confieren a quienes los «practican» el estatuto de la responsabilidad social y eclesial²⁰.

Esos sectores, medio y alto de la sociedad comparte con el sector popular la comprensión de la práctica de los sacramentos como algo de familia, como algo privado, sobre todo los sacramentos del bautismo y del matrimonio. Y también puede apreciarse con mucha frecuencia las celebraciones de misas privadas, lo cual rompe totalmente con el sentido de cuerpo, el sentido de comunidad, que es lo esencial de los sacramentos. Esto, por otro lado, es lo que explica también la insensibilidad ante la injusticia que viven los sectores más pobres y marginados de la sociedad. Puede decirse que se trata de un sector (medio y alto), muy practicante y muy católico, pero con una práctica religiosa distante de lo que son y significan los sacramentos de la Iglesia.

Sin embargo, en honor a la verdad, hay que decirlo, no todo es negativo, ya que también existe un sector de la sociedad en el que se encuentran cristianos comprometidos con el cambio social. Cristianos que viven su fe y celebran los sacramentos en el seno de una comunidad, que conocen su situación y se identifican con sus luchas. Es de este sector del que surgen las comunidades eclesiales de base. Se trata de cristianos conscientes de la necesidad de una nueva reformulación teológica de los sacramentos desde una perspectiva liberadora, que trascienda los antiguos esquemas sacramentales actualmente predominantes. Pero ellos se han visto desbordados por la realidad de la práctica sacramental actual, que en muchos casos se presenta ambigua, y los desafíos que el contexto social presenta al cristianismo²¹:

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 solidaridad²².

¹⁹ Cf. Sacramentos, p. 269.

²⁰ *Renacer a la solidaridad*, p. 136.

²¹ Cf. Sacramentos, p. 269.

²² *Renacer a la solidaridad*, p. 136.

Por otro lado se encuentra otro grupo considerable, una creciente lista de gentes que van abandonando todo lo que tenga que ver con cuestiones de Iglesia y las prácticas sacramentales. Unos, por no encontrar en la Iglesia las respuestas a sus interrogantes ni ver satisfechas sus expectativas. Otros porque han tenido una mala experiencia con los representantes de la Iglesia (los pastores). Otros por la mala imagen que algunos sacerdotes han dejado en sus comunidades. Otros sencillamente por considerar que estas prácticas ya no son compatibles con la modernidad secular y ven en ellas más bien algo alienante para la gente, o porque han encontrado mejores alternativas en las luchas políticas por la liberación²³.

Con lo expuesto hasta aquí, se percibe que en el pueblo latinoamericano existe una amplia gama, tanto de posturas sacramentales como prácticas sacramentales. Sea como fuere, lo que queda claro es que esta realidad exige una reflexión seria y profunda. Exige preguntarse si realmente, la práctica sacramental de los sectores populares es alienante, o si es aceptable el seguir manteniendo como correcta la práctica sacramental de los sectores altos de la sociedad. Eso es importante reflexionarlo, porque, ante la falta de orientación y clarificación sobre la forma correcta de comprender y vivenciar los sacramentos, el pueblo acaba realizando prácticas que le son significativas, pero que exigen un acompañamiento y orientación muy cercana por parte de la Iglesia en respuesta a esta necesidad, que atienda a lo que realmente le preocupa al pueblo en materia de fe, porque:

Si hay conexión entre la *lex orandi* y *lex credendi* (Próspero de Aquitania) y si a los pobres les han sido revelados los misterios del reino de Dios (Lc 10, 21-22; Mt 11, 25-26), esta nueva praxis sacramental emergente algo deberá decir a la sacramentología de la teología de la liberación. Para ello es necesario que en la *lex orandi* de la Iglesia se escuche el clamor del pueblo. Si se puede hablar de una Iglesia de los pobres, también se podrá hablar de unos sacramentos de los pobres y para los pobres²⁴.

Aunque parezca algo fuerte esta visión de la realidad sacramental en América Latina, no se puede negar, sobre todo quienes conocen de cerca los ambientes religiosos, la religiosidad del pueblo, que todo esto es algo que puede estar sucediendo en cualquier parte de este continente, que son posturas sacramentales existentes en cualquier país, raza, cultura o estrato social de la América Latina. Realidad que debe ser observada, escuchada y atendida.

²³ Cf. Sacramentos, p. 269.

²⁴ Ibid.

2 Horizonte de comprensión de los sacramentos

En este apartado se trata de abordar el proceso que ha experimentado la comprensión, que en la Iglesia se ha tenido sobre los sacramentos a lo largo de la historia, de acuerdo con la lectura que Codina hace hoy de la historia de la teología de los sacramentos. Esto con la idea de mostrar, cómo esa comprensión se ha ido modificando -en dos momentos importantes de la historia de la Iglesia-, hasta llegar a la eclesiología del Vaticano II, que hace posible la elaboración de una sacramentología de la liberación que, sin separarse del magisterio de la Iglesia, hace una lectura interpretativa y comprensiva de los sacramentos, diferente de la que se tenía en la eclesiología tradicional imperante, desde la Escolástica hasta el Vaticano II. Pero, además de mostrar el camino recorrido, el autor intenta aquí, mostrar cómo ese horizonte de comprensión de los sacramentos ha sido y sigue siendo determinado, o condicionado, por la realidad desde la que se reflexiona teológicamente.

Es lo que sucede en este caso. La comprensión, que da origen a la sacramentología de la liberación que propone Codina, está condicionada por la realidad de América Latina, vista desde la perspectiva del reino de Dios. Es decir, el reino le da fundamento y sentido a esta sacramentología en su búsqueda de respuestas a los desafíos que la realidad le presenta, a la Iglesia y al cristianismo en general cuando se quiere hacer presente el Reino en medio de la realidad. En este sentido, la sacramentología que propone Codina, intenta hacer que el reino de Dios se convierta en el compromiso de todos cuantos acuden a los sacramentos, los reciben y celebran. La nueva comprensión de los sacramentos, que surge de ese modo nuevo de hacer teología, es el resultado de ese enfrentarse del autor con la realidad de América Latina. Él encuentra en la teología de la liberación el ambiente propicio, que le sirve de plataforma desde la cual elaborar su discurso teológico sobre los sacramentos, sin que el hacerlo implique un distanciamiento de lo que enseña la Iglesia:

La teología de la liberación no profesa una sacramentología «paralela» a la del Magisterio de la Iglesia. Acepta la doctrina y la praxis sacramental común de la Iglesia, pero como toda teología intenta sistematizarlas desde un principio último, que jerarquice y organice todos los datos de forma coherente y, en el caso de la teología de la liberación, que pueda responder al clamor del pueblo pobre y creyente.²⁵

²⁵ Sacramentos, p. 270.

Ya aquí se vislumbra que lo que está de fondo en la sacramentología es el reino de Dios, de la misma forma como lo está en la teología de la liberación. Ambas tienen como centro el reino de Dios. Por ello, es importante ver los dos momentos que considera Codina, muestran la evolución en la comprensión de los sacramentos que se ha tenido en la Iglesia, hasta llegar al Vaticano II, que abre las posibilidades a un diálogo más cercano entre la Iglesia y la realidad de nuestros pueblos.

2.1 Sacramentología tradicional

El autor denomina con este término la concepción de los sacramentos que se tiene en la Iglesia desde el siglo XII hasta el Vaticano II. Sobre la Iglesia del primer milenio Codina no dice mayor cosa, ya que durante esta época no se hizo ninguna reflexión en profundidad para sistematizar, y menos aún para elaborar ningún tratado sobre los sacramentos. Durante el primer milenio y parte del segundo, la Iglesia celebró los sacramentos de la fe sin mostrar mayor interés por este tema. Sin embargo no dejó de reflexionar sobre el sacramento de la eucaristía, la penitencia y la iniciación cristiana. No será hasta el siglo XII cuando en la Iglesia se empezará a reflexionar en profundidad sobre los sacramentos: se comienza a elaborar el tratado de *Sacramentis in genere*, que se ve enriquecido por los grandes escolásticos, que es asumido por Trento y que posteriormente será desarrollado por los teólogos postridentinos y los neoescolásticos²⁶. Así inicia el período de la Iglesia “tradicional”.

Es una época en la que predomina en el ambiente, una visión esencialista de las cosas, sin tomar en cuenta al sujeto que las contempla. Esta visión de la realidad, más ligada a la naturaleza que a los acontecimientos históricos, está más relacionada, y también dependiente, a lo dogmático y estático que al dinamismo del cambio. Esto puede entenderse si se tiene en cuenta que el horizonte cultural que está a la base de esta época es el de lo objetivo, lo estático, lo natural. Es una época en la cual se mantiene una visión de la realidad más en sentido vertical, con un predominio de lo jerárquico, lo dogmático, lo jurídico, lo descendente. La realidad es vista desde arriba, ordenada de tal manera, que es causa de temor todo lo que signifique cambio, pues el cambio significa inestabilidad, y en el mayor de los casos, signo de infidelidad a Dios.²⁷

²⁶ Cf. Ibid.

²⁷ Cf. *Para comprender la eclesiología desde América Latina*, p. 123.

Pero al mismo tiempo alimenta la idea de un Dios todo poderoso, alejado de la humanidad, que un día vendrá a ajustar cuentas con el hombre y dará a cada cual según haya sido su recepción o rechazo de su plan²⁸. Se trata de un Dios al que se le teme -o se le debe temer-. De ahí que no se debe hacer nada que le provoque. En este sentido, es una época en la cual la vida cristiana es concebida como el cumplimiento de los mandamientos y la práctica de los sacramentos en orden a la salvación personal.²⁹ Una visión de la realidad, desde la que se puede comprender la concepción que de los sacramentos tiene la Iglesia de esta época

Puede apreciarse durante todo este período, del siglo XII hasta el siglo XX un trabajo considerable. Sin embargo sigue manteniéndose la idea de los sacramentos como los medios mediante los cuales se alcanza la gracia santificante en la Iglesia, -la única garante de la salvación-, propia de la eclesiología de la época pre-Vaticano II y cuyo modelo de Iglesia es el arca de Noé; sólo los que están dentro pueden alcanzar la salvación.³⁰ Como es de esperarse, también la sacramentología de la época está marcada por esta comprensión que la Iglesia tiene de sí misma, pues no puede ser de otra manera, como podemos comprobar en la definición que Codina nos ofrece:

Esquematizando las grandes líneas de la sacramentología tradicional, podemos decir que durante estos siglos prevalece más que la dimensión simbólica de los sacramentos, típica de la época patristica, su dimensión instrumental: los sacramentos son instrumentos eficaces de la gracia. Aunque no desaparece totalmente el aspecto significativo de los sacramentos (signos eficaces de la gracia), el acento recae en su eficacia, en su causalidad *ex opere operato*, que no depende de la santidad del celebrante, sino de los méritos de la pasión de Cristo. Para la validez del sacramento basta con que el ministro tenga la intención de hacer lo que hace la Iglesia. Esta eficacia objetiva de los sacramentos se recalcará en la polémica antiprotestante, para destacar que los sacramentos no son simples ayudas pedagógicas de la fe del sujeto. Aunque siempre se afirma la importancia de las condiciones del sujeto que «recibe» el sacramento (*opus operantis*), estas parecen reducirse muchas veces a «no poner óbice» a la gracia ofrecida en el sacramento. La doctrina del número septenario de los sacramentos, que en su origen tiene un marcado sentido simbólico, cada vez se interpreta de forma más exclusivamente aritmética y menos simbólica.³¹

Desde aquí puede verse que la sacramentología que se mantuvo vigente, entre la época patristica y el Vaticano II no pasaba de ser la expresión de la estabilidad de la Iglesia, mediante la cual se comprendían los sacramentos como los canales que hacían posible la

²⁸ Cf. Ibid.

²⁹ Cf. Ibid.

³⁰ Cf. Ibid.

³¹ Sacramentos, p. 271.

salvación. Sin embargo es importante hacer notar que esa concepción que la Iglesia de esta época tuvo de los sacramentos no se debió a un gesto de infidelidad a los orígenes, ya que ella continuó viviendo, celebrando y defendiendo los sacramentos precisamente por fidelidad, desde la realidad en la que se encontraba y bajo la guía y orientación del Espíritu. Pero esa sistematización hecha de los sacramentos, pese a estar llena de grandes intuiciones, poco a poco fue perdiendo la herencia de la riqueza teológica recibida de los santos Padres y de la primera escolástica. De ahí que la renovación de la teología sacramental que surgió del Vaticano II, tenga como fondo un deseo de retorno a los orígenes, como se mostrará en el siguiente punto³².

2.2 Sacramentología del Vaticano II

El paso que se da a partir del Vaticano II, indica una evolución en la comprensión de los sacramentos. A diferencia de la época anterior, en la que se mantuvo una notable resistencia a todo lo que significaba cambio, el Vaticano II se ubica en una época de abundantes cambios, que van a marcar su eclesiología, y por supuesto, también la sacramentología. Es decir, que es una época en la que se abre paso un cambio de mentalidad, de concepción de la realidad, del mundo, de las cosas y del ser humano mismo. Es una época en que la naturaleza es desacralizada y en la cual, la razón técnica, transforma el cosmos mítico. Ahora se ven valorados el cambio, la historia y la evolución. Por otro lado, se rechaza todo ese mundo del dogmatismo y el legalismo de la Iglesia tradicional. Surge una nueva manera de comprensión sobre la libertad y la conciencia de la persona³³.

Esa nueva realidad puede ser entendida si se tiene en cuenta que el horizonte de comprensión de los sacramentos del Vaticano II se ubica en la modernidad, que le plantea retos a los que tiene que responder. En este sentido, la sacramentología que surge a partir de aquí, -del Vaticano II-, realiza cambios no solo en cuanto a sus contenidos, sino que cambia también el paradigma cultural y teológico.³⁴ Es decir, que en él se puede percibir un:

Predominio de lo antropológico sobre lo cósmico, del sujeto sobre el objeto, de lo evolutivo sobre lo estático, de la razón, la conciencia y la libertad sobre lo individual, del “yo” al “nosotros”. A nivel estrictamente teológico podemos afirmar

³² Cf. Ibid., p. 272.

³³ Cf. *Para comprender la eclesiología desde América Latina*, p. 123.

³⁴ Cf. Sacramentos, p. 272.

que los sacramentos se sitúan dentro del ámbito eclesial y concretamente dentro de una Iglesia que es toda ella proto-sacramento, sacramento universal de salvación.³⁵

A partir de la nueva forma de ver la realidad, la teología coloca los siete sacramentos como los momentos esenciales del proto-sacramento o sacramento universal de salvación como es comprendida la Iglesia. Es decir, como la manifestación más clara y evidente de la gracia victoriosa y escatológica de Jesús.³⁶ Es una nueva concepción de los sacramentos que indica que se ha producido un cambio radical en la eclesiología, más acorde con los orígenes, puesto que:

Esta visión sacramental ha recuperado gran parte de la primitiva tradición patristica y medieval que se había ido perdiendo en el segundo milenio, y ha permitido situar al mundo sacramental frente a los desafíos de la Modernidad. El sujeto queda revalorizado y su fe aparece como momento constitutivo esencial del sacramento, que es «sacramento de la fe». La liturgia recobra su carácter comunitario y celebrativo, donde la palabra ocupa un lugar decisivo. Se revaloriza la epiclesis o invocación al Espíritu Santo como elemento constitutivo de lo sacramental, superando así la penosa impresión de automatismo cósmico de la etapa anterior. La eucaristía ha vuelto a ocupar el lugar central de la Iglesia y a ella se orientan los demás sacramentos. De nuevo «la Iglesia hace la eucaristía y la eucaristía hace la Iglesia». Las constituciones *Lumen Gentium* y *Sacrosanctum concilium*, a nivel teórico, y la reforma de los rituales sacramentales, a nivel práctico, han ido introduciendo estas ricas perspectivas eclesiales en los sacramentos. Los sacramentos vuelven a ser los momentos simbólicos y celebrativos esenciales de la Iglesia proto-sacramento.³⁷

Ahora bien, tal como ha podido apreciarse, los cambios que se dieron con el Vaticano II demuestran, si, un esfuerzo enorme por volver a los orígenes, y ese horizonte de comprensión de los sacramentos que surge a partir de este momento es portador de una enorme riqueza. Sin embargo, esta realidad nueva, vista desde América Latina, despierta algunas interrogantes, sobre todo cuando se trae a la memoria los efectos que la recepción tardía del horizonte de la modernidad causó a la Iglesia. Entre los efectos negativos destaca especialmente la ambigüedad en su relación con los sectores de poder que, en el mayor de los casos fueron los responsables de la situación de opresión y dependencia de la que ha sido víctima América Latina, desde la época de la colonia, hasta la fecha. Lo mismo podría decirse del racionalismo ilustrado en el que ha caído la sociedad, y la Iglesia misma, que no solo avanza hacia un elitismo cada vez menos popular, sino que degenera en un individualismo

³⁵ Ibid.

³⁶ Cf. Ibid.

³⁷ Ibid., pp. 272-273.

privatista, tecnócrata, idólatra, materialista y consumista que acabará destruyendo nuestro mundo³⁸.

Quiere decir esto, que la Iglesia y su eclesiología y por ende su sacramentología, fueron marcados por el horizonte de la modernidad, que si bien es cierto, le abre a nuevas perspectivas, culturales, sociales y políticas, propias de la época, pero también le coloca en una situación delicada, dado que no le es fácil la implementación de esos cambios propuestos por el Vaticano II, sobre todo en un continente que reclama justicia frente a una sociedad cristiana y católica, pero de la cual forman parte sus mismos opresores. Esta situación puede llevar a la Iglesia a adoptar posturas, de cuño ambiguo, en su manera de celebrar los sacramentos:

Traducido al nivel sacramental, el horizonte eclesiológico moderno tiene el riesgo de degenerar en una liturgia elitista y ahistórica, en unos sacramentos bien preparados y bien celebrados por el sector minoritario de la sociedad, en un encuentro con el Resucitado que deje al margen el seguimiento del Jesús histórico, en un optimismo progresista un tanto ingenuo que olvida el pecado, el sufrimiento y la muerte del mundo, en un simbolismo esteticista que no integre al pobre como imagen privilegiada de Jesús (Mt 25), en unas celebraciones que lleguen a encubrir con el rito litúrgico las crueles desigualdades existentes, en una preocupación excesiva por el respeto de la libertad de unos pocos, mientras no tiene en cuenta la falta de libertad de las grandes mayorías, en un comunitarismo más de salón que de solidaridad real con el pueblo, en un desprecio o por lo menos desconocimiento de la religiosidad popular y de sus sacramentales.³⁹

El riesgo que se vislumbra en el horizonte de la Iglesia, pese a lo establecido en el Vaticano II, es lo que explica y está a la base de la comprensión que la teología de la liberación tiene de los sacramentos. Esto, a su vez, ha motivado el que Codina (como muchos otros teólogos), se haya preocupado por buscar caminos liberadores para los sacramentos, sin que ello signifique ser tomado como el innovador de la Iglesia o de los sacramentos, y mucho menos del cristianismo. Simplemente sigue el camino de la teología de la liberación:

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– es fruto del Vaticano II, aunque vaya más allá del concilio. Al fin y al cabo ¿no fue el mismo Juan XXIII el primero en hablar de la Iglesia de los pobres como de la imagen de la Iglesia conciliar?⁴⁰

³⁸ Cf. Ibid., p. 273

³⁹ Ibid., p. 273.

⁴⁰ Cf. Ibid., p. 274.

Es a partir de este nuevo contexto, -en el que la Iglesia se presenta ante el mundo con una visión nueva, de la realidad y de su función como sacramento de Cristo para la salvación de la humanidad-, de donde se atreve el autor a hacer su propuesta de sacramentología, colocando en su horizonte el reino de Dios, centro y fundamento de los sacramentos. Es lo que veremos en el siguiente punto.

2.3 Nuevo horizonte sacramental de la Teología de la Liberación: el reino de Dios como misterio-sacramento primordial

El camino que sigue Codina es la teología de la liberación, con lo cual se entiende que la sacramentología que él va a proponer será elaborada desde la perspectiva del reino de Dios. Por ello en este punto se va a mostrar ese horizonte nuevo, desde el cual, esta teología reflexiona sobre los sacramentos de la Iglesia. En este sentido, lo que él quiere dejar claro es que el principio último y objeto central de su reflexión no es otra cosa que el reino de Dios. Es la centralidad del reino de la que habla Jon Sobrino, y en torno al cual se articulan todos los contenidos de la fe. Es el reino que, para la teología de la liberación, se convierte en el paradigma desde donde ahora se puede dar una mejor respuesta a los desafíos que presenta la realidad de América Latina. Específicamente, responder al clamor del pueblo oprimido, que busca su liberación.⁴¹ 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”⁴².

El nuevo paradigma, el reino de Dios, es el que hace que en la teología de la liberación todo sea contemplado en clave liberadora. En este caso, desde los desheredados, esos que han quedado al margen del banquete de la América Latina, del que se han beneficiado y se siguen beneficiando unos pocos, pero que al mismo tiempo ha sido y sigue siendo negado a las grandes mayorías:

⁴¹ Cf. SOBRINO, Jon. La centralidad del reino de Dios en la teología de la liberación. *Revista Latinoamericana de Teología* 3 (1986), pp. 247-281.

⁴² Sacramentos, p. 275.

Esta clave, 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.⁴³

Quiere decir, que el hecho de la teología de la liberación haber asumido como clave de lectura de la realidad el reino de Dios y que su sacramentología sea elaborada en clave liberadora no es algo inédito, puesto que es algo ya presente en la Iglesia latinoamericana, lo cual indica una identificación con el Magisterio de la Iglesia y un fuerte deseo de ser fiel a los orígenes:

El situar la sacramentalidad en el horizonte del reino de Dios, como intenta hacer la teología de la liberación, 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, cristológico 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 patristica⁴⁴.

En un sentido más concreto, al colocar el reino de Dios en su horizonte, la teología de la liberación puede, desde él, unir la trascendencia con la historia y la realidad del pueblo, lo cual le hace posible historizar la salvación histórica como liberación de los pobres. En el sentido profético, le permite denunciar el antirreino y las estructuras de pecado que lo hacen presente -el antireino- en la historia y la vida de nuestros pueblos; “gracias a este principio último puede responder a las esperanzas de las mayorías pobres y así encaminar la praxis transformadora de la historia según los planes de Dios: su Reino”.⁴⁵ Es esta nueva manera de reflexionar teológicamente sobre el misterio-sacramento la que conducirá a la teología de la liberación al nuevo horizonte sacramental, que Codina fundamentará a partir del carácter de misterio del Reino y cómo debe ser comprendido como principio fundamental de los sacramentos de la Iglesia.

Para ello Codina parte de la idea de *mysterion* bíblico, -que Tertuliano traducirá por *sacramentum*-, para aplicarlo posteriormente al culto cristiano. Todos los autores están de

⁴³ Para comprender la eclesiología desde América Latina, p. 124.

⁴⁴ Sacramentos, p. 276.

⁴⁵ Ibid., p. 274.

acuerdo en que la comprensión y fundamentación de los sacramentos, tanto etimológica como teológicamente debe orientarse hacia este misterio. Pero Codina hace notar que lo que hoy entendemos por misterio (secreto), no tuvo esa connotación en los orígenes bíblicos, y mucho menos la aplicación cültica que se hizo a los sacramentos. A diferencia de esta concepción, de acuerdo con las Sagradas Escrituras, el sentido de misterio hace referencia al plan misericordioso de Dios y su voluntad de salvación para la humanidad. Un plan de salvación que se realiza en este mundo.⁴⁶ Es desde esta perspectiva desde la que el misterio debe ser comprendido, tal y como se nos muestra en la Biblia:

Así Daniel, al revelar a Nabucodonosor el misterio del sueño de aquella majestuosa estatua de barro, le habla de “un reino que nunca será destruido, ni su dominio pasará a otro, sino que destruirá y acabará con los demás reinos, pero él durará por siempre” (Dn 2, 44-45; 2, 18. 27-30. 45-47). Este misterio que Pablo y los escritos paulinos fundamentarán en Cristo y verán concretado en la apertura a los gentiles (Rom 16, 25-27; 1 Cor 2, 6-10; 2 Tes 2, 7; Col 1, 27; Ef 1, 22; 2, 11-23; 3, 10-21; 1 Tim 3, 9.16), tendrá su plenitud escatológica al final de los tiempos (Ap 1, 20; 10, 7; 17, 5). Este misterio es concretamente el reino de Dios, como aparece en los únicos pasajes de los sinópticos que hacen referencia al misterio (Mc 4, 11; Mt 13, 11; Lc 8, 10)⁴⁷.

Desde esta perspectiva queda clara la inseparabilidad entre la noción de misterio y reino de Dios. Por otro lado, si los sacramentos son símbolos proféticos del reino de Dios, - como se explicará más adelante-, lógicamente se hace necesario que ellos conduzcan a la realización de ese plan salvífico de Dios y misterio-sacramento primordial, que ha sido revelado en diferentes etapas sucesivas de la historia de la salvación del Antiguo Testamento, y que adquiere su máxima expresión en la vida, muerte y resurrección de Jesús, el Hijo de Dios, y que tendrá su consumación en la tierra nueva y los cielos nuevos:

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 Dios⁴⁸.

Si los sacramentos, a partir del Vaticano II hacen referencia a la Iglesia (2.3), entonces el reino de Dios se convierte en el horizonte último de su misión, y ella misma es símbolo privilegiado del reino. No solamente un símbolo profético, sino símbolo pascual de este Reino,⁴⁹ en donde los pobres y su causa sean los primeros:

⁴⁶ Cf. Ibid., p. 275-276.

⁴⁷ Ibid., p. 276.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Cf. Iglesia, símbolo profético pascual del reinado en la historia, p. 67.

El clamor de los pobres puede introducirse en la sacramentalidad eclesial precisamente gracias a este horizonte del reino. El grito de los oprimidos puede resonar en la liturgia legítimamente, sin constituir un insulto ni a la estética ni a la pastoral sacramental, porque la misión de los sacramentos es dignificar y celebrar proféticamente este reino, que, como veremos, tiene que ver con la liberación de los pobres. Pedir a los soldados en una eucaristía que cese la represión, como ordenó “en nombre de Dios” monseñor Romero la víspera de su asesinato (22 de marzo de 1980), no es una injerencia extraña de la política en la liturgia, sino una clara orientación profética de la sacramentalidad hacia el reino de Dios. Lo mismo hacían los Padres de la Iglesia del siglo IV⁵⁰.

Si el reino de Dios es, para la teología de la liberación, el misterio-sacramento primordial, ahora hay que entrar a un abordaje más amplio y una clarificación acerca de las características de este reino de Dios que se nos revela en la persona, vida y palabras de Jesús de Nazaret.

⁵⁰ Sacramentos, pp. 276-277.

CAPÍTULO II

LA FUENTE VITAL DE LA SACRAMENTOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

1 Algunas características del reino de Dios

La centralidad del reino de Dios en la teología de la liberación, tal como lo plantea Jon Sobrino⁵¹, es también asumida por Codina, que también pone el reino como centro de su planteamiento, al que deben orientarse los sacramentos. Esto, según Codina, lejos de desviarse de la tradición eclesial, significa volver sobre los orígenes bíblicos y más primitivos del misterio-sacramento⁵². Ahora bien, si los sacramentos deben orientarse al reino de Dios, cabe preguntarse cómo es ese reino en cuestión. De ahí la importancia que tiene el acompañarle en su explicación sobre las características del reino, que es del Dios que se nos revela en Jesús, como lo dice el evangelio de Juan (Jn 1, 18). De donde se sigue que, si el reino de Dios se nos revela en Jesús, entonces la mejor manera de acercarnos a las características del reino es acercándonos a la persona de Jesús y todo lo que Él hizo y dijo.

Es decir, que el conocimiento de lo que es el reino de Dios, solo es posible mediante el conocimiento de la vida de Jesús⁵³ que Codina define como “un proyecto de comunión plena y total entre Dios y los hombres; un proyecto de fraternidad universal y de filiación divina”. Y añade además que el reino “es una maravillosa utopía de amor y benevolencia que todo lo abarca y todo lo incluye, superando divisiones y barreras”. Esto lo complementa diciendo que el reino de Dios “es una vocación a hacer de la humanidad entera un solo pueblo que viva en la libertad y justicia, que comparta fraternalmente los dones de la creación y participe filialmente de la vida misma de Dios”⁵⁴, y además, que “este reino es el

⁵¹ Cf. SOBRINO, La centralidad del reino de Dios, p. 240. Publicado posteriormente en *Mysterium Liberationis* 1, 467-510. Según Sobrino, esta primacía del reino de Dios no se deduce de tal o cual afirmación explícita, aunque las hay, sino del quehacer concreto de la teología de la liberación, de aquello por lo que muestra más interés y analiza más en detalle, de aquello que se relaciona más frecuentemente con lo que es su primado: la liberación de los pobres. Más adelante dice que Ignacio Ellacuría ha explicitado la centralidad del reino de Dios en la teología de la liberación afirmando que este es «el objeto mismo de la teología, de la moral y de la pastoral cristianas»: la mayor realización posible del reino de Dios en la historia es lo que deben perseguir los verdaderos seguidores de Jesús.

⁵² Cf. Sacramentos, p. 276.

⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 277. Cf. Iglesia, símbolo profético-pascal do reino na historia, p. 52.

⁵⁴ *Renacer a la solidaridad*, pp. 94-95.

gran proyecto de Dios al crear el mundo. Es la Trinidad hacia fuera (la llamada Trinidad económica por los Padres de la Iglesia), que desea extender y autocomunicar el misterio de la koinonía o comunión trinitaria al mundo y a la historia, para hacer de la humanidad una familia reconciliada y fraterna de hijos e hijas del Padre, en Cristo, por el Espíritu”⁵⁵.

De este modo, y teniendo en cuenta la multiplicidad de características presentes en la definición del reino de Dios, Codina se va a centrar sólo en los aspectos que le resultan relevantes para su planteamiento sobre el horizonte sacramental, y por eso nos advierte sobre el riesgo de limitar el reino de Dios a las características aquí presentadas. La razón de esta advertencia es que Codina es consciente de la trascendencia del reino a cualquier definición que el ser humano pueda hacerse de él, sobre todo si tenemos en cuenta que Jesús no da una definición del reino de Dios, -tal como puede ser comprobado en los evangelios-, sino que parte de la experiencia del pueblo de Israel y de ahí lo describe con imágenes⁵⁶. Sin embargo, para Codina, “la característica más propia de este reino es el derecho y la justicia (mispat wesedeqah), atributos divinos que se deben realizar en la humanidad, sobre todo para con el pobre, el huérfano y la viuda”⁵⁷. Es a partir de esta característica de la que se desprenden las demás, específicamente las que va a tomar como válidas para su planteamiento, como lo son el carácter teologal, la dimensión simbólica, sus destinatarios y su carácter escatológico.

1.1 Carácter teologal

La referencia inmediata a la que acude Codina para referirse a esta característica del reino de Dios es al misterio, desde su dimensión teologal y gratuita, pero a la vez inabarcable a la mente humana, puesto que la trasciende y por lo tanto requiere de la revelación positiva de Dios⁵⁸. Es lo que sucede cuando se habla del misterio.

Codina lo hace con la intención de mostrar cómo, al hablar del reino de Dios subrayando sus dimensiones históricas, sociales y políticas, es decir, todo lo que envuelve y forma parte de la vida del ser humano, no se pierde su carácter teologal, lo que, según él, sería un error. Lo que la Biblia afirma es precisamente que el plan salvífico de Dios, que se llama reino de Dios, es insondable y trascendente, por el simple hecho de nacer del misterio de Dios. El incluye la creación en su totalidad, la preparación del Antiguo Testamento, las

⁵⁵ Sacramentales, sacramentos de los pobres, 55-68.

⁵⁶ Cf. Igreja, símbolo profético-pascal do reino na historia, p. 45-64.

⁵⁷ *Para comprender la ecclesiología desde América Latina*, p. 21.

⁵⁸ Cf. Sacramentos, p. 277.

misiones del Hijo y del Espíritu, y además, la Iglesia como momento comunitario, visible e histórico de la historia trinitaria de Dios con el mundo, hasta la consumación escatológica final⁵⁹.

Por tanto, el que a la hora de hablar del reino de Dios se haga referencia a acontecimientos históricos, en los que se incluye todo lo que tiene que ver con la vida del ser humano en todas sus dimensiones, -económica, política, social, religiosa, cultural- por muy terrenas que estas se presenten, no disminuye en absoluto su carácter teologal. No se puede entender el reino de Dios desencarnado de lo histórico y concreto de la vida de los seres humanos, como tampoco se puede identificar lo teologal con lo desencarnado y suprahistórico, puesto que el reino de Dios es la misma vida trinitaria de Dios, -y no otra cosa-, que se comunica al mundo y de la cual la vida humana es la primera mediación simbólica⁶⁰. Así las cosas, podemos afirmar con el autor que este es el reino de un Dios que crea la historia, entra en ella y se somete a la voluntad humana⁶¹. De ahí su carácter teologal, que se ve manifestado en la colaboración humana para su realización, como se nos muestra en el *fiat* de María (Lc 1, 38). Es la dimensión de comunión entre Dios y los hombres (*koinonía*), que se ha de traducir en la creación de una humanidad fraternal y filial, reconciliada, solidaria y libre⁶².

Para Codina, el concepto de reino es un término teológico y teologal, es una dimensión *ad extra* de la Trinidad en su historia de la salvación, donde se revela como un Dios que viene en nuestra dirección, un Dios-con-nosotros. El reino es la vida de Dios que se nos comunica por medio de su Espíritu (Rm 5, 5), de modo que el núcleo estructural del Reino es el misterio pascual de Jesús, su muerte y resurrección:

Este Reino que centra el mensaje y la vida de Jesús es inseparable de su persona. Jesús lo anuncia y comienza a hacerlo presente con su vida: los demonios son expulsados, los enfermos curados, los pecadores y los marginados son acogidos, se predica la salvación y la liberación a todos los oprimidos por el yugo de la esclavitud (Lc 4, 18; 7, 22). Será sobre todo en la muerte y resurrección de Jesús cuando este Reino quedará definitivamente inaugurado: la muerte es vencida, los infiernos abiertos, el Espíritu de vida derramado con abundancia. Toda la historia es un largo proceso de maduración de este Reino, cuya consumación definitiva tendrá lugar al final de los tiempos, sea cual sea el nombre que se le dé (*parusía*, fin del mundo, segunda venida de Jesús, juicio final, resurrección de la carne, escatología...);

⁵⁹ Cf. Ibid.

⁶⁰ Cf. Ibid., p. 278

⁶¹ Cf. Ibid.

⁶² Cf. Presupuestos teológicos para una pastoral sacramental hoy, p. 20.

entonces la victoria sobre la muerte será total y Jesús entregará el Reino al Padre y Dios será todo en todo (1 Cor 15, 24-28)⁶³.

Es decir, que el reino es vida, que comienza ya, aquí en esta tierra, sobre todo en los pobres, y culmina en la vida eterna⁶⁴.

1.2 Dimensión simbólica

Por ser misterio, el reino sólo puede ser revelado a través de gestos y acciones simbólicas, pues el símbolo es la única forma de inserción del misterio en la historia⁶⁵. En ese sentido, el mismo nombre de “reino” se nos presenta como un símbolo que nos remite al plan salvífico de Dios, a su soberanía y a su voluntad creadora. Para el autor, este es el *mysterium* o *sacramentum* original, el proto-sacramento del que deriva toda sacramentalidad y que, precisamente por ser misterio, solo puede ser abordado simbólicamente, tanto a nivel intelectual como vital y al cual solo tenemos acceso a través de la vida de Jesús. Es decir, que las parábolas, los milagros y signos de Jesús, son las únicas formas que poseemos para acceder a una cierta comprensión del reino de Dios⁶⁶. Es a partir de este principio de donde Codina rescata el carácter simbólico del reino de Dios en su planteamiento.

Esto lo fundamenta a partir de los acontecimientos que se nos narran en las Sagradas Escrituras, en los que se puede apreciar la presencia simbólica del poder del reino de Dios en medio de la realidad de su pueblo. Por ejemplo, toma del Antiguo Testamento el acontecimiento del Éxodo y los gestos simbólicos de los profetas, (Is 20, 3; Jer 9, 10-11; Ez 5, 1-14), como anticipación simbólica de la plenitud escatológica del reino de Dios. Y no sólo eso, el autor afirma que el mismo pueblo de Israel es una señal del reino ante las demás naciones, basándose en el pasaje de Is 2, 1-5.

Con esto nos quiere hacer caer en la cuenta de cómo el reino de Dios se nos presenta sólo de forma simbólica, como primicia en la que se insinúa lo que el reino es en verdad. Esto quiere decir que su significado desborda al símbolo que lo insinúa, tal y como lo ha señalado en el acontecimiento del Éxodo, que se presenta como primicia del reino —no como su realización plena—, puesto que no lo agota en su totalidad, ya que este lo desborda

⁶³ *Renacer a la solidaridad*, p. 95.

⁶⁴ Cf. Teología latino-americana na encruzilhada, p. 181-200.

⁶⁵ Cf. Sacramentos, p. 278.

⁶⁶ Cf. Os sacramentais, sacramentos dos pobres, p. 62.

según podemos ver en 1 Cor 10, 1-12⁶⁷. Es decir, que de este reino sólo podemos observar en los acontecimientos del Antiguo Testamento insinuaciones de lo que llegará a ser, no lo que es definitivamente, de donde se deduce que el reino de Dios así presentado es simbólico, pero también histórico, ya que se hace presente en la historia de un pueblo.

Ahora bien, este carácter simbólico-histórico en el Nuevo Testamento, -según el autor-, viene dado por Jesús, como revelador del reino de Dios, del cual El mismo se constituye en señal⁶⁸. De ahí que haya enfatizado desde el principio que el mejor camino para conocer lo que sea el reino de Dios es a través de la vida de Jesús, ya que todo cuanto El hizo y dijo no es otra cosa que señales del reino, que por medio de El irrumpe en la historia de la humanidad. Es por ello que Codina refiere a sus lectores a los pasajes bíblicos en los que se constatan sus afirmaciones. Por ejemplo: a) que Jesús mismo es señal del reino de Dios (Lc 2, 12.35; 11, 29-32); b) su predicación en parábolas, sus milagros y gestos simbólicos (llanto sobre Jerusalén, maldición de la higuera, expulsión de los mercaderes del templo, comida con los pecadores, dejarse ungir por la pecadora, lavatorio de los pies, la última cena). Para Codina, todo esto nos está mostrando señales de la irrupción del reino de Dios en la historia⁶⁹ y de la cual Jesús es el símbolo por excelencia. De ello dan testimonio los pasajes de Mc 1, 15 y Lc 11, 20.

Es a partir de estas afirmaciones desde donde es posible comprender el planteamiento del autor. Fuera de ellas sería no sólo difícil sino imposible, puesto que el centro de su planteamiento no es otro que Jesús, su vida, muerte y resurrección. Esto explica el que insista en la necesidad de conocer y reflexionar sobre Jesús y su actividad terrena para comprender lo que caracteriza al reino de Dios. Por otro lado, según Codina, esto también explica lo que intenta decir el Concilio Vaticano II al afirmar que la Iglesia es sacramento y símbolo del reino de Dios en este mundo, señal histórica y comunitaria de su presencia, su semilla (LG 1; 5; 9; 48)⁷⁰.

De todo este planteamiento surge entonces la gran pregunta del autor ¿cuál es el símbolo privilegiado del reino de Dios?, a lo que él mismo responde firmemente que es la vida en todas sus manifestaciones⁷¹. Es en la defensa y el cuidado de la vida, sobre todo ahí donde está amenazada, en la lucha contra el dolor y el sufrimiento de los seres humanos, que podemos encontrar la primera mediación de Dios. Afirmación esta que él fundamenta con el

⁶⁷ Cf. Sacramentos, p. 278.

⁶⁸ Cf. Ibid.

⁶⁹ Cf. Ibid.

⁷⁰ Cf. Iglesia, símbolo profético pascual del reino en la historia, p. 68.

⁷¹ Cf. Sacramentos, p. 279.

pasaje de Jn 10, 10: Decir que Jesús viene para que tengamos vida en abundancia es tanto como decir que el reino de Dios se ha hecho presente⁷². De donde se sigue entonces que, si la Iglesia es sacramento de Cristo, su misión no es otra que la de dar continuidad fielmente al proyecto iniciado por Jesús. Labor en la que todos los cristianos debemos estar comprometidos como miembros de su cuerpo que es la Iglesia, símbolo de la presencia del reino de Dios en el presente de la humanidad.

1.3 Destinatarios privilegiados

Para hablar de los destinatarios del reino de Dios el autor vuelve sobre el carácter teologal del reino, que aparece justo en lo que fundamenta su formulación acerca de la identificación de Jesús con los pobres y que encontramos en Lc 2, 12. Es decir, que el nacimiento de Jesús en un pesebre le sirve al autor para afirmar que Dios vino al mundo por el camino de la pobreza⁷³. Lo cual, según él, indica que los destinatarios del reino son los pobres, elegidos por Jesús desde su nacimiento. Es lo que afirma también el Concilio Vaticano II (LG 8), al cual el autor también hace referencia. Es esto precisamente lo que justifica que el autor afirme que los destinatarios privilegiados del reino no son los ricos ni los poderosos, sino los pobres y oprimidos, todos aquellos que tienen la vida en peligro⁷⁴. Una afirmación que se confirma a partir de la opción de Jesús por los pobres y las manifestaciones simbólicas del Antiguo Testamento:

Nacido en un pesebre de bestias, al margen de la ciudad de David, viviendo la vida de los trabajadores manuales judíos, rodeado de gente sencilla y pobre, comiendo con publicanos y pecadores, curando enfermos, anunciando el evangelio a los pobres, realiza con su vida los oráculos proféticos (Lc 4, 18) y lleva a plenitud la imagen del Yahvé del Antiguo Testamento: Dios es el Dios de los pobres y oprimidos y su solidaridad con nosotros se realiza de un modo peculiar: comienza siendo solidaridad con los oprimidos del mundo, víctimas de la opresión humana. El reino de fraternidad y comunión comienza a manifestarse a través de la solidaridad con los pobres de este mundo, a quienes se anuncia prioritariamente, como a los pastores de Belén (Lc 2, 8-14), la salvación plena y total que nos viene con Jesús⁷⁵.

Es decir, todo lo acontecido en la historia de la salvación de la cual se nos da cuenta, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, nos indica que, desde el principio,

⁷² Cf. Ibid.

⁷³ Cf. Ibid.

⁷⁴ Cf. Ibid.

⁷⁵ *Renacer a la solidaridad*, pp. 106-107.

Dios ha estado del lado de los pobres, de los que sufren, de los oprimidos. Todos estos acontecimientos son los que le sirven al autor para fundamentar su afirmación:

La gesta del Éxodo es la liberación de un pueblo de esclavos del poder opresor del Faraón. El retorno del exilio es la liberación de unos desterrados del poder de los grandes imperios. Los milagros de Jesús son gestos de sanación, perdón, exorcismo, resurrección, dirigidos a los sectores marginados de la sociedad (Lc 7, 20-23). A ellos revela Dios los misterios del reino (Lc 10, 21-22; Mt 11, 25-26) y de ellos Jesús exulta. El reino aparece como liberación concreta de los males que oprimen al pueblo, un verdadero exorcismo de la opresión del diablo (Hch 10, 38)⁷⁶.

Ahora bien, para el autor, esta opción de Dios por los pobres no se debe a otra razón más que a su benevolencia, a las entrañas de misericordia de un Dios Padre que siente el dolor de su pueblo, y se nos manifiesta en la vida de Jesús que se conmueve del dolor y el sufrimiento del pueblo, de su gente, de los pobres⁷⁷. Una extensa lista de citas bíblicas sirve como referencia para fundamentar su argumentación (Mt 14, 14; 20, 34; 15, 32; Mc 1, 41; 6, 34; 8, 2; Lc 7, 13...). Más aún, Jesús mismo dice de los pobres que de ellos es el reino de los cielos (Mt 5, 1-12; Lc 6, 20-23). Es decir: para él está bien claro que los destinatarios privilegiados del reino de Dios son los pobres. Por tanto es sobre la acogida que los seres humanos hagamos de ellos sobre la que se efectuará el juicio escatológico, y además condicionará el ingreso definitivo al reino o la exclusión del mismo. Por tanto, todo depende de nuestra identificación con aquellos con los que se identificó Jesús, tal como reza Mt 25, 31-45.

Queda claro entonces que el Reino es de Dios, preparado de antiguo por Él y destinado a los pobres, como nos es revelado en Jesús, con sus palabras y acciones. “Es de esta forma como aparece la gratuidad y trascendencia del reino de Dios, que no se fundamenta en la lejanía metafísica del Dios que está en el cielo, sino en su cercanía misericordiosa hacia los pobres y despreciados de la tierra. El reino se concreta prioritariamente como liberación de los pobres” (Lc 4, 16-21)⁷⁸. Queda claro también que sólo en la vida y acciones de Jesús podemos descubrir lo que significa el reino de Dios que, lejos de teorías abstractas, lo hace presente y visible con su vida, muerte y resurrección, y cuyos destinatarios privilegiados son los pobres y oprimidos de este mundo.

⁷⁶ Sacramentos, p. 279.

⁷⁷ Cf. Ibid.

⁷⁸ Ibid.

1.4 Carácter escatológico

Para el autor, hablar del carácter escatológico del reino de Dios es hablar de la realización plena del proyecto de Dios en este mundo, la instauración de su total soberanía victoriosa y el cumplimiento de las promesas anunciadas por los profetas, que Jesús hizo suyas y las predicó como próximas⁷⁹. Es decir, la llegada del reinado de Dios, en donde ya no habrá más dolor, sufrimiento ni muerte. Nuevamente aparece aquí el carácter teologal del reino, que es de Dios, del Abbá, y por tanto puede entenderse como obra de su gratuita misericordia para con la humanidad:

Él es quien invita al banquete del reino, a las bodas eternas del Cordero. Es quien nos comunica su vida por Jesús y en el Espíritu. Y la resurrección de Jesús es el comienzo de esta gran utopía, las primicias de este triunfo definitivo sobre el mal, el pecado y la muerte⁸⁰.

A partir de esta formulación queda claro que la invitación a tomar parte en el reino no es algo que el ser humano pueda tomarse por su propia cuenta, ni algo que se pueda lograr por medios propios. Esa posibilidad no puede darse a no ser por la gratuidad de Dios mismo que toma la iniciativa, que invita. Al ser humano le queda la opción libre de responder, de aceptar, por medio de la fe, la invitación que Dios le hace. Y la respuesta, -si realmente se quiere tomar parte en el banquete del reino-, debe estar en consonancia con la vida de Jesús, en su seguimiento y en la realización de lo que su persona nos transmite, ya que seguir a Jesús es seguir su camino en el día a día de la vida, haciendo realidad la utopía del reino en el presente de la historia humana:

La resurrección de Jesús, comienzo de la utopía del Reino, no sólo inaugura la justicia (*mispat*) definitiva, sino que consagra y confirma el camino de Jesús: Jesús no fue un loco, ni un endemoniado, ni un hereje, ni un simple revoltoso social. Jesús es el Hijo y su camino es el auténtico camino: el de la solidaridad con los pobres. Es el Hijo del Dios de los oprimidos, es el Mesías de los pobres y su Espíritu es del *Mispat*⁸¹.

⁷⁹ Cf. *Renacer para a solidariedade*, p. 59.

⁸⁰ Sacramentos, p. 280; Cf. Igreja, símbolo profético-pascal do reino na historia, p. 45-64. Esta comunicación es “la dimensión de comunión entre Dios y los hombres (Koinonía), que se ha de traducir en la creación de una humanidad fraternal y filial, reconciliada, solidaria y libre”. CODINA. Presupuestos teológicos para una pastoral sacramental hoy, p. 20.

⁸¹ *Renacer a la solidariedad*, p. 108.

Ahora bien, esta afirmación requiere ser retomada y profundizada, ya que, a primera vista podría dar la impresión de que esto que se dice del reino en su dimensión escatológica es algo a lo que sólo hay que esperar, como algo que va a suceder por el sólo hecho de ser esta la voluntad de Dios. En ese sentido el autor señala seguidamente la necesidad de una comprensión correcta de esta afirmación. Es decir, que no se puede esperar hasta el final de los tiempos para ver realizado el proyecto de Dios, cuando el juicio final se realice y se implante la justicia divina, la resurrección de la carne y la vida eterna. En otras palabras, no se trata únicamente del triunfo de la gracia sobre el pecado, social o personal desde la intimidad de la conciencia⁸². Para el autor, el reino de Dios es algo que tiene también un carácter de presencia actual en la historia, cuyos signos serían la conversión de las estructuras injustas en estructuras de comunión y participación. Por tanto, una conversión no solo personal, sino social y estructural. En sus propias palabras: “La definitividad del reino de Dios abarca lo personal, lo socio-histórico y lo meta-histórico”⁸³. Y añade:

Esto rompe todas las visiones interesadas y mundanas del reino, pero no lo deshistoriza ni lo espiritualiza: el reino de Dios comienza en la historia y por el misterio pascual llega a la escatología definitivamente. Lentamente, la realidad se va transfigurando hacia el reino por el misterio pascual. Pero el reino no es una institución, sino un horizonte simbólico que se va realizando, también simbólicamente, en la historia⁸⁴.

Quiere decir que en la medida en que las estructuras de injusticia se conviertan en justas, estaremos viendo señales de la realización del reino, realización parcial e incipiente, pero necesaria. Es decir, que el reino de Dios se tiene que ir construyendo en la historia, en el día a día de las personas y pueblos, en la construcción de una sociedad diferente, más acorde con el proyecto de Dios. Una afirmación que se deduce de esto, es que el reino irrumpe en la historia desenmascarando todo aquello que es contrario a su realización. Es a partir de aquí de donde el autor se agarra para afirmar que los símbolos del reino de Dios son necesariamente proféticos, puesto que denuncian el mal y el pecado estructural y anuncian una nueva forma de organización de la sociedad. Es lo que, según Codina, sucedió, tanto en el Antiguo, como en el Nuevo Testamento, en donde podemos encontrar esos rasgos proféticos de los símbolos del reino en las acciones de los profetas:

⁸² Cf. Sacramentos, p. 280.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Iglesia, símbolo profético pascual del reinado en la historia, pp. 65-66.

En los momentos importantes y densos de la historia personal o comunitaria, cuando las palabras ya no son suficientes para expresar la plusvalía de sentido, los profetas, movidos por el Espíritu, realizan acciones simbólicas (*ôit*), que explican con palabras adecuadas. En estas acciones se anuncia el reino de Dios como una buena noticia no solo futura sino presente, se denuncia lo que se opone al reino de Dios (el anti-reino) y se anticipa el futuro del reino precisamente transformando el presente de muerte en vida⁸⁵.

Así las cosas, entonces con mucha facilidad se pueden entender los actos de Jesús como símbolos del reino. Curar enfermos, perdonar pecados, comer con los pecadores, estar del lado de los que sufren, de los que son despreciados y marginados, son símbolos que anuncian la llegada del reino de Dios. Desde esta perspectiva se entiende que el reino de Dios se realiza cuando un enfermo es curado; cuando los pecados son perdonados y los marginados son tomados en cuenta; cuando se defiende la vida y la dignidad de los más pobres, los que tienen la vida en peligro. Todo esto es símbolo que anticipa la plenitud del reino de Dios, que se manifiesta en la transformación histórica de la situación de la gente. Pero, la realización de estos actos simbólicos por parte de Jesús, es decir, manifestar con sus actos la llegada del reino, fue conflictivo para el sistema socio-religioso dominante en Israel. Esto le acarreó consecuencias que lo llevaron a la cruz, algo importante a tener en cuenta y de eso se hablará más adelante, pues en este contexto lo importante está en percibir los actos de Jesús como símbolos de la presencia del reino de Dios.

A partir de lo expuesto, puede decirse que los símbolos del reino son eficaces en cuanto lo anticipan, poniendo de manifiesto, -aunque de forma parcial-, lo que será cuando alcance su plenitud. Estas manifestaciones parciales representan, para los pobres, una señal de liberación. Para el autor, es ahí precisamente en donde radica la eficacia de los símbolos del Reino. En que la escatología comience a ser un “ya sí”, en medio del “todavía no” (o del “no”) de la opacidad histórica del presente⁸⁶. De este modo, la realización del reino (lo último) se convierte en el presente de la historia y el presente, en lo que le antecede a esa realización, es decir, lo penúltimo⁸⁷. Por tanto para Codina, “la escatología del reino se vuelve gracia personal, vida socio-histórica y anticipo de la vida eterna. La utopía se vuelve “topía” y la nueva tierra y los nuevos cielos del Apocalipsis (Ap 21, 1) se anticipan en las victorias parciales de la historia (Is 65, 19-22)”⁸⁸.

⁸⁵ Sacramentos, p. 280.

⁸⁶ Cf. Ibid.

⁸⁷ Cf. Ibid.

⁸⁸ Ibid. “La prioridad de los pobres y marginados en el banquete del Reino, como signo de la gratuidad misericordiosa del Padre, que derribando del trono a los poderosos y exaltando a los pobres (Lc 1, 52) establece

Esto no indica que todo lo que se opone a la realización del reino haya desaparecido, sino que todo se ve afectado con la irrupción del reino, de cuya presencia van surgiendo señales. En ese sentido, aunque el mal, el pecado y la muerte mantengan su lucha en su afán de dominio perpetuo sobre la humanidad, también van surgiendo señales que mantienen la esperanza en la gracia victoriosa del Padre y su proyecto para la humanidad y la presencia actuante del Espíritu del Resucitado⁸⁹.

2 Los sacramentos como símbolos proféticos del Reino

Al colocar los sacramentos como símbolos proféticos del reino, Codina está expresando, desde la perspectiva del Vaticano II, cómo él percibe la dimensión eclesial de cada sacramento y su función en la vida del que los recibe. El Vaticano II coloca los sacramentos dentro del contexto eclesial, como momentos celebrativos de la fe a través de la liturgia⁹⁰. A partir de ahí, Codina interpreta los sacramentos, vistos bajo el prisma eclesial: 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 bautizados⁹¹.

En ese sentido, “el ministro ordinario pasa a ser visto, ya no como un mediador entre Dios y los hombres, sino como un miembro cualificado de la Iglesia, que, si bien es verdad que actúa *“in persona Christi”*, esto lo hace en cuanto miembro cualificado de la comunidad y en su nombre (cfr. LG 10 y PO 5)”⁹².

una jerarquía de valores diferente de la mundana. Sobre esta prioridad seremos juzgados (Mt 25) y la Iglesia debe ser especialmente sensible a ello (GS 1)”. Presupuestos teológicos para una pastoral sacramental hoy, p. 20.

⁸⁹ Cf. Sacramentos, p. 280.

⁹⁰ Cf. *Renacer a la solidaridad*, p. 139.

⁹¹ Cf. Presupuestos teológicos para una pastoral sacramental hoy, p. 17.

⁹² Ibid.

Hechas estas afirmaciones ahora Codina va a dar un paso más, en donde coloca a los pobres como sacramentos del reino en la historia⁹³, y su celebración, como celebraciones de la solidaridad cristiana⁹⁴:

Los sacramentos son un símbolo que anuncia el reino, lo anticipa proféticamente, denuncia todo lo contrario al Reino que hay en nuestra historia. Insiste en el compromiso de cada sacramento: el bautismo hace pasar de la muerte a la vida, la confirmación da gracia para realizar el derecho y la justicia con los pobres de este mundo, la reconciliación se orienta a quitar el pecado del mundo, el matrimonio debe ir realizando la nueva humanidad, el ministerio destina a practicar la misericordia con los pobres, la unción compromete a trabajar por la salud, la eucaristía convoca a vivir la solidaridad⁹⁵.

De todo lo expuesto hasta este momento surge una afirmación de la que el autor echa mano para dar continuidad a su planteamiento del nuevo horizonte sacramental. Para él, “la vida es el lugar privilegiado para vivir el encuentro con el Señor, y los sacramentos su celebración eclesial. 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”⁹⁶. 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 cristalizada⁹⁷. Es a partir de este presupuesto de donde el autor decide ya hacer la aplicación de su nuevo horizonte sacramental del reino de Dios a los sacramentos. Esto lo hace desde la perspectiva de los sacramentos del reino en la historia y los sacramentos de la Iglesia.

2.1 Sacramentos del reino en la historia; los pobres

En la historia humana nos encontramos con situaciones de pecado que producen víctimas, como consecuencias de las estructuras injustas y del afán de los poderosos por perpetuar su dominio sobre la humanidad. Tales situaciones de pecado son los símbolos del

⁹³ Es importante notar que aquí tenemos algo que nos indica una modificación en la teología sacramental de Codina, que tiene que ver con la diferencia de escenarios desde el cual hace su teología. Tener en cuenta que el contexto desde donde él se sitúa para hacer estas afirmaciones es América Latina, es decir, que el autor está “situado” en un contexto concreto.

⁹⁴ Cf. *Renacer a la solidaridad*, p. 152.

⁹⁵ *El mundo de los sacramentos*, p. 115.

⁹⁶ *De la modernidad a la solidaridad*, p. 146.

⁹⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 146-147.

anti-reino cuyas víctimas inmediatas son los pobres, los más débiles que, a su vez, son los sacramentos del reino. Es decir, que la situación de injusticia que viven los pobres nos revela la situación de pecado estructural, en flagrante contradicción con el reino. En ese sentido son símbolos del anti-reino. Y nos manifiesta el sentido profundo de la teología de la cruz, de la identificación de Cristo con los pobres y la necesidad de optar por ellos como hizo Dios en Jesús⁹⁸, en ese sentido son símbolos del reino, en tanto que su situación es una denuncia del anti-reino. De ahí que para Codina, ese clamor del pueblo es un clamor por el reino y al mismo tiempo una interpelación a la sociedad entera, y su grito, teológicamente hablando, se convierte en el mayor signo de los tiempos en nuestro mundo de hoy, como lo expresa el Concilio Vaticano II en GS 4; 11; 44⁹⁹.

Aquí lo importante para el autor no está simplemente en demostrar que los pobres son las víctimas inmediatas de las manifestaciones del anti-reino, sino evidenciar que, paradójicamente a todo lo dicho sobre los pobres como víctimas, a la luz de una teología de la cruz y del Crucificado, en ellos se hace presente Cristo. Por otro lado, es la respuesta que se le dé al clamor de los pobres lo que constituye la condición insustituible para quienes entren o no en el reino, como nos lo indica el Evangelio de Mateo (Mt 25, 31-45). A partir de estos presupuestos el autor se atreve a afirmar que es precisamente por esto por lo que los pobres pueden ser llamados, -de forma analógica pero verdaderamente-, sacramentos del reino, puesto que ellos se nos presentan como una profecía viva del reino en cuanto que denuncian el anti-reino con su propia vida y también como una anticipación del juicio escatológico de Dios. Más aún, como anuncio de la misteriosa presencia del Crucificado en ellos¹⁰⁰. Estas afirmaciones Codina las acompaña citando un texto de J. Pixley y C. Boff:

El sacramento del pobre nos comunica al Dios de su voluntad y no al Dios de su auxilio. Dios en él es interpelación y no consuelo, cuestionamiento y no justificación. Efectivamente, frente al pobre, el hombre se ve invitado al amor, al servicio, a la solidaridad y a la justicia. Es un sacramento amargo de recibir. Sin embargo, sigue siendo el único “sacramento” absolutamente necesario para la salvación. Los sacramentos rituales tienen excepciones, y no pocas. Pero la pobreza no tiene ninguna. Y es también el “sacramento” absoluto universal de salvación. El camino de Dios pasa necesariamente para todos sin excepción, por el camino del hombre, del hombre necesitado, sea cual fuere su necesidad: de pan o de palabra¹⁰¹.

⁹⁸ Cf. A fé do povo pobre, p.177; Por uma teologia mais simbólica e popular, pp. 175-176.

⁹⁹ Cf. Ibid.

¹⁰⁰ Cf. Ibid.

¹⁰¹ PIXLEY, J. – BOFF, C. *Opción por los pobres*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986, p. 133, citado por CODINA, Sacramentos, p. 281.

Desde esta perspectiva, para Codina, cuando se afirma que la Iglesia es sacramento de salvación o sacramento del reino, -o como dice el Vaticano II, que la Iglesia es necesaria para la salvación (LG 14)-, se quiere decir, entre otras cosas, que en ella esta sacramentalidad analógica y anónima del pobre se vuelve, no solo visible sino explícita por referencia a Jesús, y viceversa, 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 sacramentalidad¹⁰². 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, estará siendo fiel a su función como sacramento de salvación. Según el autor, 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. Así lo expresa el autor:

Los gestos, a veces heroicos, de muchos no cristianos que luchan y mueren por la liberación de sus pueblos, adquieren a la luz de la fe un sentido muy profundo ya que, sin saberlo, están anticipando la realización del reino de Dios. Y el Espíritu está con ellos¹⁰³.

Ahora bien, este simbolismo de los pobres como sacramentos del reino en la historia, tal y como lo presenta el autor, requiere de los cristianos una nueva forma de ver la vida y la realidad de los pobres, y exige también una educación para la justicia y los grandes valores del reino, de los que la Iglesia es sacramento. Pero esta nueva forma de educar no es cosa de teorías solamente, sino de cercanía y solidaridad con los pobres de este mundo (desempleados, inmigrantes, ancianos, indígenas, es decir, los que lo están pasando mal). Por eso, para Codina, los pobres son nuestro mejor medio de evangelización, ellos nos evangelizan. Aquí el autor cita lo que Pedro Casaldáliga dice de Monseñor Romero: “Los pobres te enseñaron a leer el evangelio”¹⁰⁴. Y también lo que el mismo Casaldáliga dice al respecto:

¹⁰² Cf. Sacramentos, p. 281.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ CASALDÁLIGA, P. *San Romero de América, Pastor y Mártir*, citado por CODINA, *Presupuestos teológicos para una pastoral sacramental hoy*, p. 26.

El Espíritu
ha decidido
administrar
el octavo sacramento:
¡la voz del pueblo!¹⁰⁵.

El hecho de que Codina traiga a cuento estas afirmaciones no es más que su identificación con la teología de estos dos personajes, que han hecho suya la opción de Dios por los pobres y sufridos, de la cual se nos da cuenta en el Antiguo Testamento, y la opción preferencial de Jesús por ellos, según nos es narrado en el Nuevo Testamento. Siguiendo al autor, cualquiera podría preguntarse a qué se debe esta actitud de Dios confirmada en Jesús, y asumida por muchos seguidores suyos a lo largo de la historia, hasta nuestros días. Y nadie mejor que el mismo autor para responder a esta interrogante:

Al llegar a este punto surge la cuestión del porqué de esta predilección divina por los pobres. Y es demasiado fácil y poco profundo afirmar que porque ellos son mejores que los demás. Esta razón nunca es absoluta ni definitiva y sería peligrosa, pues haría depender a Dios de la bondad de los hombres. Dios, en tal caso, sería bueno con los buenos y duro con los malos. Dios, por el contrario, es diferente y rompe nuestros hábitos antropológicos comunes: Dios ama a los pobres con predilección porque él es bueno, porque él es compasivo y misericordioso, porque su ternura no le permite escuchar insensiblemente su clamor. Dios es débil por amor y sus entrañas, como las del padre de la parábola (Lc 15), se conmueve ante el dolor y las lágrimas. Por eso sale en defensa del pobre y le salva de la opresión¹⁰⁶.

Esto indica que esa opción preferencial de Dios por los pobres y marginados no es otra cosa que la revelación encarnatoria e histórica del dogma fundamental de la fe. Es decir, que la salvación es producto de la obra gratuita de Dios y por tanto nuestra justificación no es el resultado de nuestras obras humanas, -por muy justas que estas sean-, sino por nuestra fe en la gracia y la misericordia de Dios, que es quien justifica a los insatisfechos (pobres y pecadores) y se aparta de los que se creen justos (los fariseos y los ricos)¹⁰⁷. Con esto lo que Codina nos está advirtiendo es del peligro de la idealización del pobre por el solo hecho de serlo, pues eso sería tanto como idealizar la pobreza como virtud por medio de la cual se gana la gracia de Dios. Por el contrario, Codina pone el énfasis en que la opción de Dios por los pobres es producto de su decisión libre y amorosa de la cual los pobres son sus privilegiados elegidos.

¹⁰⁵ CASALDÁLIGA, P. *Cantares de la entera libertad*, Managua, 1984, p. 73, citado por CODINA, Sacramentos, p. 282.

¹⁰⁶ *Renacer a la solidaridad*, p. 109.

¹⁰⁷ Cf. Ibid.

2.2 Los sacramentos de la Iglesia; símbolos proféticos del reino

Según el autor, los sacramentos de la Iglesia son aquellos símbolos¹⁰⁸ 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, en continuidad con las acciones salvíficas de Yahvé en el Antiguo Testamento y de Jesús en el Nuevo. Son momentos especialmente densos y transparentes del reino de Dios en la Iglesia. Son por tanto lugares pascuales de paso de la muerte a la vida, de efusión pentecostal, en los que se manifiesta la presencia del reino de Dios como don y tarea, reino que se nos revela en Cristo y del cual la Iglesia es sacramento¹⁰⁹.

Estos sacramentos pertenecen al género festivo y simbólico. En ellos, todo cuanto la antropología y la teología moderna han afirmado sobre la fiesta, encuentra una expresión privilegiada. Es decir, que el cristiano revive su experiencia de la fe, la expresa, le da consistencia, la abre al futuro utópico del reino, que desde la resurrección de Jesús ya ha comenzado. Y por esta misma celebración gratuita y creyente, su vida cristiana se renueva y se integra más plenamente a la Iglesia¹¹⁰. Pero, como bien dice el autor, estas afirmaciones requieren de una mayor explicitación. Esto lo va a hacer desde la perspectiva de los sacramentos como símbolos proféticos del reino que, celebrados en la Iglesia, anuncian el reino, denuncian el anti-reino, transforman y exigen transformación.

2.2.1 *Anuncian*

Los sacramentos, en cuanto símbolos proféticos, anuncian la buena noticia del reino de Dios, sobre todo para aquellos que siempre reciben malas noticias. Según Codina, se trata de un anuncio de vida para quienes tienen su vida amenazada. Es un anuncio de perdón y misericordia del Dios amor. Es un anuncio de esperanza en un futuro más justo, equitativo y fraterno, libre de sufrimientos, en donde ya nadie pase hambre ni sed de justicia. Es un anuncio de comunión para todos, ligado a Jesús y a su palabra, a su vida, muerte y resurrección. En este sentido los sacramentos son memorial de Jesús, el *signum*

¹⁰⁸ Codina define el símbolo como la mejor forma de expresar las experiencias más reales y profundas de la vida, tales como el amor, el deseo de felicidad, la alegría, el dolor, el sentido de comunidad. Cf. El mundo de los sacramentos, p. 17. Por tanto es a partir de esta definición desde donde debe ser entendido su planteamiento.

¹⁰⁹ Cf. Sacramentos, p. 282.

¹¹⁰ Cf. *De la modernidad a la solidaridad*, p. 132.

rememorativum de la tradición tomista (III q. 60 a 3)¹¹¹. Y signos de la solidaridad de Jesús con nosotros, realizada en toda su vida histórica, como expresión encarnada y revelatoria del amor liberador del Padre. Esta solidaridad de Jesús con nosotros es entonces el fundamento último de nuestra solidaridad humana y la que le da sentido definitivo. En ese sentido también puede decirse que los sacramentos son símbolos de la solidaridad humana, concretamente como solidaridad con los hermanos débiles y oprimidos. De esta solidaridad la Iglesia es sacramento y por esto la solidaridad fraterna es la materia de la sacramentalidad eclesial, que sin ella carece de consistencia¹¹²:

Los diversos sacramentos no son más que diferentes tiempos fuertes y concreciones de esta solidaridad que halla en la eucaristía su máxima densidad celebrativa y en la solidaridad con los pobres su máximo test de realismo. Pero esta solidaridad humana no es meramente ética, sino una auténtica experiencia cristológica. En ella, y a través de ella, se accede a un nivel más profundo de solidaridad¹¹³.

Así las cosas, entonces se debe entender que el sacramento es un don de la acción generosa de Dios que llama a realizar esta tarea en la vida. Presupone que el sacramento brota de la vida, pasión, muerte y resurrección de Jesús, que actualiza su gracia en la vida eclesial, pero abre la perspectiva del reino¹¹⁴. Por tanto no pueden entenderse como una simple teoría, sino como una praxis de la Iglesia en memoria de Cristo¹¹⁵.

2.2.2 Denuncian

En cuanto símbolos proféticos los sacramentos 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 pobres¹¹⁶. Por tanto, la celebración de los sacramentos en donde los signos del anti-reino están presentes, no solamente sería ilegítimo sino una farsa legitimadora de las estructuras de injusticia:

No se puede celebrar el sacramento allí donde la solidaridad ha quedado rota y desgarrada por el egoísmo humano, ni se puede convertir el sacramento en un

¹¹¹ Cf. Sacramentos, p. 282.

¹¹² Cf. *De la modernidad a la solidaridad*, p. 133-134.

¹¹³ Ibid., p. 133.

¹¹⁴ Cf. *El mundo de los sacramentos*, p.115.

¹¹⁵ Cf. Ibid., p. 117.

¹¹⁶ Cf. Sacramentos, p. 282.

sucedáneo que sustituya ritualmente la vaciedad de la vida cristiana. No se puede bautizar la explotación, ni celebrar la eucaristía en presencia de los enemigos públicos de la solidaridad. Los sacramentos no son un premio para los buenos, pero tampoco pueden ser una trampa para legitimar la injusticia. El sacramento pide de todos una conversión al reino y al seguimiento concreto de Jesús. Sin un deseo real de solidaridad evangélica, el sacramento se convierte en una burla, en antisacramento, y de simbólico pasa a ser diabólico, signo de insolidaridad¹¹⁷.

En este sentido, insiste el autor, difícilmente una celebración sacramental será liberadora si de alguna forma no parte de la situación del pecado personal y social, ya que, al demostrar lo que es el reino (*signum demonstrativum*), denuncia lo que es contrario al reino. Por esto los sacramentos poseen una fuerte carga crítica. Pues cuestionan el “sistema” dominante, son “memoria subversiva” de Jesús, de la cual habla Jon Sobrino¹¹⁸. El símbolo eucarístico del pan compartido denuncia la acumulación de bienes por unos pocos y el hambre del mundo como contrarios al reino¹¹⁹. Según Codina, si el plan de Dios sobre el mundo es crear la gran familia de los hijos del Padre en Cristo por el Espíritu, el pecado es insolidaridad, ruptura de fraternidad y, por tanto, ruptura de sacramentalidad¹²⁰.

De todo esto que el autor nos dice en este punto una cosa queda clara: el egoísmo humano es real, como reales son los símbolos que lo hacen evidente, y se concreta en todos los hombres y mujeres que padecen en carne propia las consecuencias de la injusticia, producto del egoísmo. Sus víctimas no son otras que los oprimidos y marginados de todos los tiempos, los pobres y débiles, y, por ello, los preferidos de Dios en Jesús. Los pobres, vistos de este modo, se convierten en el símbolo de lo que no debería ser, de acuerdo al proyecto de Dios, el reino. Por tanto, su situación debe ser entendida como la parte opuesta de la sacramentalidad y del reino, puesto que esta situación no es otra cosa que la expresión de la existencia del mal en el mundo, de lo “demoníaco”, -como bien lo dice el autor-, una auténtica disteleología debida no ya a las limitaciones de la naturaleza (enfermedades, accidentes, convulsiones cósmicas) sino a la injusticia humana y la ambición desmedida que esclaviza las conciencias y destruye la vida.

A partir de esto puede entenderse el hecho de que el autor afirme que “los oprimidos son la negación más flagrante de la sacramentalidad humana y un grito que clama por su restauración. Desde esta perspectiva los pobres adquieren un valor escatológico, en

¹¹⁷ *De la modernidad a la solidaridad*, p. 135.

¹¹⁸ SOBRINO, Jon. *Introducción a los sacramentos*. México, 1979, p. 29, citado por CODINA, Sacramentos, p. 283.

¹¹⁹ Cf. Sacramentos, p. 282-283.

¹²⁰ Cf. *De la modernidad a la solidaridad*, p. 156.

cuanto señalan lo que deberá desaparecer en el reino y por tanto son un test del juicio universal y definitivo”¹²¹.

2.2.3 *Transforman y exigen transformación*

Los sacramentos son símbolos proféticos del reino y en cuanto tales anuncian la buena nueva del reino de Dios y denuncian todo lo que se opone a su realización. A partir de ahí el autor va a dar un paso más, que es el mostrar cómo los sacramentos, desde esta perspectiva, transforman y exigen la transformación de la sociedad¹²². Es decir: exigen la transformación de la realidad personal e histórica, de acuerdo con los valores del reino. De este modo los sacramentos se convierten en una señal escatológica de este reino de Dios que ya se hace presente (*signum prognósticum*).

Por tanto, aunque los pobres sean la negación de toda sacramentalidad, tal y como ha sido afirmado anteriormente, la solidaridad con ellos es también sacramental. Es decir, la solidaridad con los oprimidos se convierte en expresión simbólica y visible de ese deseo de realizar el reino, ya ahora, comenzando por el lugar en donde la urgencia es mayor y más evidente. Para el autor, la solidaridad es de este modo el sacramento principal de nuestra comunión con Dios, del mismo modo que el amor de Jesús por los pobres es el sacramento del amor universal a todos los hombres. Así las cosas, -continúa Codina-, como la eucaristía es el sacramento principal dentro de la sacramentalidad eclesial, del mismo modo la sacramentalidad humana tiene en la solidaridad con los oprimidos su principal sacramento¹²³:

Sin esta referencia a la solidaridad con los pobres, como expresión simbólica de toda la sacramentalidad humana, las afirmaciones de la sacramentalidad humana (y de la eclesial) corren el riesgo de ser manipuladas ideológicamente por intereses egoístas. Sólo desde aquí aquellas informaciones adquieren concreción y verificabilidad. Una visión de la naturaleza (materia, bienes y riquezas) que mantenga situaciones de injusticia no puede ser sacramental. Una visión de la comunidad que mantenga estructuralmente sistemas económicos y políticos de insolidaridad, no es sacramental. Una visión de la historia al servicio de unos pocos poderosos, no es sacramental. La solidaridad con los pobres introduce en nuestros esquemas mentales un elemento de discontinuidad y de ruptura, de aparente equivocidad: la kénosis de Jesús, la realidad del pecado, la cruz, la analogía crucis. El pobre, como Jesús crucificado, desprovisto de toda imagen y figura (Is 53), es un signo de contradicción y de esperanza desde que el crucificado es el resucitado, desde que el reino es anunciado como un “derribar del solio a los poderosos y un exaltar a los

¹²¹ Ibid., p. 157.

¹²² Cf. Sacramentos, p. 283.

¹²³ Cf. Ibid.

humildes” (Lc 1, 52). Por esto se puede decir que en el pobre se halla presente Jesús, no como simple objeto de adoración, sino como exigencia de solidaridad¹²⁴.

En este sentido, para el autor, la eficacia de los sacramentos brota de su mismo ser símbolos proféticos. Esto es, la eficacia de la profecía *in actu*, de unos gestos que realizan lo que simbolizan proféticamente. Es la eficacia temida por unos y celebrada por otros, de los gestos proféticos realizados por los profetas y por la persona de Jesús, en los cuales se hace presente la realidad del reino en el ya, ahora. A partir de aquí, Codina afirma que la eficacia de los sacramentos no es solamente eclesial –en tanto que vinculan a la Iglesia-, sino *basileica*, es decir, en orden al reino o *basileia*. En otras palabras, son don y tarea, *opus operatum* y *opus operantis*, y como tales exigen conversión personal y social puesto que tienden a la transformación de la sociedad de acuerdo al proyecto del reino de Dios. Es por esta razón que los sacramentos se deben ir haciendo eficaces en la historia, y su práctica nos debe impulsar al seguimiento de Jesús¹²⁵. Por ello la noción de solidaridad de los cristianos, al ejemplo de Jesús, debe entenderse como el componente básico de la sacramentalidad humana y, por tanto, de los sacramentos del reino. Es a ella a la que habrá de referirse la sacramentalidad eclesial, si quiere ser fiel a su función como sacramento del reino en este mundo¹²⁶.

Esto es lo que explica el que se puedan definir los sacramentos como “celebraciones comunitarias del seguimiento de Jesús en los momentos importantes de la vida de la persona”¹²⁷. De donde se deduce que los sacramentos como celebraciones del seguimiento de Jesús son necesarios para la salvación, pero no podemos olvidar que en el juicio final no se nos juzgará tanto por lo bien o mal, lo poco o mucho que hayamos acudido y celebrado los sacramentos, tanto como por nuestra solidaridad para con los pobres. Pero esto lo explican mejor los mismos sacramentos:

Son, pues, don de Dios y tarea humana; oración de la Iglesia y compromiso; son personales y comunitarios; recuerdan la vida de Cristo y anticipan el reino futuro; son eficaces pero no mágicos; requieren un ministro de la Iglesia, pero exigen también la disposición recta del sujeto que los recibe; parten de la realidad material de este mundo (pan, agua, vino, aceite...) pero esta realidad queda transfigurada por el Espíritu; los principales son los 7 sacramentos, pero ni los siete son de igual dignidad, ni suprimen los sacramentales; son necesarios para la salvación, pero en realidad seremos juzgados por nuestra solidaridad para con los pobres; prolongan los

¹²⁴ *De la modernidad a la solidaridad*, p. 158.

¹²⁵ Cf. Sacramentos, p. 283.

¹²⁶ Cf. *De la modernidad a la solidaridad*, p. 160.

¹²⁷ Sacramentos, p. 283.

gestos de Jesús en su vida para con los pobres y enfermos, pero se orientan al reino; se hallan prefigurados en Israel y en otras religiones no cristianas, pero solo alcanzan su plenitud en Cristo y en la Iglesia; se relacionan con la vida de Jesús, pero solo alcanzan su pleno sentido después de su resurrección y de la venida del Espíritu; son fiesta y compromiso; son algo social, pero no meramente social, sino eclesial. En fin son un misterio tan profundo, que es difícil expresarlo en una definición y con pocas palabras. Hay que vivirlo para comprenderlo. No son una simple teoría, sino una praxis de la Iglesia. Por esto muchos cristianos sencillos los comprenden sin saberlos definir¹²⁸.

Con todos estos presupuestos por delante -en cuanto a las definiciones de los sacramentos - es por lo que Codina afirma que el “test” por excelencia de toda celebración sacramental deberá ser siempre la liberación de los pobres, como reza el texto de Mateo (Mt 25, 31-45). Como bien lo dice él mismo, todo esto expresado en términos de la *sacramentología* clásica, el *sacramentum tantum* es el símbolo profético, la *res et sacramentum* es la dimensión eclesial, primer fruto del sacramento, y la *res tantum* es la realización del reino. Pero todo ello es gracia y don del Espíritu en la Iglesia, ella misma sacramento del reino¹²⁹.

2.3 Celebrados por la Iglesia y en Iglesia

Después de todo lo visto hasta este momento, puede entenderse mejor cuando el autor afirma que el sujeto de los sacramentos es la comunidad, ella misma símbolo del reino de Dios. Por ser símbolo del reino de Dios la Iglesia no solo enseña el evangelio ni solamente exhorta a su cumplimiento, sino que celebra en clima de oración, por medio de símbolos ese misterio del reino, realizado nuclearmente en la muerte y resurrección de Jesús, pero que debe irse realizando en la historia de las personas y los pueblos¹³⁰. Esto indica que Cristo es el autor de los sacramentos en la medida en que lo es de la Iglesia, de la cual los sacramentos son momentos esenciales¹³¹:

La Iglesia, sacramento y germen del reino, ha de procurar ser un símbolo lo más transparente y eficaz posible del reino. Para ello cuenta con el don del Espíritu del Señor que la dinamiza hacia la misión de realizar el reino en el amor, cuyo símbolo mayor es el martirio, testimonio de entrega evangélica. La fuerza simbólica del reino se hace presente en la Iglesia de forma irrevocable. La Iglesia no es la mera prolongación de la sinagoga de Israel. El reino tiene una dimensión pascual que la

¹²⁸ *El mundo de los sacramentos*, p.117.

¹²⁹ Cf. *Sacramentos*, p. 283.

¹³⁰ Cf. *Ibid.*

¹³¹ Cf. *Presupuestos teológicos para una pastoral sacramental hoy*, p. 17.

Iglesia simboliza: la Iglesia hace memoria continua del misterio de la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, en su liturgia y en su praxis cristiana. Sin pascua, la Iglesia sería un símbolo desprovisto de identidad cristiana¹³².

Esto, según Codina, indica que los gestos de la Iglesia no son vacíos, por el hecho de estar ella animada por el mismo Espíritu que actuó por los profetas y guió la obra de Jesús. Es decir, que ella, la Iglesia, permanece asistida y animada por la fuerza del Espíritu, de la misma forma como lo fueron los profetas y Jesús, de cuyo proyecto ella es continuadora. De este modo la Iglesia se convierte en la comunidad de Jesús y del Espíritu, que anuncia el reino, denuncia el anti-reino y lo anticipa simbólicamente en sus sacramentos¹³³. Sobre esta afirmación sigue diciendo el autor que los sacramentos son momentos importantes de la Iglesia, recuperando así la idea de la Iglesia primitiva, según la cual se confesaba a Cristo y la Iglesia como sacramento fundamental del reino de Dios¹³⁴:

La diferencia entre estas afirmaciones eclesiológicas y las típicas de la sacramentología postconciliar estriba en que los sacramentos, en esta perspectiva, no sólo acentúan su vinculación eclesial, sino que orientan hacia el reino e invitan a la Iglesia como comunidad a convertirse al reino de Dios. Así aparece mejor tanto la exigencia de compromiso como la gratuidad: el reino es de Dios, hay que agradecer su cercanía en Cristo, pero todavía no ha llegado a su plenitud, es necesario irlo edificando, aunque sea de forma parcial, pues siempre desborda y trasciende nuestro esfuerzo¹³⁵.

Puede apreciarse aquí la insistencia de Codina en demostrar que la Iglesia ha sido y seguirá siendo una institución frágil, por estar ella constituida desde las limitaciones propias de la condición humana. Sin embargo afirma también que esta Iglesia sigue siendo símbolo del reino universal de Dios¹³⁶ en la historia, al cual está íntimamente ligada y por consiguiente llamada a hacer presente ahí donde los signos del anti-reino están presentes, con la conciencia de que la fuerza del Espíritu acudirá siempre en su asistencia. Esto es lo que le permite también reconocer la necesidad de una conversión personal y comunitaria, para hacer real y visible la presencia sacramental del reino. De ahí la afirmación tajante de Codina de que, “sin esta referencia simbólica, la Iglesia se agota en lo intraeclesial y en una eclesiología cristomonística. Y sin referencia a la Iglesia, el reino corre el riesgo de reducirse a una

¹³² Iglesia, símbolo profético pascual del reinado en la historia, p. 75.

¹³³ Cf. Sacramentos, p. 283.

¹³⁴ Cf. *El mundo de los sacramentos*, p.114.

¹³⁵ Sacramentos, pp. 283-284.

¹³⁶ Cf. Iglesia, símbolo profético pascual del reinado en la historia, p. 68.

ideología, mística o violenta”¹³⁷. En consecuencia, continúa Codina, es importante tener en cuenta, desde esta perspectiva, que un reino sin Iglesia se esfuma y se diluye, carece de sentido en la vida de los cristianos, que corren el riesgo, no solo de desligarse de la Iglesia sino de prescindir de ella. Por otro lado, una Iglesia sin reino corre el riesgo de convertirse en una simple institución religiosa como muchas otras, como una secta que acaba asfixiándose en sus propias dinámicas a causa de la falta de horizontes eclesiológicos¹³⁸. De ahí la necesidad permanente, no solo de conversión, sino de la necesidad de pedir la presencia del Espíritu, para que la ilumine y asista en el cumplimiento de su ser símbolo profético del reino de Dios. Es a partir de esta realidad de la Iglesia desde donde Codina afirma:

La *epiclesis* o invocación al Espíritu, típica de la tradición de la Iglesia, sobre todo en Oriente, adquiere un nuevo sentido: que el Espíritu transforme no sólo los dones simbólicos, ni solamente la comunidad, sino toda la realidad, transfigurándola hacia el reino. El epiclético “venga tu Espíritu” equivale al “venga tu reino”, y en ambos casos es oración escatológica y también cristológica de la Iglesia: es el “ven Señor Jesús” de la Iglesia primitiva (Ap 22, 20). En esta plegaria la Iglesia resume no solo su oración sino el clamor del pueblo por el reino y su liberación. 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)¹³⁹.

Con esto Codina nos está indicando que el reino de Dios no es algo meramente interior, sino integral, profético y parcial hacia los pobres, y por tanto la Iglesia deberá ser esencialmente una Iglesia universal, pero sobre todo Iglesia de los pobres. Una Iglesia que opta por los pobres y que no solo encuentra, sino que tiene en ellos su centro vital y simbólico. Es decir, que la opción por los pobres es una opción simbólica. Desde esta perspectiva, o sea, desde esta opción simbólica, “los diversos carismas y ministerios de la Iglesia participan de la dimensión simbólica del reino en la Iglesia, de su profetismo pascual y esto ha de aparecer en su recíproca colaboración, sin caer en monopolios exclusivos de unos u otros, ni en una mera organización funcional, pues son dones del Espíritu para el bien de la Iglesia y del reino”¹⁴⁰.

¹³⁷ Ibid., p.70.

¹³⁸ Cf. Ibid., p. 69.

¹³⁹ Sacramentos, p. 284.

¹⁴⁰ Iglesia, símbolo profético pascual del reinado en la historia, p. 75. Sobre este mismo punto Codina aclara lo siguiente: “Al decir simbólica no quiere decir que no sea real. Es precisamente una visión no simbólica sino lógica de la Iglesia la que ha llevado a precisar esta opción por los pobres diciendo que es preferencial, no excluyente. Resulta curioso y significativo que sólo en el caso de los pobres se haya querido matizar, cuando no se hace con otras afirmaciones, también simbólicas, de la Iglesia”.

Por otro lado, en tanto celebraciones eclesiales, debe entenderse que no son celebraciones individuales, sino de la comunidad cristiana que constituye el sujeto colectivo de la celebración y, al mismo tiempo, su fruto. Para Codina, el principio teológico de que la Iglesia hace la eucaristía y la eucaristía hace la Iglesia, se puede hacer extensivo a todos los sacramentos, puesto que la acción personal y su peculiaridad histórica se sitúan en el marco comunitario. Es de este modo como puede entenderse que es la Iglesia la que celebra los sacramentos¹⁴¹ y, además, que estos sacramentos, celebrados en la Iglesia, no pueden limitarse simplemente a la edificación de la comunidad eclesial, sino que deben anticipar el reino de Dios, que constituyó el centro de la predicación de Jesús y debe, por lo tanto, ser el constitutivo central de la misión de la Iglesia¹⁴².

Sin embargo, hay un elemento que el autor destaca en cuanto a este asunto y es que la dimensión festiva de estas celebraciones –de los sacramentos– es cada vez más destacada por la praxis de las comunidades eclesiales de base y de los sectores populares de la Iglesia. Es decir, que el pueblo festeja y celebra, con sentido de gratuidad, y es a través de estas celebraciones que el pueblo explicita su fe¹⁴³. Esto nos indica que, en la mentalidad del pueblo sencillo y los sectores populares de la Iglesia, la dimensión festiva ocupa un lugar muy importante en la concepción del reino de Dios. Sobre este punto es significativa la celebración del bautismo, sobre todo en América Latina, contexto desde el cual reflexiona Codina:

En América latina el bautismo es una gran fiesta. Por medio de diversos ritos y festejos, la familia, los padrinos, los amigos se aprestan a celebrar el acontecimiento del bautismo del niño o de la niña. Es una fiesta familiar y popular, en la que la dimensión religiosa juega un papel decisivo. El pueblo sabe, sobre todo intuye, que para el recién nacido es importante la bendición de la Iglesia, el “echarle el agua”. Por lo mismo, cuando una familia ve que su hijo está enfermo y sin esperanza de curación, acude con urgencia al padrecito, a la madrecita, al catequista o a un laico comprometido con la comunidad cristiana, para pedirle el bautismo del niño o de la niña. La dura experiencia del sobrevivir de cada día y de luchar por la vida ayuda a esta aproximación al bautismo como sacramento de la vida¹⁴⁴.

A partir de lo dicho por Codina se entiende que, en América Latina, la dimensión festiva de la celebración de los sacramentos es algo que destaca en los sectores populares de la Iglesia, como una forma de agradecer a Dios por el don de la vida. “Y a través de estas celebraciones explicita su fe, como ya santo Tomás había señalado al tratar de la fe de los sectores menos cultivados, que conocen y viven los misterios de la fe en celebraciones

¹⁴¹ Cf. *De la modernidad a la solidaridad*, p. 133.

¹⁴² Cf. Presupuestos teológicos para una pastoral sacramental hoy, p. 19.

¹⁴³ Cf. Sacramentos, p. 284.

¹⁴⁴ CODINA; IRARRÁZABAL, *Sacramentos de iniciación; Agua y Espíritu de libertad*, p. 43.

litúrgicas que la Iglesia festeja”¹⁴⁵. Con ello Codina quiere indicar que la cultura religiosa del pueblo sencillo no es algo que él viene a descubrir como algo nuevo, pues esta cultura siempre ha estado presente en el pueblo.

Quiere además hacer notar la capacidad de la gente sencilla para celebrar su fe, por medio de los sacramentos de la Iglesia, en los que de una u otra forma experimenta en pequeño las señales de la presencia del reino de Dios en su historia. Es con intención de satisfacer la necesidad de una atención teológica sobre los sacramentos para este pueblo sencillo, por lo que Codina elabora su propuesta de sacramentología. Una teología de los sacramentos que, como ya ha sido visto (Cap 1), sigue el camino de la teología de la liberación y cuyo centro es el reino de Dios. Es lo que veremos en el capítulo siguiente.

¹⁴⁵ Sacramentos, p. 284.

CAPÍTULO III

ESBOZO DE UNA SACRAMENTOLOGÍA LIBERADORA

Llegamos ahora al punto central de lo que Codina propone como una sacramentología liberadora, cuyas bases están fundamentadas en el reino de Dios, centro y culmen de su propuesta. La centralidad del reino y las características que Codina ha extraído para fundamentar su propuesta (cf. Cap. 2), es lo que le permite ahora elaborar el esbozo de lo que él propone como una sacramentología liberadora. Es decir, que nos encontramos con esa “nueva” teología de los sacramentos, que surge de un contexto concreto que le ha exigido a Codina pensarse una sacramentología acorde con las necesidades de la gente y que cumpla, al mismo tiempo, su función con su carácter liberador, de acuerdo con los contenidos del reino de Dios:

La fe nos introduce en una historia concreta, en el misterio de Jesús. Pero, hoy vemos mejor que nunca que esta fe no nos ahorra la toma de posturas, ni el ejercicio de la libertad cristiana. La esencia del «cristianismo» debe ser actualizada continuamente en la existencia cristiana cotidiana y personal¹⁴⁶.

Esta convicción ha hecho posible que Codina se haya dispuesto a elaborar una propuesta de sacramentología, intentando con ello una mayor coherencia entre su compromiso cristiano y su función como teólogo que busca interpretar la Buena Nueva del reino de Dios a partir de la realidad misma en la que se encuentra. La sacramentología que propone Codina, presupone el conocimiento mínimo de la estructura tradicional de los sacramentos. Aquí se prescinde de muchos de los contenidos de cada uno de los sacramentos que, aunque también él los ha desarrollado en algunos de sus trabajos (el mundo de los sacramentos por ejemplo). No son considerados en esta propuesta de sacramentología, para centrarnos en su dimensión liberadora.

1 Los siete sacramentos según la clasificación del autor

Para empezar es importante mencionar que, cualquiera sea el modelo de sacramentología que se haya elaborado, o la que se llegue a elaborar, por muy diferentes que sean en su forma, todas ellas tienen en los siete sacramentos de la Iglesia su máxima

¹⁴⁶ *Teología y experiencia espiritual*, p. 203.

expresión, como lo afirma Codina¹⁴⁷. Pero puede decirse que el tipo de sacramentología que propone Codina difiere de otras muchas, no solo por el hecho de nombrarla “liberadora”, sino que, además, difiere también en el orden en que son clasificados los sacramentos. Codina distingue dos grupos diferentes: en el primer grupo están los sacramentos mayores (bautismo y eucaristía) y en el segundo, los sacramentos restantes (confirmación, penitencia, matrimonio, ministerio del orden sacerdotal y unción de los enfermos).

Esto explica el enunciado en el título de este apartado. Sin embargo, cabe notar que esta clasificación no es única ni original de Víctor Codina, ya que tiene su fundamento en los Padres de la Iglesia y ha sido utilizada por los escolásticos y Trento al explicitar el septenario de los sacramentos. Trento ya había afirmado la existencia de la jerarquía entre los sacramentos y que por tanto no todos pueden ser considerados iguales. De ahí que esta idea, lejos de ser una innovación, simplemente recoge la tradición medieval de los sacramentos principales o mayores¹⁴⁸. Obviamente tiene que ser así, ya que esta es la fe de la Iglesia.

Cabe suponer también que la clasificación que hace Codina no es algo arbitrario, sino que responde a la lógica de su planteamiento acerca de los sacramentos, como los lugares y los momentos en los que la sacramentalidad humana, los sacramentales y los nuevos símbolos proféticos –de los cuales se hablará más adelante– “adquieren su referencia eclesial clara”¹⁴⁹. Por otro lado, esta clasificación tiene también un interés libertador, en tanto que ella le permite fundamentar, a partir de los sacramentos mayores o principales, la referencia al reino de Dios de los siete sacramentos de la Iglesia. Sea como fuere, lo que se puede decir es que la intención del autor no consiste en otra cosa que en mostrar y resaltar la dimensión liberadora de cada uno de los sacramentos. Como bien lo dice él mismo, más que buscar deducciones a priori se trata de mostrar que los sacramentos de la Iglesia tienen una orientación al reino y desvelan sus grandes contenidos: misericordia y vida, justicia y liberación, gratuidad y solidaridad, esperanza y comunidad¹⁵⁰.

La lógica de Codina sería que, así como la teología clásica justifica los sacramentos ligándolos a gestos institucionales del Jesús histórico, y la sacramentalidad moderna los ha considerado como los momentos constitutivos de la Iglesia protosacramento, la teología de la liberación los sitúa en el ámbito del reino, como momentos privilegiados del paso de la muerte a una vida orientada al servicio del reino, en los momentos claves de la

¹⁴⁷ Cf. Sacramentos, p. 286.

¹⁴⁸ Cf. *De la modernidad a la solidaridad*, p. 153. Para una mayor referencia cita a nota a pie de página a Y. CONGAR, La idea de sacramentos mayores o principales. *Concilium* 31, pp. 21-31, 1968.

¹⁴⁹ Sacramentos, p. 286.

¹⁵⁰ Cf. Ibid.

existencia humana. De este modo, los sacramentos se convierten en símbolos proféticos del reino en tanto que ellos están orientados a la liberación de la persona y de la sociedad, de todo aquello que les mantiene en estado de opresión¹⁵¹. Es esto lo que les da sentido y nos permite entender el por qué de la clasificación de los siete sacramentos que nos presenta Codina. No se trata de estructurar una sacramentología completa, tanto como concretar en los siete sacramentos ese horizonte sacramental del reino de Dios, propio de la teología de la liberación¹⁵².

En América Latina, la teología de la liberación nace de una experiencia espiritual de la presencia del Señor en los pobres, en la línea de Mt 25, con la convicción de que los pobres son un lugar teológico privilegiado. De esta experiencia y de la praxis liberadora surge una reflexión original y nueva que alimenta la fe del pueblo y recupera la dimensión profética de la teología en la Iglesia¹⁵³.

Es por ello que, a modo de ensayo, y respetando la jerarquía tradicional de los sacramentos: sacramentos principales (bautismo y eucaristía) y sacramentos secundarios (los restantes), Codina intentará, en su planteamiento, hacer evidentes los aspectos liberadores de cada uno de ellos¹⁵⁴. En ese sentido, cabe notar que el hecho de que Codina haya decidido seguir en su planteamiento un esquema ya existente es un indicador de que para él, si es importante la clasificación que hace de los sacramentos para presentar su sacramentología, lo es más el enfoque que le dará a cada uno de ellos. Es decir, que la atención no debe ponerse en la forma (clasificación), sino en el fondo (los contenidos teológicos) y todo lo que estos simbolizan de cara al proyecto salvífico del Padre para la humanidad toda, que no es otra cosa que el reino de Dios. Y al fijarnos en el fondo es importante tener en cuenta el acontecimiento que se valoriza en los sacramentos: “el momento de afirmación de vida (el *kairós*) y la memoria del Señor a él relacionada y de la cual recibe su fundamento y valor”¹⁵⁵.

Es a partir de estos presupuestos desde donde se puede comprender en profundidad cómo Codina rescata la dimensión liberadora de cada uno de los sacramentos y su función en la vida de cada cristiano que los recibe.

¹⁵¹ Cf. Ibid.

¹⁵² Cf. Ibid., p. 287.

¹⁵³ “*No extingáis el Espíritu*” (1 Ts 5, 19), p. 25.

¹⁵⁴ Cf. Sacramentos, p. 286.

¹⁵⁵ TABORDA, Francisco. *Sacramentos, praxis e festa*; para uma teologia latino-americana dos sacramentos. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 125.

1.1 Sacramentos mayores

Sacramentos mayores, son el bautismo y la eucaristía. Según Codina, la consideración de estos dos sacramentos como mayores o principales, se debe a que, en torno a estos dos sacramentos, y en concreto en torno a la eucaristía, giran todos los restantes sacramentos¹⁵⁶. Formulado de otra forma, que el bautismo y la eucaristía son las bases sobre las cuales se fundamentan los siete sacramentos de la Iglesia¹⁵⁷. Por lo tanto, es a partir de este principio orientador, desde donde se puede comprender el por qué de considerar el bautismo y la eucaristía como los sacramentos principales o mayores por parte de Codina. Se comprende también que, en los niveles de dignidad estos dos tienen un mayor reconocimiento y por ello son considerados de mayor importancia.

Pero para Codina, sin separarse y mucho menos desvalorar este principio, lo importante en este planteamiento es la función que el bautismo y la eucaristía desempeñan como símbolos del proyecto de liberación acontecido en Jesús, de quien se originan los sacramentos y cuya presencia salvadora y liberadora es prolongada por la Iglesia entre los hombres, como lo afirma también J.M. Castillo¹⁵⁸. Esto es lo que, en esencia, quiere mostrar Codina en su esbozo de una sacramentología liberadora, partiendo de la concepción de los sacramentos principales o mayores: el bautismo y la eucaristía.

1.1.1 *Bautismo*

Este sacramento, el primero que reciben todos los cristianos en la Iglesia, es, según Codina, el más popular y extendido incluso entre los más pobres, para quienes la dura realidad, es decir, la experiencia del sobrevivir de cada día y de luchar por la vida, les ayuda a aproximarse al sacramento del bautismo como el sacramento de la vida¹⁵⁹. Por eso es celebrado como un gran acontecimiento.

Sin embargo, es posible que, tanto en la celebración del bautismo como en el bautismo de urgencia se entremezclen motivaciones que en el mayor de los casos poco o nada tienen que ver con el verdadero sentido del sacramento del bautismo. Ya que las motivaciones

¹⁵⁶ Cf. *De la modernidad a la solidaridad*, p. 153.

¹⁵⁷ Cf. *Renacer a la solidaridad*, p. 140.

¹⁵⁸ Cf. CASTILLO, *Símbolos de libertad*; Teología de los sacramentos. 3.ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981, p. 444.

¹⁵⁹ CODINA, IRARRÁZAVAL, *Sacramentos de iniciación; Agua y Espíritu de libertad*, p. 43.

pueden ser sociales, tradicionales, de prestigio, deseo de compadrazgo, o en último término, movidos por miedo al castigo en caso de que llegue a darse que el niño o la niña muera sin haber recibido el bautismo. Motivaciones de este tipo manifiesta un alto grado de superstición, cuando no una concepción utilitarista del sacramento. Pero en el fondo está también presente la percepción de que la vida es don de Dios y por tanto debe ser acogida, defendida y protegida, para lo cual la Iglesia se les presenta como el mejor lugar al que acudir para ello¹⁶⁰.

Por otro lado está también el hecho de la concepción que del bautismo tiene el pueblo sencillo, que conoce casi exclusivamente su dimensión individual (borrar el pecado original que impide salvarse)¹⁶¹. Eso explica el miedo de la gente sencilla de que sus hijos lleguen a morir sin antes haber recibido el bautismo. Muy poco se ha explotado su carácter simbólico “ser arrancado de la comunidad del pecado y ser introducido a la comunidad de Jesús, que es la Iglesia, para poder vivir como Jesús (1Cor 12, 27-31), ser acogido por Dios como hijo y poder llamarlo de Padre (Rm 8, 15-17) y recibir el don del Espíritu para poder trabajar en la construcción de un mundo nuevo, donde haya más justicia, más fraternidad y más solidaridad (Gal 5, 16-26; Mc 2, 23-28)”¹⁶². En este sentido dice Codina:

Todos nacemos en un mundo marcado por el pecado, respiramos un ambiente contaminado por el pecado. El pecado original es este pecado del mundo (Jn 1, 29) que nos rodea e influye negativamente en nosotros. Es la injusticia, la corrupción, el narcotráfico, la mentira, el machismo, el consumismo, el egoísmo, etc. El bautismo no nos separa de este mundo, pero sí nos introduce en un mundo de gracia, en la Iglesia, donde la fuerza de Cristo vence al mal y al pecado del mundo. Como algunos niños que nacen débiles o incluso enfermos se curan con la leche materna, de modo semejante, los niños por el bautismo, en la Iglesia, reciben la fuerza para luchar contra el pecado del mundo y vivir como Jesús¹⁶³.

Pese a esta concepción tan positiva de los efectos del bautismo en la vida de los niños, para Codina, la generalización del bautismo de niños y la reducción del significado simbólico del agua al lavado del cuerpo, contribuyeron a una parcialización, no falsa, pero si empobrecedora del sacramento del bautismo, al limitarlo casi exclusivamente al lavado del pecado original. Según Codina, por un lado, “el catecumenado”, una práctica importante en la Iglesia de los primeros siglos para el bautismo de adultos, desapareció con la generalización

¹⁶⁰ Cf. Ibid.

¹⁶¹ Cf. Sacramentos, p. 287.

¹⁶² *El mundo de los sacramentos*, p. 52.

¹⁶³ Ibid., p. 56.

del bautismo de niños en el siglo IV, cuando la Iglesia pasó a ser la religión oficial del Imperio:

En los primeros siglos de la Iglesia, ser bautizado significaba un riesgo: el ser marginado de la sociedad judía y pagana, y ser perseguido. Durante tres siglos la Iglesia vivió en un clima de persecución y martirio.

Pronto la Iglesia organizó el catecumenado para los que se bautizaban de adultos. Eran tres años de intensa preparación, con introducción a la Biblia, iniciación a la vida cristiana y preparación inmediata al bautismo, que se celebraba solemnemente en la Vigilia pascual, junto con la confirmación y la eucaristía.

A partir del siglo IV, al pasar la Iglesia a ser la religión oficial del Imperio, hubo muchas conversiones en masa y el bautismo de niños se generalizó, aunque durante algún tiempo muchos todavía se bautizaban de adultos. De este modo al aumentar los bautismos de niños y disminuir los de adultos, el catecumenado fue desapareciendo¹⁶⁴.

Por otro lado, la reducción casi exclusiva del significado simbólico del agua al lavado, no solo contribuyó a la parcialización del sacramento del bautismo, reduciéndolo a su dimensión individual, sino que, además, ha afectado también todo lo que tiene que ver con su función desde su dimensión social. Es a lo que se refiere Codina cuando afirma:

La pérdida progresiva del sentido simbólico, de lo que tanto se ha escrito últimamente, afecta también al bautismo. Pero en el mejor de los casos, cuando todavía se habla del simbolismo del agua bautismal, este parece haber quedado reducido a su sentido purificadorio: el agua lava y limpia. Si a esto se añade que la simbología del pecado como mancha es la más extendida en muchos sectores, se verá lógicamente el bautismo como el sacramento que lava la mancha del pecado original. Esta depauperación del simbolismo bautismal, limitado a su aspecto detergente, tampoco ha ayudado a dar al bautismo un aspecto público y social: la limpieza y el lavado es una acción doméstica y privada¹⁶⁵.

De ahí que para él sea de vital importancia el que, entre los elementos que se tienen que recuperar urgentemente, se encuentre prioritariamente la dimensión social del bautismo, ya que, la pérdida de esta dimensión está íntimamente ligada a la situación depauperada de este sacramento. Una situación que es a la vez consecuencia y causa de ella misma¹⁶⁶. Es a partir de estas interpretaciones desde donde se puede entender el que Codina diga que la consideración del bautismo casi exclusivamente desde su dimensión individual, pese a que no deja de ser cierta, sí que es empobrecedora¹⁶⁷ de lo que el sacramento del bautismo es y simboliza realmente.

¹⁶⁴ Ibid., pp.53- 54.

¹⁶⁵ Dimensión social del bautismo, pp. 100-101.

¹⁶⁶ Cf. Ibid., p. 101.

¹⁶⁷ Cf. *Sacramentos*, p. 287.

En sentido positivo, en el último siglo se han dado pasos en el Magisterio de la Iglesia, con miras a enfrentar el problema al que Codina hace referencia. Entre los pasos que se han dado menciona el hecho de que la sacramentología del Vaticano II haya redescubierto la dimensión eclesial del bautismo, lo cual está plasmado en la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* 9-10. Por otro lado, la sacramentología moderna se ha preocupado por hacer de la incorporación a la Iglesia, no solo un efecto del bautismo, sino el primer efecto bautismal del que se derivan los restantes efectos. La teología de la liberación por su parte considera el bautismo, ya no solo como la incorporación a la Iglesia, sino como orientación e iniciación escatológica al reino de Dios, del que la Iglesia es sacramento¹⁶⁸. En este sentido, aclara Codina que la concepción del sacramento del bautismo de la teología de la liberación no es algo que haya sido inventado por ella, sino que surge de la reflexión de los relatos bíblicos:

Los mismos relatos bíblicos refuerzan esta perspectiva. El bautismo de Juan, rito profético y popular especialmente para sectores marginales del judaísmo y de la sociedad, se orienta al escatológico reino de Dios que ya llega (Mt 3, 2) y para el cual hay que prepararse con una radical conversión (Lc 3, 1-20). El bautismo de Jesús por Juan implica el comienzo de sus actividades evangelizadoras que se orientan al reino (Mc 1, 15). Pero este bautismo de Jesús en el Jordán hallará su realización existencial en su muerte (Lc 12, 50; Mc 10, 38-39), en su descenso a los infiernos (Mt 12, 40; Lc 11, 30), de donde resucitará venciendo a la muerte y al pecado (Ap 1, 18)¹⁶⁹.

Es a partir de la interpretación de estos textos bíblicos desde donde la teología de la liberación, según Codina, ha llegado a darle al sacramento del bautismo la orientación escatológica al reino de Dios, valiéndose para ello de su dimensión simbólica, para expresarlo de tal manera que su comprensión sea más accesible a los fieles cristianos. Según el testimonio de Pablo en Rm 6, la inmersión y emersión del agua simboliza nuestra participación en el misterio de la muerte y resurrección de Cristo, es decir, nos vinculamos a su muerte, gracias al Espíritu del Resucitado presente en la Iglesia. Por el bautismo morimos al pecado, lo cual no solo supone, sino que exige una conversión personal y una actitud decidida a luchar contra el pecado del mundo. Pecado que se cristaliza en estructuras de pecado. Por el bautismo somos introducidos en la Iglesia, que es comunidad de vida, libertad y fraternidad¹⁷⁰:

¹⁶⁸ Cf. Ibid.

¹⁶⁹ Ibid.

¹⁷⁰ Cf. CODINA, IRARRÁZAVAL. *Sacramentos de iniciación; Agua y Espíritu de libertad*, p. 115.

El simbolismo del agua significa pasar de la muerte a la vida, el pasar de una vida marcada por el pecado (personal, histórico y social) a una vida que comience a anticipar el reino. Por esto los primeros bautismos de la comunidad de Jerusalén en Pentecostés no sólo agregan a la Iglesia (Hech 2, 41), sino que conducen a una vida fraterna y solidaria (Hech 2, 42-47) que anticipa la utopía del reino. La misma historia primitiva de este sacramento supone una gran seriedad en la conversión personal y en la orientación hacia los valores del reino encarnados en Jesús. El catecumenado, con sus exigencias, no sólo de formación bíblica sino de conversión (renuncias, exorcismos, apotaxis), expresa que el bautismo exige una clara orientación al reino. La gracia bautismal es el don del Espíritu que remite los pecados y da fuerza para seguir en la vida el camino del reino, iniciado por Jesús. El mismo Espíritu que envió a Jesús a anunciar la buena nueva a los pobres y la liberación a los cautivos (Lc 4, 16-21) es el que impulsa al cristiano a hacer presente el reino de Dios en la historia y luchar contra las estructuras del pecado. Es posible que esta orientación escatológica hacia el reino se haya perdido con los años, desembocando en un excesivo eclesiocentrismo¹⁷¹.

Desde esta perspectiva, para Codina, en América Latina, el sacramento del bautismo deberá manifestarse en la lucha contra las estructuras injustas y en una respuesta evangélica al gran signo de los tiempos, que es el ansia de liberación de nuestros pueblos. Por lo tanto debemos desentrañar al máximo la implicación histórica del pecado y de la gracia de Dios. Esto significa que, en un continente estigmatizado por los signos de muerte y que anhela una vida nueva, el bautismo exigirá una postura a favor del Dios de la vida y en contra de los ídolos que asesinan y causan la muerte al pueblo¹⁷², sobre todo a los más débiles. Según Codina, un bautismo fuera de esta perspectiva no solo sería vano, sino que además sería una injuria a la cruz de Cristo, que se intentaría liquidar, bautizando como cristianas situaciones personales y estructuras irreconciliables con la vida y muerte del Señor. Pero reconoce también que este no será un camino fácil, ya que siempre será conflictivo, y puede llevar incluso a la muerte, pero en este caminar tenemos la certeza de no estar solos, ya que en él nos precede el Resucitado y nos acompaña el Espíritu. De esa actitud poseemos una larga lista de testigos de la fe que han dado su vida para que el pueblo tenga vida¹⁷³.

En este sentido, dice Codina que hay que denunciar como un escándalo, contrario a los planes de Dios, el hecho de que en América Latina, un continente cuyas mayorías se profesan cristianos por el hecho de haber recibido el bautismo, tenga una minoría que vive y disfruta de la opulencia, mientras las grandes mayorías viven en condiciones inhumanas (Puebla 28). De ahí la necesidad de una evangelización integral a todo el pueblo sobre el sentido del bautismo cristiano, partiendo de su misma realidad simbólica. También hay que evitar que el bautismo se convierta en un signo de mantenimiento de la injusticia y la

¹⁷¹ Sacramentos. p. 288.

¹⁷² Cf. CODINA, IRARRÁZAVAL. *Sacramentos de iniciación; Agua y Espíritu de libertad*, p. 115.

¹⁷³ Cf. Ibid., p. 116.

opresión, puesto que ello significaría una auténtica perversión del simbolismo bautismal¹⁷⁴. Por ello dice Codina:

La pastoral de América latina no se centra en la cuestión del bautismo de los niños, sino en la lucha contra las estructuras de pecado: el problema es, en todo caso, el bautismo de los ricos..... Por otra parte, dada la alta tasa de mortalidad infantil existente, sería inconsciencia promover el retraso bautismal. Los numerosos ritos populares en torno al nacimiento y bautismo, pueden ser reinterpretados como formas sacramentales que, en conexión con el bautismo, orientan al reino, a la vida y a la solidaridad. La pastoral del bautismo deberá traducir históricamente los conceptos genéricos de pecado y gracia, muerte y vida y alentar a la búsqueda de alternativas utópicas a las estructuras dominantes de pecado. Todo ello se hace en la Iglesia y con la Iglesia, pero abiertos al reino y a la liberación¹⁷⁵.

A partir de todo lo expuesto se puede entender que Codina diga que ser bautizado significa recibir el don del Espíritu para poder trabajar en la construcción de un mundo nuevo, en el que haya más justicia, más fraternidad y más solidaridad¹⁷⁶. Es a esto a lo que él se refiere cuando dice que la teología de la liberación considera el bautismo como orientación e iniciación escatológica al reino de Dios, del que la Iglesia es sacramento¹⁷⁷.

1.1.2 Eucaristía

Este sacramento, el más importante de Iglesia, es el centro y cumbre de la vida cristiana, al que todos los demás sacramentos son orientados¹⁷⁸. Quiere decir que la eucaristía es el misterio central de la Iglesia. Y es así, porque en ella se celebra y se realiza el gran misterio de la *metabolé*, o conversión de los elementos cósmicos en elementos trascendentes, lo cual significa que ya no son elementos de este mundo, sino que se convierten en elementos escatológicos del reino de Dios: el Cuerpo y la Sangre de Cristo¹⁷⁹.

Haciendo un poco de historia, en los inicios de la Iglesia, lo que hoy conocemos como eucaristía era llamado “fracción del pan”, manteniendo así su conexión con el simbolismo del compartir. Fue algún tiempo después cuando se le vino a llamar eucaristía, cuyo significado es acción de gracias, a lo cual, tiempo después se le llamó misa, que puede decirse es el nombre que más se ha popularizado, pese a que es menos expresivo que los otros

¹⁷⁴ Cf. Ibid., p. 96.

¹⁷⁵ Sacramentos. p. 287; cf. «¿Es lícito bautizar a los ricos?»; Id. «Dimensión social del bautismo», pp. 93-133.

¹⁷⁶ Cf. *El mundo de los sacramentos*, p. 52.

¹⁷⁷ Cf. Sacramentos. p. 287.

¹⁷⁸ Cf. *El mundo de los sacramentos*, p. 98.

¹⁷⁹ Cf. *Los caminos del Oriente cristiano; iniciación a la teología oriental*, p. 113.

dos¹⁸⁰. Este sacramento ha sido estudiado desde la Reforma con una perspectiva apologética antiprotestante. Prueba de ello es que “los tratados clásicos sobre la eucaristía han sido elaborados desde la presencia real, el sacrificio y la comunión sacramental”¹⁸¹. Aun así:

La fe de la Iglesia ha visto siempre en la eucaristía, más allá de las diversas explicaciones teológicas que haya dado sobre ella, el sacramento de la comunión con Jesús y con la comunidad, el memorial de la cruz y de la Resurrección, un anticipo del Reino de Dios, cuando Dios sea todo en todas las cosas¹⁸².

Esto es recogido por el Vaticano II, dándole a la eucaristía una orientación más comunitaria (SC 10; PO 6), redescubriendo la eclesialidad de la eucaristía, propia del primer milenio, que se resume en el aforismo “la eucaristía hace la Iglesia, la Iglesia hace la eucaristía (H de Lubac)”¹⁸³. Es decir:

La teología de la eucaristía, que desde Trento se había concentrado casi exclusivamente en las cuestiones de la presencia real y el sacrificio, ha conocido en los últimos cincuenta años una profunda renovación, sobre todo gracias a la *Sacrosanctum Concilium*, que ha posibilitado un mejor conocimiento de la eucaristía y una serie de reformas pastorales para dar mayor participación a los fieles¹⁸⁴.

Y añade en otro lugar:

El concilio Vaticano II, haciendo suyos todos los esfuerzos e inquietudes que desde hacía tiempo habían surgido en la Iglesia en torno a la eucaristía, vuelve a situar la eucaristía en el centro de la Iglesia, incita a la participación comunitaria y personal en la eucaristía, y vuelve a la escritura y a la tradición más primitiva, para recuperar todo el sentido pleno de este sacramento. Comienzan las reformas litúrgicas: se introduce la lengua del pueblo, se urge la homilía para anunciar al pueblo el sentido del evangelio y de la misma eucaristía, se permite en algunas ocasiones la comunión bajo la forma de pan y de vino, se introducen nuevas oraciones eucarísticas, se promueven catequesis sobre la eucaristía y los demás sacramentos, se exhorta a la comunión¹⁸⁵.

Por su parte, dice Codina, la teología de la liberación, lejos de negar esta adquisición, profundiza en ella, al extremo de llegar a reconocer que el símbolo eucarístico primigenio es el compartir fraterno de una comida y bebida¹⁸⁶, es decir: la eucaristía debe traducirse en una vida cristiana de comunión y justicia. Según Codina, no se puede compartir

¹⁸⁰ Cf. *El mundo de los sacramentos*, p. 100.

¹⁸¹ *Sacramentos*, p. 288.

¹⁸² *El mundo de los sacramentos*, p. 100.

¹⁸³ *Sacramentos*, p. 288.

¹⁸⁴ *Nuevos enfoques teológicos sobre la eucaristía*, p. 251.

¹⁸⁵ *El mundo de los sacramentos*, p. 101.

¹⁸⁶ Cf. *Sacramentos*, p. 288.

la eucaristía y no compartir luego en la vida, el pan y los bienes¹⁸⁷. Esto es así porque la teología de la liberación, según él, intenta unir la fe y la vida, la doctrina y la práctica cristiana, el credo y la justicia, intentando con ello también superar el divorcio que durante siglos ha existido entre la reflexión teológica para unos pocos y la fe del pueblo¹⁸⁸. En otras palabras, para Codina, el teólogo de la liberación intenta, a la luz de la Palabra de Dios, responder a las preguntas y preocupaciones del pueblo, a sus aspiraciones de liberación¹⁸⁹, adoptando con ello la misma actitud de Jesús, con la certeza de estar siendo fiel a su Palabra y a su proyecto, el reino de Dios.

Por otro lado, la profundización de la teología de la liberación en el camino que ya el Vaticano II había abierto, no es otra cosa que dar continuidad a la tradición más antigua que encuentra en la Biblia su fundamento. En la Biblia, la imagen del banquete es la que mejor expresa la utopía del reino, como se puede comprobar con toda claridad en los evangelios, en donde las comidas y banquetes simbolizan el reino de Dios, tanto en las parábolas (Mt 8, 11-22), como en los milagros (Mc 6, 34-44; 8, 1-10), y en las acciones simbólicas de Jesús al comer con pecadores y marginados (Mc 2, 16; Lc 15, 2; Mt 11, 19)¹⁹⁰. Esto se hace evidente si se pone atención cuando en los evangelios se dice que Jesús:

Comió con pecadores y pobres, para simbolizar que ellos eran los primeros invitados al banquete del Reino. Comía con publicanos y pecadores. Alimentó a las multitudes hambrientas, multiplicando el pan, que se compartió entre todos, para simbolizar que el Reino era abundancia y precisamente para aquellos que ahora pasan hambre (Mc 6, 34). No es casual que el evangelista Juan sitúe el anuncio de la eucaristía después de una multiplicación de panes (Jn 6)¹⁹¹.

Para Codina las comidas del Resucitado simbolizan también la novedad del reino de vida, que se ve inaugurado por la resurrección. Ellas tienen su centro en la última cena, en la que Jesús, en un ambiente de despedida y de clara referencia a la mesa del reino de Dios (Mt 26, 29; Mc 14, 25; Lc 22, 15-18; 1 Cor 11, 26), nos dejó su cuerpo y su sangre, símbolos del alimento del reino¹⁹². Se entiende que a esta cena se le llame última, porque después de ella Jesús camina hacia la pasión y la cruz¹⁹³:

¹⁸⁷ Cf. *El mundo de los sacramentos*, p. 102.

¹⁸⁸ Cf. *¿Qué es la teología de la liberación?* p.8.

¹⁸⁹ Cf. *Ibid.*, p. 9.

¹⁹⁰ Cf. *Sacramentos*. p. 288.

¹⁹¹ *El mundo de los sacramentos*, p. 99.

¹⁹² Cf. *Sacramentos*. pp. 288-289.

¹⁹³ Cf. *El mundo de los sacramentos*, p. 99.

Pero lo más notable fue que dijo que el pan era su cuerpo y el vino su sangre. Jesús se hace presente en el pan y en el vino, que simbolizan lo que ha sido su vida: una vida compartida con los hombres por amor, una vida entregada a los suyos en sacrificio, para la remisión de los pecados. El Pan y Vino compartidos simbolizan y por ello hacen presente la vida del Señor, alimento para los suyos, banquete sacrificial de la Iglesia y anuncio del banquete del Reino. Jesús es el verdadero Cordero Pascual, la Pascua antigua desaparece ante la nueva de la muerte y resurrección de Jesús, para liberar de todas las esclavitudes a la humanidad¹⁹⁴.

Por ello, dice Codina, que la eucaristía no puede olvidar el contexto pascual de la cena del Señor. La cena de la pascua judía es la fiesta de la liberación de Egipto; la cena de la pascua de Jesús, quien fue asesinado a causa de su predicación sobre la llegada del reino de Dios y por denunciar todo aquello que se oponía a su realización, al anti-reino, es la fiesta de la liberación de toda esclavitud. Por otra parte, según Codina, es importante tener en cuenta algo de vital importancia y es que, en la celebración de la eucaristía, no solo comulgamos con Jesús, sino con su proyecto del reino. Por tanto, el don del Resucitado debe convertirse en semilla de una nueva tierra y nuevos cielos, no solo litúrgica sino históricamente (GS 38-39). Es decir, que en la eucaristía no solo se edifica la Iglesia, sino que se anticipa el banquete del reino. Esto indica que la eucaristía es algo inseparable del amor al prójimo y el servicio fraterno, lo cual está testificado en el evangelio de Juan, en donde se nos narra el lavatorio de los pies por parte de Jesús a sus discípulos durante la última cena, como un gesto simbólico (Jn 13)¹⁹⁵:

Esta cena estuvo cargada de simbolismos y de anuncios proféticos. Cuando no bastan las palabras para expresar la profundidad de los sentimientos y de la situación histórica, hay que acudir a los símbolos. Jesús lavó los pies a sus discípulos, para simbolizar que su propia vida había sido un servicio humilde y que los discípulos también debían lavarse fraternalmente unos a otros (Jn 13)¹⁹⁶.

Por esa razón, insiste Codina, “una eucaristía sin compartir real, como sucedió en Corinto, «no es la Cena del Señor»” (1 Cor 11, 21)¹⁹⁷. Y es así porque la verdadera eucaristía exige de quienes la celebran, una actitud de servicio, de amor, de solidaridad. Es decir, que supone una actitud de conversión al evangelio que debe concretarse y evidenciarse en la vida, haciendo presente los valores del reino. Por tanto, en un mundo lleno de cristianos, la eucaristía debería ser un medio de generar e introducir en la sociedad los valores del reino: la solidaridad, el compartir, la justicia, la sana “*socialización*” de los bienes como pide la

¹⁹⁴ Ibid.

¹⁹⁵ Cf. Sacramentos. pp. 289.

¹⁹⁶ *El mundo de los sacramentos*, p. 99.

¹⁹⁷ Sacramentos. p. 289.

enseñanza de la Iglesia. De este modo la eucaristía ayudaría a transfigurar la realidad y a anticipar el Reino, la Nueva Creación, la Nueva Tierra y los Nuevos Cielos¹⁹⁸, como sucedía en la Iglesia de los primeros siglos:

La tradición patrística corrobora esta dimensión no solo eclesial sino social de la eucaristía: las ofrendas de los fieles para los pobres, la presencia de los esclavos. Y la exhortación a la manumisión; la predicación de los Padres sobre la justicia y la defensa de los pobres, la ex-comunión litúrgica de los pecadores públicos (por ejemplo, las matanzas del emperador Teodosio), que debían reconciliarse con la Iglesia para poder ser readmitidos a la comunión eucarística¹⁹⁹.

Es a partir de estos presupuestos desde donde se puede entender que Codina diga que la eucaristía no es simplemente la celebración de las pequeñas victorias históricas, sino que es prenda de la liberación final y plena del reino de Dios, por lo cual, además de ser memorial subversivo (J. B. Metz), es fuente de esperanza y comienzo de la transfiguración de nuestro mundo²⁰⁰. Por ello para Codina:

Sólo si se consigue situar la eucaristía en el contexto bíblico del Reino y de la plena y total solidaridad podrá ser dicha eucaristía no ya más inteligible para los hombres de nuestro tiempo, sino, sobre todo, más fiel a su sentido tradicional. El símbolo de la eucaristía no es en último término el pan y el vino, sino la acción de compartir todos el mismo pan y el mismo vino en un banquete fraternal. Banquete que simboliza el Reino mesiánico y escatológico que se inaugura con su muerte y resurrección y que la Iglesia celebra y actualiza bajo la fuerza del Espíritu del Resucitado. No es que la eucaristía sea premio para los justos, sino una anticipación sacramental y litúrgica de aquella comunión plena con Dios y con los hombres que llamamos el «banquete del Reino». Sentarse juntos a la mesa constituye el símbolo humano menos imperfecto para expresar la comunión²⁰¹.

Con todo esto de fondo puede entenderse mejor cuando Codina afirma que en la celebración de la eucaristía, el pan y el vino se transforman en pan y vino del reino, como inicio de la utopía final y además, que en ella se hace presente Jesús, mediador escatológico del reino, con su fuerza transformadora. En este sentido, la *epiclesis* no se limita solamente a la transformación de los dones ni de la comunidad, sino que incluye la transformación de toda la historia de la humanidad en el cuerpo del Señor²⁰².

¹⁹⁸ Cf. *El mundo de los sacramentos*, p. 99.

¹⁹⁹ Sacramentos, p. 289. En este punto Codina cita a J. M. Castillo. «Donde no hay justicia no hay eucaristía». *Fe y Justicia*, Salamanca, 1981, p. 135-171.

²⁰⁰ Cf. Sacramentos, p. 289.

²⁰¹ *Renacer a la solidaridad*, p. 151.

²⁰² Cf. Sacramentos. p. 289.

Al celebrar la «fracción del pan» después de la Resurrección, como memorial de Jesús, la Iglesia actualiza el misterio pascual y anuncia sacramentalmente lo que ha de ser el Reino. Y al hacerlo, la Iglesia se va edificando como comunidad de Jesús, el cual continúa presente en ella por la fuerza del Espíritu. Pero esta presencia de Jesús en la eucaristía no se puede desligar de su marco comunitario eclesial ni de su orientación escatológica de ir convocando a los hombres al banquete mesiánico del Reino. Porque Dios es un misterio de solidaridad y comunión, porque Jesús es el hombre solidario hasta el final y porque el Espíritu es Espíritu de comunión y participación, por todo ello en la eucaristía símbolo máximo de la solidaridad eclesial, se da la plenitud de presencia sacramental de Jesús en el mundo. Pero el «test» de esta sacramentalidad será siempre la solidaridad humana, ya que en ella se anticipa realmente lo que ha de ser el Reino futuro. Por eso la eucaristía está siempre referida a la fraternidad eclesial humana, a los pobres del juicio escatológico (Mt 25)²⁰³.

Por esta razón, dice Codina, que “El pan amasado con la sangre de los pobres no se puede consagrar a Dios”²⁰⁴. Y fue por esta misma razón por la que tampoco Bartolomé de Las Casas se atrevió a celebrar la eucaristía en tanto tuviera esclavos a su servicio, porque el sermón de Montesinos sobre el capítulo 34 del Eclesiástico le abrió los ojos, llevándolo a cambiar de vida y convertirse en el gran defensor de los indios²⁰⁵. Es por ello que también la teología de la liberación ha reflexionado sobre la eucaristía de los primeros misioneros y obispos de América Latina, y ha reflexionado sobre las eucaristías de las comunidades eclesiales de base y sobre las eucaristías de Monseñor Romero, claro ejemplo de esa fidelidad al evangelio y al proyecto de Jesús, el reino de Dios. De nuevo la *lex orandi* ilumina la *lex credendi*²⁰⁶.

Un ejemplo de esta actitud lo tenemos en las eucaristías de Monseñor Romero y en su última eucaristía martirial: eran eucaristías proféticas, que denunciaban crímenes que se cometieron contra el pueblo y anunciaban el plan de Dios, el Reino, que es fraternidad, solidaridad, que los bienes de la creación se compartan entre todos, que los pobres sean los primeros invitados al banquete del Reino. También son un modelo las eucaristías fraternas y solidarias las que se tienen en los encuentros de comunidades eclesiales de base, donde la fiesta, el compromiso, la oración, los cantos, los símbolos, las denuncias y la esperanza en un futuro mejor, expresan bien el sentido profundo de la eucaristía para América Latina hoy y su profunda conexión con el misterio de la Muerte y Resurrección de Jesús²⁰⁷.

Llegar a asumir una actitud semejante a las mencionadas, implica de los cristianos una conversión al evangelio que debe concretarse en la vida. Por lo tanto, el fruto de la eucaristía, en primer lugar, debe consistir en la realización de aquello por lo que Cristo

²⁰³ *Renacer a la solidaridad*, pp. 147-148.

²⁰⁴ *El mundo de los sacramentos*, p. 103.

²⁰⁵ Cf. *Ibid.*.

²⁰⁶ Cf. *Sacramentos*. p. 289.

²⁰⁷ *El mundo de los sacramentos*, pp. 103-104.

entregó su vida²⁰⁸. Es también lo que nos puede ayudar a entender por qué Codina dice que la eucaristía es presentada en su sacramentología, junto con el sacramento del bautismo, como los sacramentos principales o mayores, y que a estos dos están orientados todos los demás sacramentos.

1.2 Los demás sacramentos

A este bloque de sacramentos pertenecen la confirmación, la penitencia, el matrimonio, el ministerio sacerdotal y la unción de enfermos. Como hemos visto en la sacramentología de Codina, a estos sacramentos se les clasifica como “los demás sacramentos”, porque se derivan de los sacramentos principales o están ordenados a ellos²⁰⁹. Desde aquí puede entenderse entonces que el orden en que son colocados los sacramentos, en la sacramentología de Codina, no es simplemente una cuestión de clasificación, sino de sentido, ya que los sacramentos secundarios sólo adquieren sentido cuando están ordenados a los sacramentos mayores y principalmente a la eucaristía.

1.2.1 Confirmación

Lo primero que se puede decir, de acuerdo con Codina, es que la confirmación es un sacramento oscuro y controvertido, tanto por su fundamentación bíblica, como por la multiplicidad de interpretaciones que se tiene del mismo. Todas las interpretaciones se derivan de la misma evolución histórica del sacramento y de sus oscuros orígenes²¹⁰. De ahí derivan dificultades tanto teológicas como pastorales.

Por un lado, para unos sectores pastorales de la Iglesia, la confirmación viene a ser el sacramento de la juventud, el momento de la renovación y afirmación del bautismo que recibieron cuando aún eran niños, mientras que para otros sectores la confirmación viene a ser el sacramento del Espíritu. Sin embargo es importante aclarar, que es necesario analizar cuidadosamente ambos casos, ya que, si en el primero de los casos se corre el riesgo de instrumentalizar indebidamente este sacramento, al grado de hacerlo innecesario e irrelevante para el bautismo de adultos, en el segundo de los casos, aunque esta postura sea válida, hay

²⁰⁸ Cf. Ibid., p. 104.

²⁰⁹ Cf. Sacramentos, p. 290.

²¹⁰ Cf. CODINA, IRARRÁZAVAL. *Sacramentos de iniciación. Agua y Espíritu de libertad*, pp. 117-118.

que decir que ya el bautismo confiere el don del Espíritu²¹¹. Posiblemente esto tenga algo que ver con las dificultades que se han derivado de sus orígenes y su evolución histórica.

En cuanto a sus orígenes, dice Codina que este sacramento, que originariamente estaba unido a la iniciación cristiana, fue separado del bautismo por motivos pastorales e históricos:

En la Iglesia primitiva, entre el bautismo y la participación en la eucaristía, tenía lugar en la Vigilia pascual, una unción a los recién bautizados, que simbolizaba el don del Espíritu y que es el núcleo de la actual confirmación. Si el bautismo simbolizaba la incorporación al misterio pascual de la muerte y resurrección de Jesús, la confirmación simboliza que la vida cristiana es el don del Espíritu. Si el bautismo introduce en la Iglesia, la confirmación recuerda que esta Iglesia es la Iglesia del Espíritu, la Iglesia de Pentecostés, la Iglesia misionera, la Iglesia de los profetas, de los dones y carismas. El Espíritu es el que da fuerza para proseguir la misión de Jesús, su acción liberadora y salvadora, con atención especial al derecho de los pobres.

A partir del siglo IV cuando aumenta el número de los bautizados y crece la Iglesia en zonas rurales, se plantea un problema pastoral. Hasta ahora el ministro de la iniciación cristiana había sido el obispo, pero ahora ya no puede con tanto trabajo. Hay que buscar una solución²¹².

Ahora bien, desde el punto de vista práctico del servicio pastoral la separación de ambos sacramentos es positiva, en tanto que posibilita una mayor profundización en cuanto a la acción del Espíritu en la vida del bautizado. Pero tal separación trajo como consecuencia que la teología de la confirmación se fuese desligando cada vez más del tronco bautismal y de la perspectiva iniciática. La teología moderna, sobre todo a partir del Vaticano II, vuelve a entroncar el sacramento de la confirmación con la iniciación cristiana, resaltando sus dimensiones eclesiales y pneumáticas²¹³. Es decir, que el Vaticano II define la confirmación como el sacramento mediante el cual los fieles se vinculan de manera más estrecha a la vida y misión de la Iglesia, al tiempo que se enriquecen con una fortaleza especial recibida del Espíritu Santo. Esta fuerza, lo mismo que les fortalece, les abre a la misión y al compromiso que la vida cristiana conlleva, de comprometerse con la construcción del Reino, difundir y defender la fe, con sus palabras y sus obras, como verdaderos seguidores y testigos de Cristo (LG 11). Según Codina, en la reflexión teológica desde la perspectiva de la teología de la liberación se destaca que el aspecto pentecostal y misionero de este sacramento se orienta al reino²¹⁴. Por esta razón:

²¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 118.

²¹² *El mundo de los sacramentos*, p. 61.

²¹³ Cf. *Sacramentos*, p. 290.

²¹⁴ Cf. *El mundo de los sacramentos*, p. 62.

Es urgente liberar este sacramento de todo moralismo legal y de toda obsesión farisaica de pureza ritual, de todo individualismo morboso, centrándolo en su verdadero sentido: convertirnos de nuevo a aquel dinamismo de comunión y solidaridad hacia el Reino, en el que fuimos introducidos por el bautismo²¹⁵.

Desde aquí se entiende que el sentido teológico de la confirmación no puede, ni debe desligarse del bautismo, de cuyo tronco común se desgajó para expresar mejor algunos aspectos de la iniciación cristiana. Es decir, que en el sacramento de la confirmación se explicita la dimensión de bautismo en el Espíritu y de misión eclesial de todos los cristianos en el mundo, del cual la unción es el símbolo por excelencia:

La unción ya desde el Antiguo Testamento, simboliza el don del Espíritu en orden a realizar el derecho y la justicia para con los pobres y débiles (Sal 72, 1). Lo que los reyes de Israel no realizaron, lo cumplirá el mesías, el ungido por el Espíritu, para implantar el derecho y la justicia (Is 7; 9, 6; 11, 6; 61; Lc 4). Jesús, el Cristo, en efecto, fue ungido por el Espíritu en el bautismo para su misión mesiánica, pasó por el mundo haciendo el bien y liberando a los oprimidos por el demonio (Hch 10, 38)²¹⁶.

Quiere decir entonces que la unción, como rito central dentro de la liturgia del sacramento de la confirmación, simboliza la consagración por el Espíritu para una misión²¹⁷, que no es otra que el dar continuidad a la misión de Jesús en la Iglesia y en el mundo: “realizar el derecho y la justicia en medio de un mundo injusto y cruel para los pobres y desvalidos”²¹⁸. En este sentido, al hablar de la confirmación en América Latina, se está hablando del “sacramento que celebra esta poderosa acción del Espíritu y nos da fuerza para ser fieles a ella. El viento y el fuego de Pentecostés sacude hoy al continente. No hay que extinguirlo, sino dejarle avanzar”²¹⁹.

Sobre esto, añade Codina, que el don del Espíritu, comunicado por el sacramento de la confirmación, a través del simbolismo de la unción, posee una orientación profética y escatológica hacia el reino, es decir, hacia la justicia y la liberación de los oprimidos. Por otro lado, recuerda a todos los bautizados y a la Iglesia misma, que su misión en el mundo es el reino de Dios. En ese sentido:

Limitarse a repetir que la confirmación es el sacramento del Espíritu, sin más concreciones, puede conducir a una visión atemporal y abstracta de dicho

²¹⁵ *Renacer a la solidaridad*, p. 146.

²¹⁶ *Sacramentos*. p. 290.

²¹⁷ Cf. *Renacer a la solidaridad*, p. 144.

²¹⁸ *El mundo de los sacramentos*, p. 60.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 63.

sacramento. Este Espíritu es el de Jesús, el de los tiempos escatológicos, el de la justicia y el derecho para con los pobres y oprimidos. El bautizado recibe el Espíritu para realizar la misión eclesial de justicia y solidaridad, incoada en el bautismo²²⁰.

De ahí que Codina insista en que reducir el sacramento de la confirmación a la sola renovación bautismal, o, en último término, a la reafirmación del Espíritu, sin hacer referencia al Jesús histórico y a su dedicación al reino, por lo cual entregó su vida, sería desvirtuar el verdadero sentido de este sacramento²²¹. Como parte del grupo de los restantes sacramentos, para que la confirmación alcance su verdadero sentido, debe ser vista en relación con los sacramentos principales o mayores; el bautismo al que completa, y la eucaristía, término final de la iniciación cristiana²²².

1.2.2 Penitencia

La penitencia, dice Codina, es un sacramento doloroso, por el que se renueva la gracia bautismal y, al mismo tiempo, un sacramento consolador y reconfortante. Es un acercarse al Señor, con la misma fe y confianza con la que lo hacían los enfermos cuando acudían a Jesús para pedirle la salud²²³. Mediante el sacramento de la penitencia se actualiza la fuerza del bautismo para los pecados postbautismales²²⁴:

Al principio los cristianos creyeron que después del bautismo ya no volvería a haber pecado. Pero la Iglesia primitiva es testigo de graves pecados de los cristianos (por ejemplo el de Ananías y Safira, Hch 5, 1-11, el del incestuoso de Corinto, 1 Cor 5). Otros más rígidos creían que a los pecadores habría que expulsarlos definitivamente de la comunidad eclesial. Pero la Iglesia, iluminada por el Espíritu, buscó el camino de la misericordia.

La Iglesia primitiva estableció la llamada penitencia canónica pública. Por ella los pecadores públicos que habían cometido pecados graves (idolatría, homicidio, adulterio), eran apartados temporalmente de la comunidad y de la eucaristía (eran excomulgados), debían hacer penitencia públicamente durante toda la cuaresma, para poder ser reconciliados con la Iglesia el jueves santo y participar de la comunión en la Pascua²²⁵.

Codina recuerda que la orientación eclesial primitiva *–pax cum ecclesia–*, que fue olvidada durante los siglos de la penitencia privada y tarifada, volvió a ser renovada por la

²²⁰ *Renacer a la solidaridad*. Santander, p. 145.

²²¹ Cf. Sacramentos. p. 290.

²²² Cf. *El mundo de los sacramentos*, p. 61.

²²³ Cf. *Ibid.*, pp. 71-72.

²²⁴ Cf. Sacramentos. p. 290.

²²⁵ *El mundo de los sacramentos*, p. 68.

teología del Vaticano II, en la cual vuelve a ser la reconciliación eclesial el primer efecto de la penitencia²²⁶:

En la edad media la Iglesia comenzó otro camino penitencial, la penitencia privada o individual, hecha en secreto con el sacerdote, el cual imponía la penitencia, no tan dura como la anterior y daba la absolución. Además se podía acudir a este sacramento cuantas veces fuese necesario. Este sistema se reguló de forma definitiva en el concilio de Trento (siglo XVI): el penitente, como un reo, acudía al tribunal de la penitencia, donde el sacerdote, como juez escuchaba la confesión detallada de los pecados y le absolvía en nombre del Señor, dándole la penitencia²²⁷.

Este es el estilo que prevalece en nuestros días, pero ahora enriquecido por el Vaticano II con elementos más comunitarios que posibilitan alternativas diversas para su celebración. Así tenemos la celebración de la reconciliación de un solo penitente; la celebración comunitaria, y donde se dan situaciones de falta de confesores para multitudes, la absolución comunitaria, “aunque prevalezca la obligación de confesar a un sacerdote los pecados que ya han sido perdonados, cuando haya oportunidad”²²⁸.

Frente a esto, dice Codina que lo que la teología de la liberación subraya es que ni el pecado ni la reconciliación son hechos puramente eclesiales, ya que es verdad que el pecado hiere el cuerpo eclesial, pero, más allá de eso, posee un dinamismo de muerte que afecta a la sociedad entera y a la historia a través de las estructuras de pecado. Es decir, que el pecado mata la vida de la gracia personal y eclesial, pero también mata al hermano²²⁹. Es el pecado del mundo del que Codina dice:

El pecado del mundo es la crucifixión de Cristo, y este pecado se prolonga en el pueblo crucificado, por los Herodes y Pilatos de hoy, los sacerdotes y fariseos, la Pax Romana y la Teocracia Judía, que crucificaron a Cristo, se prolonga en los que continúan crucificando el pueblo de hoy. Cierta teología y espiritualidad que se limita a contemplar y celebrar al Resucitado, olvidando que estamos en tiempo de pasión, no hace justicia al Crucificado presente en los crucificados de este mundo²³⁰.

Por otro lado, recalca Codina que, desde una visión de pecado como ruptura de la solidaridad, puede comprenderse sus consecuencias, tanto personales como sociales, puesto que por el pecado la persona se desintegra y se auto-excomulga de la Iglesia, y esta, a su vez, queda herida en su ser sacramento de la solidaridad y por tanto el Reino queda frenado. Por

²²⁶ Cf. Sacramentos. p. 290.

²²⁷ *El mundo de los sacramentos*, pp. 68-69.

²²⁸ Ibid.

²²⁹ Cf. Sacramentos, pp. 290-291.

²³⁰ *Teología del clamor popular*, p. 30.

esa razón, la conversión penitencial tendría que asumir, con todo el dolor que ella implicaría, un proceso terapéutico de integración personal, de reconstrucción de la comunidad eclesial y de lucha contra el pecado del mundo²³¹. A propósito dice Codina que la mejor definición de pecado es la de Monseñor Romero cuando dice que: “pecado es lo que mató al Hijo de Dios y lo que mata a los hijos de Dios”²³², lo cual quiere decir que la conversión debe darse no solo en el ámbito personal sino social, histórico y estructural²³³. En ese sentido:

La reconciliación con la Iglesia debe orientar a deshacer las consecuencias del pecado personal y social, “a quitar el pecado del mundo”, siguiendo el camino de Jesús (Jn 1, 29). En la penitencia la Iglesia proféticamente anuncia la misericordia de Dios, denuncia el pecado del mundo e inicia su transformación, al comunicar el Espíritu de Jesús (Jn 20, 19-23) para el perdón de los pecados. El dinamismo de este Espíritu conduce a la liberación de toda esclavitud (Rom 8, 19-27)²³⁴.

Desde esta perspectiva, la dinámica de la reconciliación, de la misma forma como se ha dicho de los otros sacramentos, lleva a luchar contra todas las cristalizaciones del pecado del mundo, a quitar, al igual que Jesús, el pecado del mundo. Por tanto, el fruto de la reconciliación debe ser el acrecentamiento de la sensibilidad hacia ese pecado del mundo y una mayor capacidad de compasión y solidaridad que, a imitación del Padre, clemente y misericordioso, libera, salva y escucha el clamor de todos los que sufren las consecuencias del pecado²³⁵. Según Codina, es a partir de esta perspectiva desde donde se iluminan los ritos penitenciales de la religiosidad popular:

El viernes santo se centra para el pueblo en el vía crucis y la adoración de la cruz, más que en la solemne liturgia de la Pasión, con lecturas difíciles de comprender y demasiado largas. En algunos lugares, el pueblo, sobre todo los jóvenes, suben al cerro (calvario), a veces con piedras que simbolizan sus pecados, y, una vez arriba, las hacen rodar montaña abajo en señal de cambio de vida y de purificación. En la Vigilia Pascual, lo que atrae más al pueblo es la fogata inicial, donde a veces queman sus pecados junto con la imagen de un muñeco que representa a Judas²³⁶.

Por otro lado, dice Codina que también desde aquí se puede apreciar la ambigüedad de ciertas prácticas de penitencia comunitaria, desde las que se tranquilizan las

²³¹ Cf. *Renacer a la solidaridad*, p. 146.

²³² Sacramentos. p. 291.

²³³ Cf. *Ibid.*

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ Cf. *Renacer a la solidaridad*, p. 146.

²³⁶ *Una Iglesia nazarena*, p. 88.

conciencias de sectores económicamente fuertes con una absolución colectiva que no exige un profundo cambio de vida personal²³⁷, social ni estructural:

Hoy en día en América Latina el pecado tiene una presencia y un impacto impresionante. La grave situación de injusticia, la creciente distancia entre una minoría cada vez más rica y unas masas cada vez más empobrecidas, son un grave pecado social (Puebla 28).

También en América Latina el pecado es idolatría: del dinero, del poder, del capital, de la tierra, de la raza, de la cultura, del bienestar, del sexo... Y el pecado no solo es personal, sino que cristaliza en estructuras injustas que oprimen a las mayorías y a la larga matan al pueblo. Hay estructuras de pecado²³⁸.

Por tales razones, en América Latina el sacramento de la penitencia debe llevar a una conversión, que debe ser no solo personal sino social y estructural, lo cual supone luchar contra nuestro propio pecado y el pecado del mundo que nos rodea. Y la mejor manera de luchar contra el pecado es engendrar vida y defender la vida en todas sus dimensiones. Es estar dispuesto a dar la propia vida por los demás, como lo hizo Jesús, de modo que todos tengan vida y la tengan en abundancia (Jn 10, 10). Esto es lo que propone la teología de la liberación desde el nuevo horizonte del reino:

Este nuevo horizonte del reino debería en cambio ayudar a que en algunos momentos, la misma Iglesia como comunidad, pidiera perdón a Dios y al mundo por sus pecados colectivos del pasado (tiempo de la colonia) y del presente (su alianza con poderosos). La Iglesia debería, como el siervo de Yahvé, cargar con el pecado del mundo, interceder por pecadores y anticipar la liberación²³⁹.

Cuando estas cosas se den, entonces puede decirse que estamos celebrando el sacramento de la penitencia, porque, “en el fondo, mediante la reconciliación celebramos el proyecto de solidaridad del Padre, al cual hemos sido reincorporados benignamente: hemos sido readmitidos a la mesa del Reino”²⁴⁰.

1.2.3 Matrimonio

En todos los pueblos y culturas el matrimonio posee una clara dimensión comunitaria y religiosa, por tanto no es, ni puede ser visto como algo meramente privado. Y es así porque todas las sociedades saben que las relaciones sexuales entre el hombre y la

²³⁷ Cf. Sacramentos. p. 291.

²³⁸ *El mundo de los sacramentos*, pp. 71-72.

²³⁹ Sacramentos. p. 291.

²⁴⁰ *Renacer a la solidaridad*, p. 146.

mujer, las relaciones entre padres e hijos, la familia que se constituye a través de estas relaciones, es un núcleo demasiado importante para que quede a disposición de la simple iniciativa individual. Para los cristianos en cambio, el matrimonio simboliza el amor de Dios a la humanidad y de Cristo a la Iglesia. Es decir, un sacramento mediante el cual los esposos reciben la gracia del Señor y la fuerza del Espíritu para llevar adelante su compromiso de amor. Desde esta perspectiva, el matrimonio es un misterio que simboliza el amor de Dios a la humanidad y de Cristo a la Iglesia²⁴¹.

Para el cristiano, el matrimonio no es un pacto meramente jurídico y mucho menos un egoísmo a dos o simplemente una conveniencia social, una aventura amorosa o una ocasión para hacer fiesta. Contrariamente, para el cristiano el matrimonio es un sacramento de la Iglesia, que manifiesta al mundo el amor de Dios, su fecundidad como el Dios de la vida, su paternidad y misericordia maternal para con sus hijos y su fidelidad para con la humanidad toda²⁴². Sin embargo y pese a esta concepción que la Iglesia tiene sobre el matrimonio, pocos sacramentos han sufrido tantos impactos y desviaciones como el matrimonio, y en el mejor de los casos se vive como el sacramento de la familia o de un amor interpersonal, con frecuencia sumamente cerrado.

Ante tal situación, la teología moderna, sobre todo a partir del Vaticano II, ha reflexionado sobre este tema y ha luchado por situar el matrimonio en clave eclesial, como símbolo del amor de Cristo a su Iglesia, conforme a Ef 5, 32-33, «iglesia doméstica» (LG 11), pero sin mayor éxito pastoral. Por su parte, la teología de la liberación considera que, antes de abordar este sacramento, es necesario clarificar una serie de problemas previos²⁴³, que afectan su desarrollo y vivencia plena, para que alcance así su verdadero sentido y su función en la vida de los cristianos que lo asumen. Por tanto:

Al hablar del matrimonio en América Latina, no podemos cerrar los ojos a la realidad: jóvenes que se casan prematuramente, con gran inmadurez, tal vez por presiones familiares porque la joven está ya embarazada; la pobreza, la falta de trabajo y la vivienda inhumana, provocan una grave situación en el hogar; el machismo dominante que esclaviza a la mujer; la pornografía y el alcoholismo que corrompen a la juventud y amenaza la estabilidad del hogar; los medios de comunicación social ofrecen una imagen falsa del matrimonio y propagan el divorcio y la infidelidad matrimonial como algo muy normal; los países ricos organizan campañas de anticonceptivos y esterilización para frenar la población del tercer mundo y a veces condicionan su ayuda económica a estas medidas; hay mucha desunión familiar, inestabilidad, abandono del hogar y de los hijos, aumentan los abortos, muchas veces por causa de la misma pobreza²⁴⁴.

²⁴¹ Cf. *El mundo de los sacramentos*, p. 77.

²⁴² Cf. *Ibid.*, p. 74.

²⁴³ Cf. *Sacramentos*, p. 291.

²⁴⁴ *El mundo de los sacramentos*, p. 79.

Por otro lado, dice Codina que la madurez (humana, afectiva, sexual, cristiana) de una pareja, requiere de un mínimo de condiciones sociales, económicas y culturales, que no se dan donde reina la pobreza, la falta de trabajo, la promiscuidad de una vivienda inhumana, etc. Sin estas condiciones mínimas, no se puede esperar que el matrimonio alcance su plenitud, como se espera de un matrimonio cristiano. Por ello para Codina, es importante también que, antes de reflexionar sobre la sublimidad del sacramento del matrimonio cristiano, se reflexione sobre el cuerpo de los pobres, convertidos en objeto de continua explotación. Es importante reflexionar sobre la sexualidad y sobre la condición de la mujer pobre, que se ve doblemente explotada por el machismo y el consumismo ambiental.

No puede olvidarse también la necesidad de profundizar en el estudio de nuevas formas de aparejamiento y de ritos matrimoniales, propios de culturas indígenas y afroamericanas. Según Codina: “Sólo desde aquí se puede elaborar una teología del matrimonio, que debería abrirse no solo a la dimensión eclesial, sino a la escatológica del reino, simbolizado en la unión de Adán y Eva (Gn 2, 22), que prefigura no solo la unión de Cristo y la Iglesia, sino la de Dios con la humanidad. Al nuevo Adán (1Cor 15, 45) debe unirse la nueva humanidad, la nueva Jerusalén, “ataviada como una novia que se adorna para su esposo (Ap 21, 2)”²⁴⁵.

Desde esta perspectiva, la familia, por ser la iglesia doméstica, debe luchar por anticipar la Nueva Humanidad, por construir un mundo de justicia y de solidaridad entre todos y para todos. La familia debe ser una parcela de la Iglesia que lucha y trabaja por edificar el Reino de Dios en la sociedad²⁴⁶. Por ello, para Codina, el matrimonio no puede encerrarse en los límites estrechos del amor conyugal y familiar, sino que ha de hacer de la entrega personal el símbolo privilegiado del amor solidario del Padre a la humanidad y de Cristo a su Iglesia, es decir, que debe ser una célula eclesial que simbolice el reino de Dios y por tanto, abrir las puertas a la solidaridad y ser un fermento del Reino en la sociedad²⁴⁷. Esto quiere decir que:

El matrimonio cristiano debe proclamar la fuerza del amor generoso de Dios, debe denunciar el egoísmo y comenzar a anticipar, no sólo en la familia, sino también en la sociedad, la nueva humanidad, unas nuevas relaciones humanas y sociales, que el paraíso del Génesis nos describe en forma simbólica utópica. De este modo el matrimonio será sacramento de la Iglesia y del reino definitivo de Dios, expresado bíblicamente en el banquete nupcial y las bodas del Cordero. Solo la gracia del

²⁴⁵ Sacramentos. p. 291.

²⁴⁶ Cf. *El mundo de los sacramentos*, p. 78.

²⁴⁷ Cf. *Renacer a la solidaridad*, p. 151.

Señor es capaz de realizar este milagro, simbolizado en el vino nuevo de Caná (Jn 2, 1-12). Por otra parte, esta dimensión escatológica permitirá enfocar evangélicamente una serie de temas de la moral matrimonial, como, por ejemplo, el divorcio²⁴⁸.

Por ello, para Codina, es importante trabajar para ir cambiando la imagen superficial del sacramento del matrimonio, de la sexualidad y del amor, devolviéndole con ello su sentido pleno a la luz de la tradición y del cristianismo. Es decir, el sacramento del amor entre el hombre y la mujer, para siempre²⁴⁹, como símbolo del amor de Dios por la humanidad y de Cristo por la Iglesia. En síntesis, se puede decir que para Codina, la importancia del sacramento del matrimonio radica, por un lado, en que el matrimonio cristiano debe contribuir en la construcción de un mundo justo, como señal de la anticipación del Reino. Pero, por el otro, para que se viva el matrimonio cristiano es necesario trabajar por un cambio en la realidad social, de modo que se faciliten las condiciones de posibilidad para su realización. Es decir, que haya habitación digna, trabajo, etc.

1.2.4 Ministerio

En todas las religiones existen hombres conocidos como los mediadores entre Dios y el pueblo. Son especialistas, dedicados a lo sagrado, que por medio de ritos, oraciones y sacrificios intentan reconciliar al pueblo con Dios. También en Israel existía la figura del hombre dedicado al templo que ofrecía sacrificios por el pecado del pueblo. Desde Jesús, ya no es el hombre quien quiere subir a Dios, sino que es el mismo Dios quien envía a su propio Hijo para reconciliarnos con El. Desde entonces, ya no necesitamos otros mediadores: Jesús es nuestro único sacerdote y mediador; todo el pueblo es sacerdotal. La Iglesia, comunidad de Jesús, ha sido enriquecida por el Espíritu con muchos carismas y dones para que pueda llevar adelante su misión. Entre ellos se destaca el de los servidores o ministros de la comunidad, que el Nuevo Testamento no llama de sacerdotes, sino de vigilantes e inspectores (obispos), ancianos (presbíteros), enviados (apóstoles), ministros servidores (diáconos). Su misión es la de llevar adelante la Iglesia y dar continuidad a la tarea de predicar el reino.

Los servidores de la comunidad reciben el sacramento del orden mediante la imposición de las manos del obispo, para que reciban la gracia del Espíritu y sean fieles a la misión de Jesús. En ese sentido su misión consiste en anunciar la Palabra, presidir y formar la

²⁴⁸ Sacramentos. p. 292.

²⁴⁹ Cf. *El mundo de los sacramentos*, p. 80.

comunidad, mantenerla unida y por ello celebrar la eucaristía y los demás sacramentos. Hacer que la comunidad se vaya convirtiendo al Reino y lo vaya realizando en el mundo. Es decir, como Jesús, anunciar la buena nueva a los pobres y la liberación a los cautivos (Lc 4, 16)²⁵⁰.

A partir de aquí, dice Codina que, en la misión de estos ministros, “su espíritu no es de dominio mundano, sino de servicio evangélico a la comunidad (Mc 10, 42-44), procurando como Jesús, el único y gran sacerdote del Nuevo Testamento, ejercitar la misericordia y la compasión con los pobres y los que sufren”²⁵¹. Sin embargo, añade, no siempre ha sido así, ya que el orden sacerdotal ha sido durante siglos definido en relación casi exclusiva a los sacramentos, dejando de lado las otras dimensiones. Es decir, que se subrayaba que el sacerdote es el hombre de los sacramentos, el otro Cristo que consagra y perdona los pecados, y se callaba sobre lo restante. La teología moderna en cambio, al centrar su reflexión sobre este tema, resituía el ministerio en clave eclesial y define al sacerdote como el hombre de la palabra y de la comunidad, el que la preside “*in persona Christi et in nomine ecclesiae*”²⁵². De este modo se intenta recuperar el sentido original de este sacramento:

Frente a estos abusos el Concilio Vaticano II ha vuelto a insistir en lo fundamental: ministros de la Palabra, al servicio de la comunidad, para la cual celebran los sacramentos y sobre todo la eucaristía, imbuidos en un amor pastoral al pueblo y sobre todo a los pobres, dispuestos a dar la vida por las ovejas como Jesús el Buen Pastor. (Véase el Decreto sobre el ministerio de los presbíteros del Vaticano II)²⁵³.

Por otro lado, la teología de la liberación, al reflexionar sobre este mismo tema, sitúa al sacerdote en el horizonte del Reino y redescubre otros aspectos. Al igual que en los otros sacramentos, hay que decir que esta reflexión no parte de una idea apriorística, sino de la situación de pobreza e injusticia de América Latina, intentando con ello dar una respuesta a las interrogantes acerca del servicio evangelizador, el acercamiento salvífico de Dios a un pueblo pobre y a la pregunta por el sacerdocio de Cristo, cuya vida toda fue una mediación que se dio a través de la misericordia (Mt 6, 34; 9, 36; 14, 14; 20, 34; Lc 7, 13; Mc 1, 41) y su compasión por nuestras flaquezas (Heb 4, 15). Es decir, en ser misericordioso (Heb 2, 17). Desde aquí queda claro entonces que la misericordia es lo constitutivo del sacerdocio de Jesús, lo cual le llevó a la cruz y a la resurrección y por tanto lo es también del sacerdocio cristiano de los fieles y del ministerio sacerdotal²⁵⁴:

²⁵⁰ Cf. Ibid., pp. 84-86.

²⁵¹ Sacramentos. p. 292.

²⁵² Ibid.

²⁵³ *El mundo de los sacramentos*, p. 86.

²⁵⁴ Cf. Sacramentos. pp. 291-292.

El sacerdote sería no solo el hombre de los sacramentos, de la palabra y de la comunidad, sino, sobre todo, el hombre de la misericordia para con los pobres y pecadores. No se desvalora lo litúrgico, sino que se orienta al reino, del mismo modo que Juan no desvaloriza la eucaristía al hablar del servicio fraternal, simbolizado y recomendado en el gesto del lavatorio de los pies (Jn 13). En el sacramento del orden esta función de misericordia adquiere un encargo eclesial y oficial, y la gracia del Espíritu para esta función pastoral, etc. Las figuras de los grandes obispos y misioneros de la primera evangelización de América latina (Puebla 6-8) y las figuras de los modernos obispos mártires (Angelelli, Romero) por defender los derechos del pueblo pobre dan a esta reflexión un fundamento histórico y teológico. Desde aquí se pueden iluminar otros temas como los nuevos ministerios laicales, mujer y ministerio, nuevos estilos de vida sacerdotal, etc.²⁵⁵.

Puede entenderse ahora cuando Codina dice que el ministerio presbiteral puede definirse como un servicio ordenado a la Iglesia como una comunidad solidaria, que encuentra en la eucaristía su cuerpo simbólico y en los pobres su punto último de referencia escatológica. Todo ello a la luz del Evangelio, en el que se nos presenta el sacerdocio de Jesús en ruptura con el Antiguo Testamento y como un servicio profético al reino de Dios. Desde aquí se entiende también cuando Codina dice que en América Latina el ministerio sacerdotal exige acentuar la dedicación a los pobres, la lucha por la justicia y la liberación de los pobres de toda esclavitud, motivados por la misericordia, al estilo de Jesús, que se ve cristalizado en la vida y experiencia de una larga lista de pastores, que a lo largo de la historia han dado testimonio de lo que hoy en día supone vivir coherentemente el sacerdocio al estilo de Cristo. Muchos de ellos llegaron hasta el martirio, en el cumplimiento de su misión como continuadores de la tradición de pastores y misioneros de la primera evangelización de América Latina (Puebla 8). De este modo, ser pastor significaría entonces “Conocer las ovejas y ser conocidos por ellas”²⁵⁶, lo cual significa no solamente conocer cuáles son las necesidades de los fieles, sino involucrar el propio ser y amar como quien vino, “no a ser servido, sino a servir” (Puebla 681-684)²⁵⁷.

1.2.5 Unción de los enfermos

Para muchos, la unción es un sacramento de muerte, una especie de certificado anticipado de defunción o el aviso de que ya no hay remedio y la muerte es algo inminente. Tal situación, fruto del deterioro que a lo largo de la historia ha sufrido este sacramento, hasta

²⁵⁵ Ibid., p. 292.

²⁵⁶ *El mundo de los sacramentos*, pp. 88-89.

²⁵⁷ Ibid.

convertirlo en “extrema unción”, ha sido modificada por el Concilio Vaticano II, que lo ha vuelto a llamar “unción de los enfermos”. Es decir, que este sacramento no es el sacramento de los moribundos, sino de los enfermos²⁵⁸.

La enfermedad ha sido siempre y sigue siendo un momento difícil en la vida. El enfermo se siente postrado y separado de la vida normal: incomunicado con los demás, solo, a lo que muchas veces se añade el miedo al futuro y a la muerte, sobre todo cuando se trata de la vejez. Por otro lado, dice Codina, que muchos han llegado a ver la enfermedad como castigo por los pecados, para lo cual era necesaria una reconciliación y penitencia por parte del enfermo. Pero también en Israel, en tiempos de Jesús, existía esta mentalidad de ver la enfermedad como castigo. Algo ante lo cual Jesús reacciona (Jn 9, 2), adoptando ante los enfermos una actitud de compasión y de acogida, sanándolos. Puede decirse entonces que las curaciones de Jesús eran una señal del reino de Dios, que había llegado con él, un reino que es señal de salud y vida, pues Dios no quiere la muerte, sino la vida. Era una invitación a luchar contra toda forma de fatalismo y pasividad. Es esta una de las causas por las que desde el principio sus enemigos traman maquinaciones para matarlo (Mt 3, 5-6)²⁵⁹. Es decir:

Jesús lucha contra todo aquello que amenaza la vida humana: la enfermedad y el hambre (Mc 6, 30-44), el legalismo (Mc 7, 20-23), la hipocresía religiosa (Mt 7, 21-23), la opresión económica (Lc 16, 19-31).

Jesús mismo envió a sus discípulos a anunciar el Reino y a curar a los enfermos (Lc 10, 9). Los discípulos predicaron, convirtieron a muchos, expulsaron demonios y ungían con aceite a los enfermos y los curaban (Mc 6, 12-13). La salud recuperada es una de las señales del Reino (Mc 16, 17)²⁶⁰.

Por ello, para Codina, también la unción de los enfermos tiene una orientación escatológica hacia el Reino, sin perder su dimensión eclesial (Sant 5, 13-15). Desde la orientación al reino, este sacramento “es una forma profética de anunciar la salvación de Jesús, de denunciar la enfermedad y la muerte actuales como consecuencia del pecado y de anticipar la salud plena del reino, por la transformación de la debilidad en fuerza, del pecado en gracia e incluso de la enfermedad en salud. Es el sacramento que dice relación a la salud escatológica y a la vida plena del reino de Dios”²⁶¹. Por esta razón:

En la grave situación de la salud en América latina (alta mortalidad infantil, baja esperanza de vida), la unción de los enfermos debe llevar una serie de compromisos:

²⁵⁸ Cf. Sacramentos. p. 293.

²⁵⁹ Cf. *El mundo de los sacramentos*, pp. 89-92.

²⁶⁰ Ibid.

²⁶¹ Ibid., p. 293.

- trabajar en la salud del pueblo, erradicando las causas de tantas enfermedades que en otros lugares ya han desaparecido
- buscar otras estructuras económicas que sean más humanas y que no sean opresoras para las mayorías pobres
- anticipar el Reino de Dios con signos de salud, humanidad, comunidad, gozo, evitando la visión del Reino como algo solamente del alma y para más allá de la muerte
- buscar formas de atender a los enfermos y ancianos, tantas veces abandonados y sin recursos
- quitar la idea de la enfermedad como castigo, que muchas veces propagan ambientes poderosos para fomentar la pasividad del pueblo
- dar una educación preventiva de la salud
- catequizar sobre la importancia de este sacramento, para que no se difiera hasta última hora²⁶².

Ante esta situación, concluye Codina, este sacramento no se debería limitar a la unción litúrgica de los enfermos, ni solamente a la atención a los ancianos, sino que, además, debería incluir la preocupación general por la salud y la eliminación de las causas de tantas enfermedades que provocan muertes prematuras, como un gesto de solidaridad eclesial, del cual este sacramento es símbolo²⁶³. Por otra parte, continúa, todo el rico ceremonial de la religiosidad popular en torno a la enfermedad y a la muerte no debería desligarse de la unción de los enfermos, en tanto que es una oración litúrgica por la vida en toda su integridad. Para el pueblo latinoamericano, celebrar este sacramento es un acto de fe y de esperanza en el Dios de la vida. En último término, la unción de los enfermos forma parte de la primitiva misión apostólica de anunciar el reino de Dios (Mc 6, 12-13; Lc 9, 3; Mt 10, 7-8)²⁶⁴.

2 Los nuevos símbolos proféticos

De la misma forma como la teología de la liberación ha reflexionado acerca de los sacramentos clásicos (los siete sacramentos de la Iglesia), desde la perspectiva del reino de Dios, comienza a reflexionar también sobre el nuevo florecer de símbolos proféticos que van surgiendo en la Iglesia de América Latina, que se ha visto sacudida por una fuerte irrupción del Espíritu, que la anima y conduce (GS 11). Estos símbolos, dice Codina, son gestos sacramentales que se van dando dentro de la vida cristiana, producto de la experiencia y expresión de la fe, que enriquecen la sacramentalidad litúrgica y la conducen a nuevas configuraciones de praxis cristiana²⁶⁵. Se trata de un nuevo modelo de Iglesia, surgida a partir

²⁶² *El mundo de los sacramentos*, pp. 94-95.

²⁶³ Cf. *Renacer a la solidaridad*. Santander, p. 151.

²⁶⁴ Cf. *Sacramentos*, p. 293.

²⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 285.

del Vaticano II 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 de salvación universal precisamente desde una opción prioritaria por los pobres, como Jesús” (Puebla 1134-1165)²⁶⁶. Es en el seno de este nuevo modelo de Iglesia de donde surgen nuevos símbolos proféticos:

Los nuevos ministerios laicales de hombres y mujeres, el surgimiento de las comunidades eclesiales de base, la nueva presencia de la mujer en la Iglesia y en la teología, las nuevas formas de vivir el ministerio episcopal, sacerdotal al servicio del pobre, las nuevas formas de vida religiosa inserta, la transmisión de la fe a través de familias a veces desechas... no dejan de ser formas proféticas y simbólicas del reino y de la respuesta al clamor de los pobres.

Sin duda el martirio constituye el símbolo profético más claro de esta nueva sacramentalidad liberadora. El amplio martirologio de América latina es un testimonio sangriento de la fuerza del Espíritu que hace surgir estos símbolos vivos del reino. Son una profecía viva del Dios de la vida en un mundo de muerte, una denuncia de la injusticia y una anticipación de la utopía del reino. Y todo ello en seguimiento de Jesús, en defensa de la justicia, desde la fe bautismal. El sólo hecho de que muchos hayan muerto a manos de gobiernos y ciudadanos llamados cristianos muestra la insuficiencia de la apelación a lo eclesial para discernir la sacramentalidad²⁶⁷.

La irrupción del Espíritu en la Iglesia ha hecho posible también el surgimiento de una Iglesia popular, nacida de la base y desde los pobres. Una Iglesia liberadora, comprometida con los movimientos populares de liberación y solidaria con ellos. Una Iglesia ecuménica y fraternal, que experimenta una nueva forma comunitaria de compartir la fe y la vida. Una Iglesia martirial, que anuncia la Buena Nueva del Reino con palabras y con la vida, hasta el final sangriento. Una Iglesia sedienta de espiritualidad, pero una espiritualidad que es a la vez popular y liberadora, de contemplación en la liberación y de oración del pueblo. Una Iglesia cuyo centro de atención ya no es ella misma, sino el reino de Dios²⁶⁸:

Es necesario acudir al reino, al seguimiento de Jesús, para discernir evangélicamente lo sacramental. ¿Quién puede dudar de que la vida y muerte de Mons. Romero son un símbolo profético del reino? El pueblo sencillo lo ha comprendido y acude a su tumba para pedirle y agradecerle favores²⁶⁹.

Para Codina, todo esto nos viene a indicar que la sacramentalidad de la Iglesia no es únicamente ritual, sino que se extiende a toda la praxis cristiana, cuyo único horizonte es, o

²⁶⁶ *Renacer a la solidaridad*, p. 124.

²⁶⁷ *Sacramentos*, p. 285.

²⁶⁸ Cf. *Renacer a la solidaridad*, pp. 125-126.

²⁶⁹ *Sacramentos*, p. 285.

debe ser el Reino. De aquí se deduce que toda la liturgia, en la Iglesia, debe ser 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 (Medellín 9, 2)²⁷⁰.

3 Los sacramentos de los pobres; los sacramentales

Los sacramentales tienen una gran importancia en la vida de los sectores populares, sobre todo en América Latina y el Caribe. Para Codina, basta tener un poco de experiencia pastoral con estos sectores para constatarlo, refiriéndose a una serie de celebraciones que están estrechamente ligadas al mundo de los sacramentos y que no forman parte de los ya conocidos siete sacramentos tridentinos. Sin embargo, de alguna manera, el pueblo los prefiere más que a los grandes sacramentos. Según Codina, la razón de la preferencia es que son más sencillos, más comprensibles y cotidianos, más cercanos y ligados a la vida de cada día, más humanos. A partir de ahí, añade, se puede decir que los sacramentales son los sacramentos de los pobres²⁷¹.

En cuanto a su historia, la sacramentología clásica distingue los siete sacramentos, que actúan *ex opere operato*, de los sacramentales, que actúan *ex opere operantis ecclesiae*. En tanto la sacramentología moderna, al igual que el actual derecho canónico, reconocen su sentido, sin concederles demasiada importancia (cánones 1166 s)²⁷², y muchas veces se habla de estos ritos con desprecio, como si fueran producto de la superstición, ritos mágicos o folklóricos, o simplemente un egoísmo que favorecería la pasividad del pueblo y lo alejaría del trabajo serio y comprometido. Sin embargo, como quiera que sea, para el pueblo, los sacramentales siempre han tenido una gran importancia, sobre todo desde la Edad Media, cuando se vivía en situaciones de pobreza, incertidumbre o miedo al demonio. Para ellos, el sacramental materializaba la bendición divina que emanaba de algún objeto bendito. Además, los frutos que se podían obtener de ellos no eran solamente espirituales, sino también o quizás principalmente temporales, como buena salud, cosecha, paz, etc.²⁷³.

Para la teología de la liberación, los sacramentales son considerados como los sacramentos de la marginalidad y de los pobres. Por lo tanto, dice Codina, deberían ser los

²⁷⁰ Cf. Ibid., p. 286.

²⁷¹ Cf. *El mundo de los sacramentos*, p. 42.

²⁷² Cf. Sacramentos, p. 284.

²⁷³ Cf. Os sacramentais, sacramentos dos pobres, p. 61. Cita aquí a A. G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración*, Barcelona 1986, pp. 850-860.

primeros a tener en cuenta a la hora de hablar de los sacramentos. Desde esta perspectiva, los sacramentales:

Constituyen la práctica sacramental más extendida y arraigada en el pueblo y se diversifican según circunstancias y lugares. Los hay ligados a los momentos liminares de la vida (nacimiento, muerte, tránsito de niñez a juventud, de juventud a madurez), a lugares (santuarios), a tiempos festivos (navidad, semana santa), al ciclo agrícola (siembra, cosecha), a momentos especiales (inauguración de la casa, viajes, enfermedad, trabajo). Todo un conglomerado de símbolos se entremezclan: imágenes, procesiones, velas, romerías, bendiciones, flores, comidas, ritos de agua,... Muchas veces son ellos mismos los laicos los que asumen funciones destacadas, otras veces son ritos que requieren de una presencia cualificada, los ministros de la Iglesia. Estos son sacramentales, típicos de la religiosidad popular, que pueden degenerar en magia, pasividad o excesos. Pero en su núcleo básico son símbolos proféticos del reino, que se anhela desde la pobreza y la impotencia. Son expresión simbólica del deseo, de la fe, de la piedad, de la confianza en el Dios de la vida. A través de ellos se expresa el potencial evangelizador de los pobres. No hay que despreciarlos. Ni tampoco hay que temer el incluirlos en el ámbito sacramental, ya que la tradición primitiva de la Iglesia no desdeñaba llamar sacramentos a realidades como el lavatorio de los pies, la consagración de las vírgenes, la bendición de los objetos, ritos funerarios, etc. La Iglesia Oriental todavía los considera *mysterion*²⁷⁴.

Si es verdad que la Iglesia es sacramento de Cristo, es decir, sacramento de salvación y por tanto un símbolo vivo de la presencia de Cristo en el mundo, todos los gestos de la Iglesia adquieren un valor simbólico y de alguna manera, también sacramental; también los sacramentales, cuyos ritos están ligados a la bendición de la Iglesia:

Por una parte son una forma de oración del pueblo dirigida a Dios, sobre todo del pueblo pobre. Es la oración de los sencillos y pequeños, para los que la vida es difícil, que tiene problemas de trabajo, de salud, de familia, de todo. El pueblo pobre y sencillo confía en el Señor, como Creador y dador de vida y sabe que, aunque le fallen todos los otros medios, Dios no puede fallarle. Es una oración muy creyente y humilde, confiada, que tal vez pueda ser criticada por aquellos que no necesitan de las cosas vitales porque ya las tienen resueltas. Pero la viejita que está sola, la madre de familia que no tiene comida para sus hijos, el campesino angustiado por la falta de lluvia, el padre que ve morir a todos sus hijos pequeños al poco tiempo de nacer... acuden al Señor en busca de salud y bendición. Es un acto de confianza en el Dios de la vida²⁷⁵.

Dada la importancia que los sacramentales ocupan en la vida de los sectores populares y ante los riesgos de una mala interpretación y práctica, considera Codina, como algo de vital importancia, evitar que estos ritos se degeneren. Por esa razón es necesario enfocarlos a un mayor compromiso personal (Puebla 962) y orientarlos a su plenitud en los

²⁷⁴ Sacramentos. p. 285.

²⁷⁵ *El mundo de los sacramentos*, p. 43.

sacramentos, especialmente a la eucaristía, la gran oración de la Iglesia y la gran bendición de Dios a su pueblo²⁷⁶. En ese sentido concluye Codina: “Una doble tarea teológica se requiere: la de enlazar estos sacramentales con los sacramentos de la Iglesia y con los otros momentos sacramentales de la vida cristiana”²⁷⁷.

Para concluir, basta con traer a la memoria lo que ya Codina recuerda, retomando lo de Medellín, respecto a que toda la liturgia cristiana debe orientarse al reino de Dios. Esto es lo que Codina hace con su sacramentología en clave de liberación, desarrollado en este capítulo 3, en el que puede apreciarse claramente su orientación al Reino y las exigencias que esto conlleva. Por tanto, y en vista de lo novedoso de su propuesta de sacramentología, es importante rescatar de ella, ahora, lo que sería su aporte teológico y pastoral, para hacer de la celebración de los sacramentos, no solo un tema de reflexión, sino espacio donde los que se acercan a ellos, quienes los piden, encuentren ese camino hacia su verdadera liberación. Es lo que veremos en adelante.

²⁷⁶ Cf. Ibid., p. 44.

²⁷⁷ Sacramentos, p. 285.

CAPÍTULO IV

VINO NUEVO EN ODRES NUEVOS (MT 9, 17): PERSPECTIVAS-SUGERENCIAS

Después de la exposición de lo que Codina propone, en lo que él nombra “esbozo de una sacramentología de la liberación” (Cap. 3), cualquier lector podría preguntarse, y con justa razón, ¿cuál es la originalidad de esta sacramentología que la hace diferente de las otras? Más en concreto, ¿qué es lo propio de su autor y cuáles serían sus aportes en la búsqueda de caminos que conduzcan a una mejora en la práctica y vivencia de los sacramentos? Podría añadirse además la pregunta por la intencionalidad de Codina, es decir ¿qué es lo que él pretende al formular esta sacramentología? Es lo que en este capítulo se intentará rescatar. Por tanto, se trata ahora de analizar detenidamente los contenidos de la sacramentología de Codina y, a partir de ahí, recuperar lo que nos pueda servir para descubrir su originalidad y lo propio de su autor. Es lo que nos ayudará a mejor comprender y valorar sus aportes.

1 La originalidad de la sacramentología de la liberación; lo propio del autor

Cuatro elementos habría que destacar de la sacramentología de Codina en los que encontramos el toque personal, la marca de fábrica, su originalidad: su experiencia pastoral de la que surge su sacramentología; el reino de Dios como principio orientador desde el que Codina la enfoca, y la actuación del Espíritu Santo que la dinamiza con su presencia, y la importancia de los sacramentales que Codina llama de “sacramentos de los pobres”.

En primer lugar es importante decir que lo que hace de la sacramentología que propone Codina algo original no está, ni en su contenido ni en su estructura, ya que, tanto los contenidos como la forma como él ha estructurado su sacramentología es algo presente en cualquier otra sacramentología. En ese sentido, su originalidad debe ser buscada en otro lado, en lo que está a la base de la teología de la liberación: la práctica sacramental en su acción pastoral como momento primero y previo a la elaboración de su sacramentología. Es decir, que su originalidad consistiría en que esa teología es producto de su práctica pastoral con el pueblo latinoamericano, de su contacto con él, del dejarse conmover por el sufrimiento de un

pueblo que, pese a sus múltiples carencias, penas y limitaciones, practica y vive su fe a través de los sacramentos, de una forma única, propia, que es lo que les da sentido y les mantiene la esperanza. Es a partir del encuentro con esta realidad de donde surge esta sacramentología. A la luz de la Buena Nueva del reino de Dios al que se orientan los sacramentos, Codina reflexiona y elabora su propuesta de sacramentología de la liberación. Es lo que él mismo viene a llamar, “*una nueva experiencia espiritual*” que surge de ese contacto con el pueblo de Dios, en América Latina:

No es una experiencia elitista o solitaria para grupos minoritarios o intelectualizados, sino algo que brota de la vida, de la cotidianidad del pueblo, del trabajo, del contacto directo con las ciudades y barrios marginales, del campo, de los hospitales y escuelas, de contemplar cómo el pueblo sufre, lucha, muere, ora, espera e incluso festeja. Es una espiritualidad integral, no dualista ni evasionista; es caminar, en presencia del Señor, por los caminos de la vida (cf. Mq 6, 8), experimentando, ante todo, el dolor y la indignación ética ante el sufrimiento injusto que sufren las grandes mayorías del continente, con una mezcla de compasión, misericordia e impotencia, de solidaridad y fracaso²⁷⁸.

Quiere decir que lo novedoso de esta propuesta no es otra cosa que lo ya dicho y puesto en práctica por la teología de la liberación y que es el “modo de hacer teología”, de reflexionar teológicamente desde un lugar concreto, desde la realidad que interpela al teólogo.

Sobre esto puede cualquiera decir que eso no es nuevo, sino propio de la misma teología de la liberación. Es verdad. Pero también lo es el hecho de que una de las cosas que hasta entonces no se había hecho desde la teología de la liberación, es elaborar una sacramentología en clave de liberación, diferente de las hasta entonces conocidas en la escolástica y en la teología europea moderna, que en su mayor parte, -por no decir en general- son elaboradas desde la mera teoría, o desde el escritorio, a partir de los dogmas como factor determinante y primario del quehacer teológico y pastoral, propio de la teología tradicional. Codina rompe con este esquema y coloca, como momento primero de su quehacer teológico, su práctica pastoral y desde ella, es decir, desde la realidad del pueblo creyente de América Latina, elabora su reflexión teológica y su sacramentología. Por otra parte, Codina presenta, su originalidad frente a la teología de la liberación, que hasta entonces había limitado su reflexión teológica al ámbito eclesiológico y cristológico, pero poco se había preocupado por el ámbito de los sacramentos. Es aquí donde podemos encontrar su intencionalidad al elaborar esta sacramentología; llevar la reflexión teológica de la teología de la liberación al mundo de los sacramentos.

²⁷⁸ *Creo en el Espíritu Santo*, p. 85.

Por otro lado, algo fundamental y que teológicamente es lo que le da peso y validez a la sacramentología de Codina es la referencia al reino de Dios. Es decir, que el hecho de colocar en el centro de su propuesta el reino de Dios, le abre la perspectiva hacia los destinatarios privilegiados del reino, los pobres, que se constituyen en el referente inmediato de su labor teológica. He ahí otra de las características, propias de esta sacramentología que, al colocar el reino de Dios en su horizonte, 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. Desde esta perspectiva se entiende entonces que en cada sacramento Codina ponga el énfasis, no sólo en la comprensión del sacramento que se está celebrando, sino en la función que estos desempeñan de cara al compromiso con los pobres, al estilo de Jesús (Cap. 3).

Por ello, hay que decirlo, esa práctica pastoral de la que surge la sacramentología de Codina, adquiere un sentido cristológico que va más allá del solo discurso teológico, a través del cual se transmiten y reciben las grandes verdades que sostienen la sana doctrina de la Iglesia. Sin embargo, sin apartarse de esta doctrina, ni de los grandes tratados clásicos, Codina da un paso más en esa identificación con Cristo celebrada en cada uno de los sacramentos, colocando la lucha por la justicia y la liberación de los pobres de todas las estructuras que les oprimen en su nuevo modo de hacer teología. En ese sentido, podría decirse que la teología sacramental de Codina pasaría a 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.

Otro elemento presente en esta sacramentología de Codina, que le da fuerza y sentido, y a la vez está a la base de todo su planteamiento, es la referencia al Espíritu²⁷⁹. Él es el dinamizador de toda la actividad pastoral y teológica de la Iglesia como sacramento de Cristo, actividad que adquiere su máxima expresión en los siete sacramentos. En ellos Cristo

²⁷⁹ La importancia del Espíritu Santo en la sacramentología Codina la aprende de sus estudios sobre la teología oriental. A partir de entonces, lo pneumatológico se convierte en el prisma con el que observa la realidad, la suya y la del prójimo, la de su trabajo pastoral e intelectual. De su trabajo intelectual dan testimonio una serie de escritos sobre pneumatología, entre los que destacan cuatro de sus libros: *Teología y experiencia espiritual* (1977); *Creo en el Espíritu Santo* (1994); *Los caminos del Oriente cristiano* (1997); *No extingáis el Espíritu* (2008). Entre sus artículos se destacan: Los caminos del Oriente cristiano: iniciación a la teología oriental (1998); No extingáis el Espíritu (2009).

se encuentra presente y desde ellos actúa por su Espíritu en la vida de quienes los reciben. Merece destaque, entre los sacramentos, el bautismo por el cual nacemos a una vida nueva:

Ante todo, el Espíritu nos hace nacer de nuevo (Jn 3,3), con un nacimiento diferente del nacimiento carnal: un nacimiento que pone en nosotros un germen, una semilla espiritual de Dios (1Jn 3,9) por la cual devenimos hijos del Padre y coherederos de Cristo. Este es el sentido profundo del bautismo cristiano (Jn 3, 5-6), a veces un tanto olvidado al insistir demasiado, tanto teológica como pastoralmente, en la dimensión negativa de la remisión del pecado original. Esta visión más negativa, típicamente latina y occidental, por más cierta y real que sea, contrasta con la de los Padres orientales, que acentúan el aspecto más positivo del bautismo, el sacramento que nos da la vida divina por el Espíritu²⁸⁰.

Es la presencia y acción del Espíritu recibido en el bautismo y que se enriquece en la confirmación, lo que lleva a los bautizados en Cristo a asumir el compromiso, no solo de difundir sino de defender la fe de palabra y de obra. Es este mismo Espíritu el que nos ayuda y nos llama a la conversión constantemente, impulsándonos a desenmascarar el pecado del mundo, es decir, nos atrae a la verdad y nos anima a luchar por ella. Es un Espíritu que no nos ahorra el trabajo personal, ni nos permite mantenernos en la quietud pasiva del espectador, ni nos conduce a inmediateismos de ningún tipo, sino que exige de nuestra cooperación activa²⁸¹. La fe en esa presencia viva del Espíritu en la Iglesia nos lleva a creer que, desde que el pecado y la muerte fueron vencidos en la cruz de Cristo, ya nunca más volverá a triunfar el pecado dentro de la Iglesia, puesto que la gracia del Espíritu de Cristo Resucitado sobreabundará en todo momento, por encima de las fragilidades humanas y por tanto la Iglesia siempre será una “Iglesia santa”²⁸². Es “el Espíritu que hará que Sara conciba, que María dé a luz, que la Iglesia engendre hijos en el bautismo y camine hacia el reino en medio de debilidades y sombras”²⁸³:

“El Espíritu que ha sido derramado en nuestros corazones, el Espíritu que florece en la Iglesia, el Espíritu que llena el universo, el clamor del Espíritu que hemos detectado a través de los pobres, de los diferentes, de las mujeres, de las culturas, de los indígenas, de las religiones, el clamor de la tierra, el clamor escatológico, no son más que manifestaciones de la presencia en la historia del misterio trinitario y engendrador del Espíritu que da vida, fecunda, construye y anticipa el Reino en medio de los pecados y las limitaciones humanas”²⁸⁴.

Esta referencia al Espíritu, constante en la sacramentología de Codina nos da a entender su importancia para que esta pueda ser llevada a término, pues en ello puede

²⁸⁰ *No extingáis el Espíritu*, p. 64.

²⁸¹ Cf. *Ibid.*, pp. 65-68.

²⁸² Cf. *Ibid.*, p. 85

²⁸³ *Ibid.*, p. 240.

²⁸⁴ *Ibid.*

entenderse claramente la dependencia que de su acción tiene el que los sacramentos sean entendidos, celebrados y vividos como testimonio vivo del Resucitado en la Iglesia y en el mundo.

Finalmente, y no por ello menos relevante, está el rescate de los sacramentales como elemento fundamental en la expresión religiosa de los sectores populares, mediante los cuales han vivido y transmitido su fe de generación en generación. Por supuesto Codina es consciente de los riesgos que se esconden detrás de los sacramentales, cuando estos no son utilizados como medio para llegar al verdadero sentido de los sacramentos, pero no por ello deja de reconocer el valor que tienen, y pueden seguir teniendo en la evangelización del pueblo sencillo, cuando son bien orientados²⁸⁵. Es a partir de estos elementos, considerados como lo propio del autor, desde donde podemos ahora recuperar sus aportes.

2 Aportes de Víctor Codina

2.1 Aportes a la teología sacramental

Aquí nos encontramos con lo que, desde el punto de vista de la validez teológica, podría considerarse un aporte de Codina a la teología de los sacramentos. No quiere decir esto que sus aportes teológicos no alcancen otros ámbitos. Sin embargo aquí nos centraremos solamente en lo que a los sacramentos se refiere y que son la orientación al reino de Dios, la mediación de los pobres, la referencia al Espíritu y a la inculturación.

En este sentido, lo primero que puede ser mencionado como aporte a esta teología es la colocación de la Iglesia y los sacramentos en el horizonte del reino de Dios, que es lo que le da fundamento a su sacramentología. Es decir, que en la sacramentología de Codina la sacramentalidad de la Iglesia tiene cimentadas sus raíces en el misterio pascual de Cristo y el Espíritu. Desde esta perspectiva teológica, esta sacramentología adquiere un sentido profético en tanto que, orientada hacia el reino de Dios, asume un carácter de anuncio del Reino y denuncia de todo aquello que impide su realización. Pero esta doble vertiente profética (anuncio-denuncia) no es, ni puede ser algo meramente verbal, sino que ha de ser asumido desde una postura simbólica y significativa, en la que se pueda apreciar la estructura de toda profecía bíblica que “realiza lo que dice, verifica lo que significa, practica lo anunciado”²⁸⁶.

²⁸⁵ Cf. Os sacramentais, sacramentos dos pobres, pp. 55-68.

²⁸⁶ Presupuestos teológicos para una pastoral sacramental hoy, p. 20.

Un segundo elemento, que se desprende del anterior, es la consideración de la persona del pobre y la solidaridad con él, como centro de la reflexión teológica. Es decir, la concepción del pobre como lugar en el que se hace presente Cristo. De ahí que sean considerados como mediación necesaria del quehacer teológico, desde la perspectiva de la teología de la cruz. Esto explica también que en esta sacramentología la solidaridad con los pobres sea concebida como lo principal en la misión de la Iglesia, como anunciadora y anticipadora del Reino escatológico, en el cumplimiento de su misión como sacramento del Reino. Unido a este elemento está la referencia al Espíritu como garante y dinamizador del cumplimiento de esta misión de la Iglesia y sin el cual nada es posible.

Es por ello que en esta sacramentología, la pneumatología es incorporada recalcando que en la *epiclesis* al Espíritu, debe ser resumido todo el clamor de la creación que espera y anhela liberación (Rm 8, 19-27), y más concretamente debe ser resumido el clamor de los pobres que son, en último término, “profecía viva del reino en cuanto denuncia del anti-reino, anticipación del juicio escatológico de Dios y anuncio de la misteriosa presencia del Crucificado en ellos”²⁸⁷. Esto indica que, si el pobre es la mediación para el hacer teológico, este hacer debe partir también de la realidad en la que los pobres viven y descubrir en ella los signos de los tiempos y la revelación de Dios en medio de la realidad y a partir de ella reflexionar teológicamente.

Finalmente está el tema de la inculturación. Es decir, la relación con otras culturas. Este es un tema muy importante en la sacramentología de Codina, puesto que, al poner en el centro de su reflexión al reino de Dios, a los pobres y resaltando la acción del Espíritu en la celebración y práctica de los sacramentos, abre la posibilidad al diálogo con otras culturas con las que, lejos de entrar en confrontación, se debe buscar un acercamiento cada vez mayor frente a la tarea de hacer presente el Reino y luchar contra toda estructura de pecado que impide su realización. Pero eso implica el reconocimiento de la existencia de otras teologías y el respeto hacia ellas, de tal manera que se puedan ir encontrando los caminos y mecanismos que hagan posible el trabajo conjunto por esa causa común que es el reino de Dios, tal como lo hizo Cristo.

Son estos elementos los que pueden ser considerados como el aporte que hace Codina a la teología sacramental. No es casualidad que ellos se encuentren presentes y se repitan constantemente en su sacramentología, dándole el sentido de originalidad y validez a su reflexión teológica que abre las posibilidades para que otros la vayan mejorando, de tal

²⁸⁷ Sacramentos, p. 281.

manera que esta logre cumplir con su función de acercar al pueblo a experimentar la cercanía de Dios con la humanidad, un Dios que desea la liberación de su pueblo, por la que vivió, murió y resucitó Jesús de Nazaret.

2.2 Aportes a la pastoral sacramental

Los aportes que hace Codina están orientados a la pastoral en general, -incluida en ella la pastoral sacramental-, desde la perspectiva de la teología de la liberación. En este sentido, lo primero que salta a la vista en esta sacramentología (cf. Cap. 2) y que se entiende como aporte a la pastoral sacramental, es la referencia al reino de Dios. Si los sacramentos tienen como horizonte último el reino de Dios como la Buena Nueva anunciada por Cristo, la pastoral tiene que centrarse en transmitir que el reino de Dios es tarea de la Iglesia a través de los catequistas y agentes de pastoral, como sus representantes inmediatos. En ese sentido, el gran aporte de esta sacramentología consistiría en el llamado a la humildad, es decir, un llamado a ser lo suficientemente humildes como para caer en la cuenta y reconocer que las cosas no están funcionando, puesto que la realidad misma habla por sí sola. Por tanto es momento de repensarse el trabajo pastoral. Pero no se trata simplemente de modificar o cambiar la praxis litúrgica. Esta puede ayudar pero no es suficiente. Como tampoco se trata simplemente de nuevas formas pedagógicas para la trasmisión de la verdad de Dios revelada en Cristo, sino de la vivencia y testimonio de quienes transmiten ese mensaje, de tal manera que quienes vean y oigan, puedan y se atrevan a creer. Es decir, que se trata de un cambio de actitud ante la forma como son transmitidos los contenidos del mensaje salvífico en las prácticas pastorales.

Además, el aporte a la práctica pastoral que esta sacramentología ofrece, lleva aparejado el reconocimiento de la necesidad de educar al pueblo de Dios para la comprensión de los contenidos de una sacramentología de la liberación, tal como la propone Codina. Si esto no es fácil, tampoco imposible. La puesta en práctica de este modelo de sacramentología exige, en primer lugar, que los agentes de pastoral sean no solamente fieles creyentes y conocedores de los contenidos de la fe, sino que en sus vidas se vislumbre un compromiso con los grandes valores del reino que anuncian. Sólo de esta manera su mensaje puede llegar a ser creíble y podrán educar en y para estos valores. Pero esto exige, para que sea posible, una mayor cercanía y solidaridad para con los pobres, primeros destinatarios del reino de Dios y

un gran amor por ellos, al estilo de Jesús. Aquí tenemos lo que puede considerarse el gran aporte a la pastoral sacramental de la sacramentología de la liberación que propone Codina.

Por otro lado, el reconocimiento de que las cosas no están funcionando, de acuerdo con esta sacramentología, exige también una metodología pedagógica y un espíritu de diálogo, y, sobre todo, de participación en el modo como son elaborados los planes pastorales y catequéticos. Es decir, que se tomen en cuenta las problemáticas de la gente a la que van dirigidos esos planes, de tal manera que sus contenidos les sean significativos y los puedan relacionar con su vida, y que a su vez les permita identificar cómo Dios se manifiesta en sus vidas y puedan establecer sus propios medios de relacionamiento con El. En otras palabras, no se trata de anular sus experiencias de Dios, tanto como encontrar los caminos que posibiliten esa integración, de los contenidos de la revelación de Dios acontecida en Cristo y la noción que de ello se ha creado en los ambientes populares. De este modo, los planes pastorales surgirían, -o tendrían que surgir-, a partir de la reflexión teológica hecha desde la realidad misma que vive el pueblo pobre y sencillo y no al revés, como ha sucedido tradicionalmente.

2.3 Aportes desde la teología y espiritualidad oriental

Al hacer un recorrido por lo que hasta ahora se ha expuesto y por los puntos de debate y los desafíos, de que se hablará más adelante, se puede tener la impresión de que llevar a cabo este proyecto de evangelización propuesto en la sacramentología de la liberación será tarea difícil, cuando no imposible. Y en honor a la verdad, esa impresión no está distante de ser cierta, pues es sabido lo que le ha sucedido a quienes han desempeñado su labor profética, que choca con los poderes dominantes de este mundo. Pero tampoco es algo imposible de lograr, cuando se tiene la fe y la esperanza puesta en la asistencia y acción del Espíritu, algo a menudo olvidado, tanto en la acción pastoral como teológica. Es aquí donde entra lo que nos puede aportar la Iglesia del Oriente, cuya influencia es notable en la sacramentología propuesta por Codina.

El gran aporte que la Iglesia oriental puede ofrecer, -no solo para la comprensión de esta sacramentología, sino para su puesta en práctica- es su gran sensibilidad pneumatológica, que ha sabido expresar tanto en su arte, como en su liturgia y sobre todo en su espiritualidad, al grado que se ha convertido en la base de su reflexión teológica. Y es

también su experiencia espiritual y mística la que guía tanto la vida como la reflexión que sobre la misma realizan en la Iglesia oriental²⁸⁸.

Un buen ejemplo de ello puede apreciarse en el icono de Pentecostés. En este icono, “además de las llamas de fuego sobre los apóstoles, aparece un anciano encarcelado y coronado: es el viejo cosmos, que espera la salvación de Cristo y el don del Espíritu para ser liberado y transfigurado”²⁸⁹. De igual manera vale mencionar cómo los sacramentos han llegado a ser concebidos como símbolos de la creación ya renovada por Cristo, como anticipo de la escatología del Octavo día, que ya se ha hecho presente con la venida del Espíritu.²⁹⁰ Es de mencionar también la importancia que la sensibilidad al Espíritu les ha proporcionado para integrar teológicamente, con mayor facilidad, la dimensión cósmica de la creación, que se concreta en temas como la sexualidad, el matrimonio, el cuerpo, la mujer. Es decir, que su teología de la transfiguración contribuye a una visión integradora, por ser una teología del Espíritu.²⁹¹ Es esta sensibilidad pneumatológica lo que puede ser considerado como el gran aporte de la Iglesia Oriental para nuestra Iglesia y en concreto para nuestra teología y en especial para la sacramentología.

Es verdad que el Vaticano II recoge mucho de esta pneumatología, sin embargo la práctica nos dice que no todo ha sido asumido ni practicado de igual manera en todas partes y más bien parece haber un olvido de la pneumatología, lo cual ha causado mucho daño a la Iglesia, puesto que sin Espíritu, la Iglesia queda reducida a una simple institución jurídica o, en último término, a una mera organización de propaganda sociológica o intelectual. Por otro lado, no está de más recordar que el olvido de la pneumatología haría la teología degenerarse en una mera ciencia filosófica. En cambio, su redescubrimiento renovaría, tanto a la Iglesia como a la teología, en este caso, a la sacramentología y la pastoral sacramental: “El Espíritu del Señor continúa aleteando y dando vida a la creación, a la Iglesia y a la historia”, por ello; “No hay que extinguir el Espíritu”.²⁹²

3 Puntos de debate

Al hablar aquí sobre los puntos de debate se está intentando poner sobre la mesa algunos temas, sobre los cuales es necesario reflexionar, dada su importancia e incidencia en

²⁸⁸ Cf. *Creo en el Espíritu Santo*, p. 63.

²⁸⁹ Ibid., p. 66.

²⁹⁰ Cf. Ibid.

²⁹¹ Cf. Ibid., pp. 67-68.

²⁹² *No extingáis el Espíritu*, p. 246.

la puesta en práctica de esta sacramentología y que por tanto deben ser considerados a la hora de elaborar planes pastorales, sobre todo en lo que a la pastoral sacramental se refiere. Se ha querido colocar estos puntos en este lugar, porque de una forma u otra son temas que requieren ser clarificados y asumidos de acuerdo con lo que se espera sea la celebración de los sacramentos, centro y culmen en la vida de todo cristiano. Esto es especialmente importante, cuando los sacramentos tienen como horizonte el reino de Dios, que por su carácter profético pone en evidencia todo aquello que impide su concreción en la vida y realidad de nuestros pueblos.

3.1 Bautismo de niños

Este punto es colocado al principio, como el primero a ser considerado en los puntos de debate, porque es en el bautismo donde da comienzo la experiencia de iniciación cristiana y la incorporación a la Iglesia. Ambas cosas están íntimamente unidas y requieren una conciencia clara de lo que se hace, puesto que ello implica el asumir una serie de compromisos, personales y sociales, que difícilmente pueden ser asumidos por un niño. No se trata en este apartado de elaborar una lista de lo que este compromiso significa, ya se ha de ello hablado en el abordaje del sacramento del bautismo. Lo que sí se quiere aquí es preguntarse si el continuar con la práctica del bautismo de niños es lo correcto.

Es esta pregunta la que ha hecho que Codina haya reflexionado sobre el tema, teniendo como base de fondo los innumerables problemas y dificultades que ha tenido la Iglesia a lo largo de la historia de América Latina y en todo el mal llamado Tercer Mundo, cuando ha intentado llevar a cabo su labor evangelizadora, sobre todo cuando ha querido mantener su fidelidad al evangelio de Cristo, la Buena Nueva del reino de Dios. Es verdad que los niños no están en capacidad de comprender el sacramento que reciben, que es uno de los argumentos al que se alude para cuestionar esta práctica. El compromiso de sus padres y padrinos de darle la formación cristiana, necesaria para que este niño sea un buen cristiano en el futuro, también es algo cuestionable, puesto que en muchos casos el compromiso asumido acaba siendo substituido por intereses mezquinos que convierten a los bautizados en los opresores de sus propios hermanos.

Por ello, cuando Codina pone el tema sobre el tapete, no es con la intención de cuestionar la validez del bautismo de niños, sino para que se reflexione en profundidad y a la luz de la Palabra de Dios, sobre la práctica en América Latina. Infelizmente no se puede

confiar en que los padres y padrinos sabrán educar a los niños en la fe y hacerles hombres y mujeres buenos cristianos, fieles al seguimiento de Cristo. ¿No sería mejor replantear el tema y buscar alternativas bautismales que favorezcan la recuperación de una Iglesia formada por fieles reales y no multitudes que la deforman y desdichan de lo que es en verdad y lo que simboliza?

Sin entrar a los cuestionamientos de tipo teológico para argumentar en el debate del bautismo de niños, que los hay y muchos, lo importante en este apartado es hacer mención de que este problema no es nada nuevo. Ya se han hecho esfuerzos por cambiar la situación en la que ha caído este sacramento, tanto en ambientes católicos como protestantes, que no acaban de sentirse cómodos con la práctica del bautismo de niños. En el mundo europeo (Francia, Alemania, España por poner algunos ejemplos), hay diferentes posturas²⁹³. Son teólogos y pastoralistas que han reaccionado ante el problema e intentado darle solución. Pero en ninguna de esas posturas se hace mención de las razones que subyacen en el cuestionamiento de Codina, desde la perspectiva de la sacramentología de la liberación, como lo son el tema del ecumenismo y de los pobres.

El ecumenismo entra en cuestión en tanto el bautismo ha sido considerado uno de los puntos más importantes como prerrequisito para la unidad que buscan las iglesias divididas. No por azar el tema ha sido tratado una y otra vez en la Comisión Fe y Constitución. Por ello, la recomendación que esta Comisión hace a las iglesias que practican el bautismo de niños de “prevenirse contra el abuso de bautismos, practicados aparentemente sin ninguna discriminación de los niños bautizados con vistas a su compromiso de adultos para con Cristo”. Es algo a lo que se debe atender con seriedad²⁹⁴. Las críticas que nos vienen de las iglesias protestantes pueden ayudar a replantear el tema del bautismo en la búsqueda de una práctica pastoral más acorde con el proyecto del reino en el que convergen todos los bautizados: católicos y protestantes.

Por otro lado tenemos el tema de los pobres, los que sufren en carne propia los embates de la opresión y la injusticia por parte de muchos bautizados que se confiesan cristianos por el solo hecho de haber recibido el bautismo cuando eran niños, pero que ante el

²⁹³ Aquí Codina hace referencia a tres posturas que él ha identificado: a) el mantenimiento de la pastoral tradicional del bautismo de niños, seriamente preparado y acompañado (equipo de Jean Bart de Paris); b) proyecto de una nueva iniciación cristiana que, dejando intacto el bautismo de niños, gravite sobre la confirmación (Borobio); c) propuesta de dos alternativas bautismales: bautismo de niños, bautismo diferido, ambas plenamente justificadas (equipo de Lyon). Cf. Bautismo de niños e iniciación cristiana, p. 57.

²⁹⁴ CONSEJO MUNDIAL DE LAS IGLESIAS: Comisión Fe y Constitución. In. GONZÁLEZ MONTES A. *Echiridion Oecumenicum*: Relaciones y Documentos de los Diálogos Interconfesionales de la Iglesia Católica y otras Iglesias Cristianas y Declaraciones de sus Autoridades (1964-1984). Universidad Pontificia de Salamanca, 1986, v.1, p. 837.

incumplimiento del compromiso asumido por sus padres y padrinos, de darles una formación cristiana adecuada, desconocen totalmente el significado de su propio bautismo y acaban convirtiéndose de adultos en los opresores de sus propios hermanos. Tema fundamental en la sacramentología de Codina, ya tratado en todos los capítulos anteriores, específicamente en el Cap. 3, 1.1.1, nota 175.

Estas son las razones por las que este tema es puesto en cuestión, puesto que ni es justo ni correcto que se siga manteniendo la práctica actual, sabiendo que este sacramento, así como es ministrado, puede asegurar un alto volumen de católicos bautizados, pero de ninguna manera podrá asegurar que los bautizados llegarán a ser en el futuro buenos cristianos. Más bien se corre el riesgo de seguir legitimando estructuras de pecado, que en el mayor de los casos son sostenidas por gente que un día recibió el bautismo y el Espíritu del Resucitado, pero que al hacerse mayor se convirtió en opresor, cuando no asesino de sus propios hermanos. Gente que no llegó nunca a conocer ni a asumir lo que es el compromiso cristiano de ser solidarios con los más necesitados.

Ante esta realidad, Codina no ofrece ninguna receta para solucionar el problema, pero sí que invita a hacer el intento de buscar una alternativa, tomando como ejemplo los esfuerzos ya realizados, atendiendo a los signos de los tiempos que reclaman el repensar un modelo de bautismo que responda al proyecto de Dios para la humanidad, tal como fue realizado en Cristo, solidario con los pobres, por quienes la Iglesia latinoamericana ha hecho su opción preferencial. Una comunidad, país o continente, en el que la gran mayoría ha recibido el mismo bautismo, que forma parte de la misma Iglesia en la que vive y celebra su fe, pero en la que no se ven esos signos de la presencia del Espíritu del Resucitado y en donde los valores del reino están ausentes, es un indicador claro de que algo no está funcionando. Reconocerlo es la primera tarea, la siguiente es reflexionar a la luz del Evangelio, atendiendo a los signos de los tiempos y preguntarse lo que es posible hacer para recuperar el sentido de este sacramento en la Iglesia.

3.2 Bautismo de ricos

En el punto anterior veíamos el bautismo de niños como un tema que reclama atención, por lo menos en lo que a conciencia de sus implicaciones en la vida de los bautizados se refiere. Sin embargo, para Codina, no basta con quedarse reflexionando sobre el mejor modelo de práctica bautismal que debe ser asumido para que los bautizados lleguen a

ser unos buenos y verdaderos cristianos. Esto, como se ha podido ver, es importante y debe ser atendido con toda la seriedad que el tema requiere. Pero no es suficiente reducir la problemática que este sacramento plantea a la Iglesia a un problema de tiempo o de modo, o considerar sólo los intereses a los que se ha intentado responder con los modelos ya utilizados en algunos países de Europa. Esto puede conducir a una visión muy reducida sobre el tema y desviar la mirada del verdadero problema, que para Codina no es otro que el bautismo de los ricos. De ahí que él se pregunte “¿es lícito bautizar a los ricos?”²⁹⁵

La pregunta no es ociosa, más bien se presenta como algo muy serio. Y el hecho de que la hayamos colocado como un punto de debate, es precisamente por esa seriedad, porque, según Codina, en nuestra sociedad, en nuestros países, el hecho de ser rico o ser pobres no son cosas que se den aisladamente, sino que ambas cosas están íntimamente ligadas y, además, dependiente una de otra. Dicho claramente y sin tapujos: existen ricos porque hay pobres.

Pero el problema mayor no es que se den estas diferencias, sino el desequilibrio en las partes, es decir, que los ricos sean unos pocos y los pobres sean las grandes multitudes. Desde esta perspectiva podemos ver que el problema, visto así, adquiere proporciones no solo individuales sino estructurales, pues resulta que tanto los hijos de los unos como los de los otros son, por medio del bautismo, incorporados al mismo cuerpo de Cristo, hermanos unos de otros, hijos del mismo Padre y parte del mismo cuerpo, que es la Iglesia. Sin embargo esto no parece indicarles nada a quienes han nacido en un contexto en donde no falta nada. Pero sí, significa mucho para los que, sin haberlo elegido, han nacido en contextos de carencias, de necesidades, de injusticias, que en el mayor de los casos son causadas por sus mismos hermanos de fe que, para mantener su situación de comodidad, hacen incluso uso de la fuerza y de la opresión de los más débiles sin que esto les produzca mayores problemas de conciencia.

Es esa actitud de despreocupación de los bien instalados, los que han acumulado riquezas a costa de la explotación de los menos favorecidos, -sean estos, personas individuales, países, continentes enteros como América Latina y los demás países del Tercer Mundo-, que, sin embargo, son conocidos y reconocidos en la Iglesia como cristianos, porque han recibido el bautismo, lo que hace que la pregunta que lanza Codina adquiera mayor sentido. No se trata en este punto de elaborar una larga lista de las atrocidades que se han cometido en estos nuestros países, desde el tiempo de la colonia hasta nuestros días, en que

²⁹⁵ ¿Es lícito bautizar a los ricos? 1975, p. 56.

los ricos y poderosos, sin el menor escrúpulo, han asesinado gente para hacerse con sus propiedades, o han hecho desaparecer a quienes han figurado como sus defensores. Con esta pregunta Codina no intenta negar la posibilidad de aceptar a los ricos en el seno de la Iglesia. Lo que está intentando es poner sobre la mesa un tema que requiere ser discutido, reflexionado y definido para que pueda ser atendido como se merece, de modo que el bautismo sea realmente esa experiencia de pasar de la muerte a la vida y no se convierta en un mecanismo de legitimación de estructuras injustas,²⁹⁶ que no tienen otros responsables que los ricos.

Si por el bautismo el sujeto es incorporado a la Iglesia de Jesús, y por Él recibe el Espíritu Santo, Espíritu de filiación, y por él es incorporado al misterio pascual de la muerte y resurrección de Jesús, y por el bautismo son remitidos sus pecados personales y mediante ese perdón se reconcilia con Dios y con sus hermanos, entonces lo que se espera es que, una vez bautizado, se identifique con el proyecto del Padre, realizado por Jesús y que la Iglesia continúa llevando adelante.

Sin embargo, como ya se ha visto, esto no sucede así con los ricos, puesto que las riquezas han creado en ellos tal dependencia, que en muchos casos no es algo de lo cual les sea fácil librarse. Esto es así, porque el rico vive sumergido en una estructura que con facilidad le arrastra y le obliga, no solo a mantenerla sino a reforzarla, es decir, una estructura que es lo totalmente opuesto a los valores del Reino, una estructura de pecado, que genera pecado y muerte, que produce víctimas. Por tanto la respuesta a la pregunta planteada no es tan simple, pero sí que es una tarea ineludible que debe ser asumida en la Iglesia, si quiere ser la Iglesia confesante del Resucitado.

No se trata de rechazarlos sin más, pero sí de asumir la actitud profética testificada en el Antiguo Testamento y asumida por Jesús, de la cual abundan los testimonios en los evangelios y en los santos Padres. Es decir, hacerles tomar conciencia de lo que significa para la Iglesia el ser bautizado e invitarles a la conversión a los valores del Reino.

Desde esta perspectiva, se entiende mejor lo dicho acerca del bautismo de niños, a quienes es imposible exigirles conversión alguna, pues un recién nacido no es responsable de los males de este mundo, pero sí algo que debe ser exigido a sus padres y padrinos, a su familia toda y la sociedad en la que este recién nacido será formado. Y aquí no se está diciendo nada extraordinario, pues eso es lo que predica la Iglesia y es a lo que se comprometen quienes piden el bautismo de sus hijos. Pero la historia nos demuestra que esto

²⁹⁶ Cf. Ibid., p. 58.

no siempre se cumple, ya que para los ricos no es fácil renunciar al bienestar que las riquezas les proporciona, lo cual explica la expresión de Jesús cuando dice: “Es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja, que un rico entre en el reino de los cielos” (Lc 18, 25; Mt 19, 23-26; Mc 10, 23-27).

¿Esto indica que es imposible la salvación de los ricos? Si todo dependiese de la voluntad humana, tal vez habría que responder afirmativamente, puesto que al rico le es imposible no sucumbir ante las seducciones de las riquezas; sin embargo, lo que es imposible para los hombres es posible para Dios (Lc 18, 27), puesto que “la salvación de los ricos, su evangelización, su bautismo, pertenece al orden de la gracia de Dios, que es capaz de convertir y de cambiar el corazón”.²⁹⁷

Es a partir de aquí desde donde se puede responder a la pregunta sobre la licitud del bautismo de los ricos, y se tiene que decir que sí, que es lícito, con tal que en ellos se opere y se compruebe una radical conversión. Una conversión que le lleve a un cambio de mentalidad, de corazón y de actitud, como le sucedió a Zaqueo. Por ello la evangelización de los ricos debe centrarse en invitarles, hacerles conciencia de su participación en las estructuras de pecado en el que nacen los niños de hoy, pecado que les mancha (pecado original) y cuya eliminación debe ser el objeto permanente de la lucha de los cristianos, siguiendo el ejemplo de Jesús, para lo cual el bautismo ofrece la fuerza necesaria.

En términos de la liturgia bautismal, se trataría de un “exorcismo”, lo cual significa pedirle al Señor que libere, a quienes están en esta situación de dependencia de las riquezas, de todas las ataduras que les impiden ser libres, que les libere del egoísmo, de la ambición desmedida, de toda actitud opresora del más débil, que les libere de la actitud de esclavización de sus propios hermanos, porque “sólo el poder de Dios y la fuerza del Espíritu de Jesús es capaz de liberarnos de este género de demonios”.²⁹⁸ Por ello, sólo cuando se den estas condiciones puede decirse que es lícito bautizar a los ricos y admitirlos en el seno de la Iglesia; de lo contrario la herida que hoy le afecta a la Iglesia en su cuerpo, será mucho mayor de lo que es actualmente.

3.3 Diálogo con las culturas

Hablar del tema del diálogo con las culturas no es nada nuevo, pues esto ha sido largamente trabajado desde diferentes instancias, entre las cuales se encuentra incluida

²⁹⁷ Ibid.

²⁹⁸ Ibid., p. 59.

también la Iglesia, sobre todo a partir del Vaticano II. Sin embargo para Codina, ninguna de las tentativas de abordaje que se han hecho sobre este tema ha sido suficiente para darle el tratamiento que requiere. Por ello, al colocarlo dentro de los puntos de debate, no está pretendiendo mostrar el tema como algo olvidado, sino hacernos caer en la cuenta de cómo la cultura se nos está presentando como un elemento nuevo, aflorando en el horizonte como un nuevo signo de los tiempos. Un signo que se presenta como una nueva interpelación para la Iglesia y por tanto también para la teología. Es decir, que frente a la razón ilustrada de la modernidad, -hasta ahora vigente y bastante conocida-, está retomando fuerza la cultura nueva de la razón simbólica²⁹⁹, propia de las culturas ancestrales, especialmente en América Latina.³⁰⁰ Es a lo que se refiere Codina cuando dice que “a través de los dolores de parto de los pobres de la tierra está naciendo un mundo nuevo, más solidario, donde la fe y el compromiso vayan unidos”³⁰¹. Es la cultura de un pueblo que, en medio de la realidad de sufrimiento, dolor y muerte, encuentra una razón para seguir esperando, porque su fe está fundamentada en el Dios de la vida y por tanto, su propia vida es razón de esperanza.

Sin embargo, paralelo a este nuevo paradigma ha surgido también en el seno de la Iglesia una especie de miedo a las culturas, una inseguridad, aunque se mencione y con frecuencia se esté hablando de inculturación, sobre todo a partir del Vaticano II. El tema se presenta como una exigencia y debe ser tratado de acuerdo con los tiempos actuales que se viven en nuestros pueblos. El problema cultural, si no es asumido como algo urgente, puede tener consecuencias mucho más graves aún que la misma cuestión social. Él conlleva además, necesariamente, una crítica del eurocentrismo eclesial imperante, y es lo que está a la base de esa especie de miedo e inseguridad ante la nueva cultura que está surgiendo³⁰².

Hay que decir también que frente al problema de la cultura, la teología latinoamericana de la liberación no ha sido especialmente sensible, puesto que su discurso teológico se ha centrado más en el tema económico y social. Pero sí lo han hecho otras corrientes teológicas, más sensibles al tema cultural. El problema es que lo han asumido como alternativa para la liberación, desde una perspectiva más socioeconómica, como si lo cultural no tuviese que ver con la liberación o con lo económico. Sin embargo, desde hace algunos años, se ha comenzado a comprender que ese dilema existente entre cultura versus liberación

²⁹⁹ Aquí la razón simbólica es entendida como la capacidad que tiene esta cultura para ampliar el horizonte de la razón empequeñecida por la razón ilustrada, destructora del símbolo. Cf. TAMAYO, J.J. El ser humano, animal simbólico. In. *Hacia la comunidad 3: Los sacramentos, liturgia del prójimo*. Madrid: Trotta, 1955, pp. 94-113. Disponible en: http://www.mercaba.org/FICHAS/Religion/animal_simbolico.htm.

³⁰⁰ Cf. *Creo en el Espíritu Santo*, p. 163.

³⁰¹ *Parábolas de la mina y el lago*, p. 16.

³⁰² Cf. *Ibid.*, p.55.

es falso, dado que la verdadera liberación incluye tanto el ámbito socioeconómico como el cultural. Aún así, el problema de la cultura moderna, -que es el que ha estado en la base de las discusiones sobre los problemas de nuestros pueblos latinoamericanos-, no ha sido el que ha motivado el abordaje de la cultura por la teología de la liberación, sino la cultura de los pobres, llámense estos indígenas, negros, mujeres, etc. Es decir, todos aquellos que sufren la opresión, no solamente económica sino cultural, racial o sexual.³⁰³ En otras palabras, se trata de una cultura muy diferente de la cultura moderna.

Quiere decir esto que, en nuestros pueblos latinoamericanos, al hablar de cultura no se habla simplemente de lo que esta cultura moderna ha querido imponer desde la perspectiva del desarrollo económico, del progreso o de la democracia. Aquí se trata de algo más integral, que abarca a la persona entera. Y esto está siendo tan sentido en la realidad de nuestros pueblos, que también en los ambientes de las ONGs se ha ido descubriendo y tomando conciencia progresivamente, de que lo cultural y específicamente lo religioso forma parte integrante de la identidad de los pueblos latinoamericanos, a tal extremo que el intentar siquiera prescindir de ello sería tanto como mutilarlos. De la misma manera ha sucedido en el ambiente pastoral, con los misioneros venidos del Norte, que, cargados de una mentalidad secular, planificaban su pastoral, -también secular-, para un pueblo con características altamente religiosas, lo cual trajo como consecuencia una notable ruptura entre la oferta y la demanda. Por un lado, los misioneros ofrecían sacramentos bien celebrados, mientras que, por el otro, el pueblo estaba pidiendo bendiciones, sufragio para sus muertos y las tradicionales procesiones con sus santos.³⁰⁴ De este modo, las diferencias entre ambas concepciones de lo cultural ponían en evidencia un problema.

Es a partir de esta realidad de donde Codina, partiendo de la definición de cultura elaborada en Puebla (386), concebida como la manera como pueblos y personas cultivan su relación con Dios, con la naturaleza y con sus semejantes, reinterpreta el concepto:

La cultura engloba una serie de experiencias y prácticas en el campo imaginario, simbólico y material, que confieren al pueblo un saber acumulativo y un comportamiento normativo que fundamenta el sentido de su vida y garantiza la adaptación ambiental, geográfica, socio-histórica y cosmológica. Es una dimensión histórica, no meramente natural, que abarca la globalidad de la vida de un grupo étnico o social concreto. La cultura incluye la producción material, la conducta social y la interpretación intelectual y espiritual de la realidad. Lo real, lo simbólico y lo interpretativo están en estrecha relación dentro de la cultura.³⁰⁵

³⁰³ Cf. Ibid., p. 167.

³⁰⁴ Cf. Ibid., p.168.

³⁰⁵ Ibid., pp. 170-171.

Desde aquí, dice Codina, es como se puede entender cuando dijo Juan Pablo II que “el hombre no puede ser comprendido desde la economía, sino desde su cultura, su lengua, su religión, sus actitudes ante la vida y la muerte”³⁰⁶. Por esta razón, intentar homogenizar la cultura como ha intentado hacer el mundo capitalista con su idea de la cultura planetaria del consumo, aldea mundial o cultura planetaria, sólo indican que no han llegado a comprender lo que son las culturas, con lo cual se demuestra que sus intenciones no son más que una señal más de colonialismo y etnocentrismo.³⁰⁷

Por lo tanto, la afirmación de que lo cultural es algo nuevo, no significa que el tema de la cultura sea algo novedoso, un problema de hoy, sino que lo estamos viendo con ojos nuevos, de otra manera, reconociendo que la producción, el progreso, la solidaridad y la justicia deben ser englobados en el marco más general y amplio de lo cultural.³⁰⁸ En ese sentido y por esta razón, el diálogo con la modernidad en nuestro contexto, debe ser efectuado desde la afirmación de la propia cultura, de las culturas latinoamericanas, autóctonas y mestizas.

Será un diálogo establecido desde la propia identidad cultural de los individuos, desde sus propias raíces. Y esto debe ser así porque en América Latina “existe una nueva modernidad, o modernidad emergente de los pueblos del Sur, que no es la modernidad desarrollista de Occidente ni la modernidad marxista del Este”³⁰⁹, ya que estos son modelos superados que poco o nada tienen que decir a la cultura actual de América Latina. Es decir, que no es la nostalgia del pasado, sino la experiencia de un pueblo que vivió la crisis del pasado, y que de ella ha recuperado lo que es válido para configurar su futuro.³¹⁰ Es por esto que, para Codina, tomar en cuenta esta nueva realidad cultural a la hora de elaborar nuevos planes pastorales no es solamente necesario, sino una exigencia, si no se quiere seguir cometiendo los mismos errores del pasado.

4 Desafíos

En el apartado anterior fueron expuestos tres puntos que, de acuerdo con el planteamiento de la sacramentología de la liberación, requieren ser tratados por la Iglesia. Ellos afectan de forma directa, no solo la práctica sacramental, sino su concepción e

³⁰⁶ *Centesimus annus* (n. 34).

³⁰⁷ Cf. *Creo en el Espíritu Santo*, p. 169.

³⁰⁸ Cf. *Ibid.*

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 176. Hay que recordar que Codina escribía esto antes de la caída del muro de Berlín o poco después.

³¹⁰ Cf. *Ibid.*

interpretación, lo cual incidiría también en la forma como son asumidos y cómo inciden en la vida de fe de quienes los reciben. Sin embargo, cuando se habla de desafíos, estos no se limitan a solo responder a los tres puntos citados, pues sabemos que los desafíos a que se enfrenta el cristianismo en la actualidad superan en número y complejidad a los referidos. Aquí han sido abordados solamente los que afectan de modo directo la puesta en práctica de la sacramentología.

4.1 Desafíos para la Iglesia

El desafío que esta sacramentología presenta a la Iglesia, es la necesidad de reconocer que forma parte del realismo pastoral aceptar que no solo existe una diversidad de prácticas sacramentales, sino que además existe también una diversidad de teologías sacramentales, que de una forma u otra están implícitas dentro del mismo grupo de practicantes.³¹¹ Lo importante en esta diversidad de prácticas y de teologías sacramentales es saber si en ellas queda testimoniado el proyecto de Dios para la salvación de la humanidad, realizado en y por Cristo y del cual la Iglesia es el sacramento. Mientras en estas prácticas sacramentales se mantenga la fidelidad al Misterio Pascual, la Iglesia debe no solo reconocerlas, sino potenciar lo que en ellas hay de evangélico y purificarlas de lo erróneo. Esto quiere decir, crear la conciencia de la diversidad de expresiones culturales y vivencias de la fe en la práctica sacramental.

En segundo lugar está el reconocimiento de que la Iglesia en su seno alberga a multitudes de bautizados, pero con un número limitado de verdaderos cristianos comprometidos. Es necesario abandonar ese estilo y las ambiciones de una Iglesia masiva de cristiandad, si los católicos quieren ser realmente el fermento de una nueva Iglesia, sacramento de salvación. El reto para la Iglesia sería, en este caso, pasar de una Iglesia de masas a una Iglesia de verdaderos cristianos convencidos y comprometidos, lo cual lleva a la necesidad de un cambio en sus estructuras, como ya lo había advertido Rahner, cuya opinión es compartida por un buen número de teólogos reconocidos.³¹²

En tercer lugar, y aunque esto ya está entre las prioridades de la Iglesia latinoamericana y del Caribe (Aparecida nn. 391-398), está la opción preferencial por los pobres y su evangelización. Pero no una opción teórica, esa que se queda en los documentos, muy bien escritos, pero que no llegan a ser puestos en práctica en su totalidad. El desafío

³¹¹ Cf. Presupuestos teológicos para una pastoral sacramental hoy, p.25.

³¹² Cf. *Una Iglesia Nazarena*, p. 131.

consiste en asumir una opción práctica y que haga sentir a los pobres que son parte del gran proyecto del Reino. Se trata de una práctica evangelizadora que debe tomar en cuenta la realidad de los pobres, su religiosidad, que respete sus culturas y que no se limite a la sola transmisión de verdades, o a la salvación del alma. Tiene que tomar en cuenta la integralidad del sujeto de evangelización, porque la liberación de los pobres y oprimidos, desde la perspectiva de la sacramentología de la liberación, cuyo horizonte es el reino de Dios, envuelve todas las dimensiones de la persona y no solo una parte de ella.

Finalmente, no es ni debe sonar extraño el hecho de que en algunos lugares hay un nuevo clima generado por la modernidad ilustrada, secular y globalizada, que ha provocado un abandono del cristianismo, incluso de sus prácticas religiosas y de la religión misma. Eso vale también de América Latina, aunque se diga que su pueblo es profundamente religioso. También entre nosotros la fe se va erosionando. En otros ambientes se ha suscitado una especie de creencia sin pertenencia. Pero el problema más grave es que, incluso en muchos de los sectores de cristianos convencidos y también comprometidos, se viene cuestionando no la fe en el Resucitado, sino la configuración religiosa y eclesial en la que se ha centrado y plasmado la fe cristiana durante los últimos 17 siglos, pero que ya, para el presente de nuestra historia, resulta claramente desfasada y poco significativa.³¹³

Es verdad que esta es una realidad más sentida en el mundo occidental, pero ya empieza a ser sentida en sectores del pueblo latinoamericano que, aún viviendo al margen del mundo occidental, poco a poco va siendo afectado por una visión occidentalizada de la fe y lo religioso. Por ello es importante que la Iglesia romana, -y de paso la latinoamericana-, deje de seguir identificándose solamente con el occidente y se abra a todas las demás culturas, si en verdad quiere ser católica y universal.³¹⁴

4.2 Desafíos para la teología

Partimos aquí del hecho de que la sacramentología de Víctor Codina es un esfuerzo de reflexión teológica sobre los sacramentos desde la perspectiva de la Teología Latinoamericana de la Liberación. Es decir, una teología que nace desde la praxis y vuelve sobre ella para corregirse sobre la práctica misma, en un contexto concreto que es la realidad latinoamericana que ansía por su liberación. En este sentido, una teología que se identifique con esta línea de pensamiento sería la que responda y apunte hacia la necesidad de liberación,

³¹³ Cf. Ibid., p. 130.

³¹⁴ Cf. Ibid., p.162.

propia del reino de Dios, vivido y anunciado por Jesús. Puede decirse entonces que se trata de una teología profética, en tanto que anuncia el reino de Dios y denuncia todo lo que se opone a su realización.

Desde esta perspectiva sería labor de la teología el poder mostrar en qué consiste el que todos seamos hijos del mismo Padre y qué significa en el contexto actual, -en un mundo de pobreza injusta y de exclusión generalizada-, el pecado original. Sería su labor también poder explicar lo que significa hoy conversión y gracia, y lo que significa el seguimiento de Jesús de Nazaret en América Latina. Sería su labor también poder explicar lo que significa la cruz de Cristo y quiénes son los crucificados de la historia, los crucificados de hoy, aquí y ahora. Explicar por qué hay mártires en nuestra América Latina, explicar por qué nuestros pueblos siguen manteniendo la esperanza y continúan luchando por un mañana mejor y, frente a tantas adversidades, no se suicidan masivamente.³¹⁵ Esto es de vital importancia explicarlo porque es en medio de esta realidad en la que se tiene que mostrar el rostro misericordioso del Dios de Jesús, el Dios Amor, que no quiere el sufrimiento de sus hijos.

La teología, si quiere ser mensajera de Jesús de Nazaret, necesita ser mistagógica, al estilo de los santos Padres. Necesita ser simbólica y narrativa, mayéutica y práctica, pues no se puede hacer una teología profética si no se vive, si no se practica o no se hace realidad, pues nadie da lo que no tiene ni puede comunicar lo que no cree.³¹⁶ El poder lograr alcanzar estas características le permitiría, no solo presentarse como anunciadora del reino de Dios para el mundo de hoy, sino que le abriría a nuevos campos teológicos que reclaman ser atendidos en las diferentes culturas de nuestros pueblos, como pueden ser el tema de la mujer, el mundo indígena, el mundo afroamericano, la cultura juvenil y todo lo que este mundo envuelve, el cuidado de la ecología y la naturaleza como don de Dios para la humanidad toda. Le permitiría vislumbrar lo que podría ser una Iglesia y cómo podemos ir edificándola entre todos³¹⁷ y para todos, una Iglesia en la que todos se sientan corresponsables unos de otros, en la que todos se sientan parte del mismo cuerpo, una comunidad al estilo de la comunidad trinitaria.

³¹⁵ Cf. Ibid., p. 202.

³¹⁶ Ibid., p. 203.

³¹⁷ Ibid., p. 202.

4.3 Desafíos para la pastoral sacramental

Todo lo dicho anteriormente adquiere dimensiones mayores cuando se intenta poner en práctica las medidas correctivas que surjan, o puedan surgir de los desafíos de los que se ha hablado y que es lo que le corresponde a la pastoral sacramental, y concretamente a los pastoralistas, catequistas, misioneros o delegados de la Palabra, a los pastores.

Se trata de realizar una actividad pastoral o evangelizadora que posibilite al pueblo experimentar al Dios revelado en Cristo por el Espíritu, experiencia que alcanza su máxima expresión en el Misterio Pascual celebrado en los sacramentos. Para lograr transmitir la Buena Nueva de Cristo desde la perspectiva de la sacramentología de la liberación, no basta con realizar cambios en la liturgia sacramental, pues eso, de ninguna manera, produce cambios automáticos, ni en el modelo teológico ni en la práctica pastoral.

Los cambios positivos, sobre todo en este campo de la pastoral sacramental, solo se darán cuando vayan acompañados de modelos pedagógicos de transmisión de la fe que respeten el ritmo de la gente, y no sean impuestos de manera autoritaria como sucede a menudo³¹⁸. Nada se alcanzará en donde no exista el espíritu participativo y de diálogo hoy necesario, para que el mensaje salvífico de la Buena Nueva del reino de Dios llegue hasta los fieles y el Espíritu del Resucitado se haga presente y les anime a seguir luchando por hacer presente el Reino.

En ese sentido, educar al pueblo creyente sobre la base de una sacramentología profética significa educar para los grandes valores del Reino, de los que la Iglesia es sacramento visible y pronóstico. Esos valores no se pueden hacer tan evidentes con la sola transmisión de contenidos y verdades fijas, sino con el testimonio. Es decir, que no se puede poner en práctica esta pastoral, si no se tiene una verdadera y efectiva solidaridad y cercanía con los pobres de nuestro mundo y primeros destinatarios del Reino³¹⁹. Esto es así porque no se puede transmitir ni enseñar lo que no se cree, pues nadie da lo que no tiene. Por otro lado, sólo conociendo de cerca, o desde dentro a los destinatarios de la evangelización, puede llegar a encontrarse un lenguaje que haga comprensible el mensaje que se pretende transmitir, y los mecanismos adecuados para transmitirlo y se diseñarán los procesos que lo hagan posible. Ese es el desafío al que se debe hacer frente desde la pastoral sacramental.

³¹⁸ Cf. Presupuestos teológicos para una pastoral sacramental hoy, p.26.

³¹⁹ Cf. Ibid.

5 Perspectivas, sugerencias

Al repasar todo el planteamiento de esta sacramentología, los aportes que desde ella hace Codina y los desafíos que plantea, tanto a la Iglesia como a la teología y desde ellas también a la pastoral sacramental, puede vislumbrarse un cierto optimismo por parte del autor. No puede ser de otra manera. Pensarse el futuro del cristianismo desde América Latina solo es posible con la esperanza puesta en que el Espíritu del Resucitado seguirá actuando, pese a que en muchas ocasiones y contextos la realidad se presente adversa a toda posibilidad de recuperación y vivencia de los valores del Reino a los que apunta esta sacramentología. Por ello, cuando Codina hace este planteamiento tiene en perspectiva, una Iglesia renovada, identificada con los pobres y sus luchas, con sus anhelos de liberación, resultado de todo el proceso iniciado con el Vaticano II, continuado en Medellín y Puebla, y que la teología de la liberación ha asumido como punta de lanza de su reflexión teológica y a partir de la cual Codina ha elaborado su sacramentología. Es esa Iglesia que Codina llamará “una Iglesia Nazarena”, lo que Codina tiene en perspectiva desde su sacramentología.

Esto no quiere decir que ya todo está hecho y ahora solo queda esperar a que las cosas vayan sucediendo de manera automática, pues eso sería tanto como esconder los talentos recibidos, al estilo de la parábola de Mt 25, 15-28, que muy bien puede servir como motivación para evitar el llegar ser juzgados de la misma manera. No basta con la sola buena intención, la confianza y la esperanza en que el mañana del cristianismo será mejor, sino que se tienen que poner las condiciones de posibilidad de que esto llegue a ser una realidad. Por ello, al pensar la Iglesia como símbolo profético del Reino (Cap. 2), es necesario pensar también que esa tarea le corresponde a todos y cada uno de los que forman parte de ella. Involucra tanto a los que ocupan cargos de responsabilidad en su estructura jerárquica, como a los teólogos o al campesino que labra su tierra para dar de comer a sus hijos. Pero, sin caer en romanticismos ingenuos, el autor reconoce que para lograrlo, el primer paso se tiene que dar a lo interno de la estructura de la Iglesia, y desde ahí, dar los pasos en la configuración de una pastoral que sirva como el medio mediante el cual se hace posible la evangelización del pueblo, especialmente de los pobres, fuente de donde bebe la teología de la liberación para elaborar su reflexión.

Evidentemente esto no es tarea fácil. Sin embargo hay que reconocer que tampoco es imposible, siempre y cuando, contando con la asistencia del Espíritu Santo, haya voluntad y un verdadero amor por la Iglesia de Cristo. Es a partir de esta perspectiva desde donde

Codina se atreve a hacer sus sugerencias que, pese a que puedan parecer una crítica fuerte, no demuestran otra cosa que su preocupación por el futuro de la Iglesia a la que ama y para la que desea un mejor futuro, que se haga una “Iglesia Nazarena”. Para que esto sea así, Codina sugiere lo siguiente:

5.1 Sugerencias para la Iglesia

La Iglesia debe pasar de una Iglesia davídica³²⁰, modelo que se ha mantenido vigente durante siglos, a una Iglesia nazarena³²¹, la Iglesia de los pobres y que es la que reclama el presente de América Latina. Pero lograr esto no será posible sin tener que enfrentarse a dificultades, pues entre otras cosas ello significaría un alto grado de disposición a enfrentarse con los poderes de este mundo y también mucha apertura a la acción del Espíritu, que la conduciría a dar los pasos necesarios hasta lograr ser una verdadera Iglesia, una Iglesia en permanente conversión al reino de Dios. Entre los pasos necesarios a dar estarían los siguientes:

En primer lugar, convertirse en una Iglesia que, antes de evangelizar y actuar, busque la forma de acercarse y convivir en medio del pueblo pobre y, desde allí, acercarse a Dios y experimentarlo como el Dios de la vida y de los pobres, con menos medios de poder económico y de prestigio social. Esto la llevaría a convertirse en una Iglesia más testimonial, una Iglesia libre de alianzas con el poder, -que siempre corrompe-, y que confíe más en la fuerza y acción del Espíritu del Resucitado.

Pero esto requiere también ser una Iglesia con una actitud más dialogante, que escuche y aprenda, que se deje evangelizar antes de evangelizar ella misma, menos clerical y más laical y popular. Exigiría de ella convertirse en una Iglesia menos occidentalizada y más abierta a las culturas no occidentales, que son menos racionalistas y más simbólicas, menos dualistas y más integrales, menos individualistas y más comunitarias, menos consumistas y más contemplativas y abiertas al Misterio.

En este sentido, necesariamente tiene que ser una Iglesia en permanente diálogo con el pueblo y sus problemas e inquietudes reales, sin pretender dogmatizar desde arriba y sin seguir afirmando cosas que quizá son verdad, pero que no interesan realmente al pueblo, que en el mayor de los casos no acaba enterándose de lo que se les transmite. Por tanto es

³²⁰ La Iglesia davídica es la Iglesia en la que el Papa es jefe de estado. Cf. CODINA, Víctor. *Una Iglesia Nazarena*, p. 206.

³²¹ La Iglesia Nazarena es la que quiere recuperar la opción nazarena de Jesús. Ibid.

necesario también que hable en la lengua y la cultura del pueblo, con un lenguaje sencillo y comprensible como el de Jesús, que hablaba en parábolas. Es decir, que sea una Iglesia que acepte la religión del pueblo, sus fiestas, su mentalidad, su sentido comunitario y religioso. Menos impositiva, que no pretenda que sus dogmas y normas morales se impongan obligatoriamente a todos los ciudadanos, sino que respete la libertad religiosa, la no confesionalidad del Estado y el pluralismo de la sociedad.

Necesita ser también una Iglesia más lenta y sin prisas, que no acelere procesos ni ritmos, que dialogue con el mundo científico y técnico, que reconozca que no tiene la respuesta a todos los problemas de hoy, por tanto que sea más humilde y que busque el bien de la gente antes que defender sus propios privilegios y derechos. Por ello, que no intente hacer proselitismo ni ganar adeptos, sino, ante todo, que humanice, que dé y transmita vida, que comunique esperanza y que no se limite a interesarse por la vida intrauterina y la vida eterna, sino que viva preocupada porque todos tengan una vida humana digna en este mundo.

En otras palabras, que sea una Iglesia centrada en transmitir la Buena Nueva del Evangelio y su gran tesoro, el misterio de Jesús de Nazaret, muerto y resucitado. Una Iglesia que quiera comunicar su experiencia fundante, una experiencia mística, pero sin forzar a nadie, como sucede con la fuente de las plazas que ofrece agua a todos, pero que no fuerza a nadie a beber. Es decir, una Iglesia más sensible al Espíritu que sopla hoy a través de las mujeres, de los jóvenes, de los indígenas, de los pueblos sencillos y pobres, de la tierra esclavizada. Una Iglesia abierta al Espíritu que actúa a través de artistas y científicos, de filósofos y movimientos sociales, de credos religiosos.

Por otro lado, debe convertirse más en una Iglesia no androcéntrica ni identificada con la cultura europea, menos activista sino más mística y profética, más contemplativa y menos gerencial, más fraterna y comunitaria, que busque una sociedad alternativa más cercana al reino, más icono que empresa, más fermento que cemento. Más creativa e imaginativa, dialogante con todas las religiones y culturas, que no condene. En síntesis, que sea una comunidad viva, no muerta y sepultada entre edificios históricos del pasado que son museos, sino una Iglesia en crecimiento como el grano de mostaza, la pequeña semilla vegetal que crece lentamente, sin prisas.³²²

³²² Cf. *Una Iglesia Nazarena*, pp. 207-209.

5.2 Sugerencias para la teología

Es importante recuperar el simbolismo cósmico o dimensión cósmica en la teología, lo cual requiere reelaborar una teología de la creación, que no se limite a desarrollar unilateralmente el mandato de dominar la tierra y someterla (Gn 1, 28), sino que sepa contemplar la creación como símbolo de Dios.

Esta recuperación cósmica permitirá una relectura positiva de los relatos de los orígenes y la escatología, orientando la vida no hacia una nostalgia del paraíso, sino hacia la búsqueda de la tierra nueva. Y todo ello desde la perspectiva de los pobres, quienes son los únicos que pueden llegar a comprender lo que significa caminar hacia la utopía del reino. Desde esta perspectiva es posible valorizar las dimensiones simbólicas de la liturgia cristiana y de la liturgia de la vida: sacramentos, sacramentales, celebraciones festivas, imágenes e iconos, cantos y danzas populares, ofrendas y toda la rica simbólica de la religiosidad popular.³²³

Para la teología es también importante redescubrir el simbolismo histórico, puesto que asistimos hoy a un desplazamiento de lo sagrado hacia el polo profético e histórico. Y es así porque la historia sigue constituyendo la mediación privilegiada de la salvación, el lugar donde se manifiesta simbólicamente la gracia del Señor. Pero hay que tener en cuenta que esta historia no es homogénea, sino que en ella hay momentos de especial densidad salvífica, de incandescencia escatológica, tiempo de gracia y de visita de Dios, tiempos oportunos, *Kairós* en lenguaje bíblico (2 Cor 6, 2). Es verdad que el Vaticano II desarrolló la teología de los signos de los tiempos (GS 4, 11-44), de raíces bíblicas (Mt 16, 3), pero hay que concretar más esta perspectiva desde América Latina, siguiendo a Medellín y a Puebla, dado que el gran signo de los tiempos es el ansia de liberación de los pueblos pobres y oprimidos, cuyo clamor sube al cielo de forma clara, creciente, impetuosa y amenazante (Medellín, “Pobreza de la Iglesia” 2; Puebla 87-97). Desde esta perspectiva queda claro que el clamor de los pobres es hoy por hoy el símbolo histórico y prototípico de la salvación en América Latina.³²⁴

No podemos olvidar que, desde la perspectiva del Reino, la opción por los pobres es un gesto simbólico y profético como los realizados por los profetas del Antiguo Testamento y, por el mismo Jesús, quien al privilegiar el sector popular expresa simbólicamente el amor misericordioso de Dios para con los que sufren injustamente, más allá de toda consideración moral o personal sobre la conducta de los mismos pobres (cfr.

³²³ Cf. Por una teología más simbólica e popular, p. 174-175.

³²⁴ Ibid., p. 175-176.

Puebla 1142). Para la teología esta es la forma simbólica de expresar hoy que Dios es el Dios de la vida, de la justicia y el derecho, de la gracia y la misericordia. Sólo desde una mentalidad simbólica se puede comprender que la opción por los pobres, lejos de herir la universalidad, es la única forma de realizarla hoy.³²⁵

5.3 Sugerencias para la pastoral

Las sugerencias que Codina hace, de cara a una pastoral que responda a las necesidades actuales en la Iglesia, son tratadas como un todo, es decir, que él no separa en sus sugerencias lo que es propiamente para una pastoral sacramental, de lo que sería el trabajo pastoral en otras áreas (pastoral familiar, evangelización, formación, etc.), pues todo está ligado. En ese sentido, según él, un continente en estado de misión (Aparecida), no puede seguir, como hasta ahora, con una pastoral de conservación, sino misionera. De otra manera no se avanza en la búsqueda de la liberación y del crecimiento en la fe, en el seguimiento de Jesús. Se tiene que caminar hacia a una pastoral más misionera. Esta pastoral, más inspirada en *Ad Gentes*³²⁶ que en *Lumen Gentium*³²⁷, implica profundos cambios personales y estructurales en la Iglesia. Por lo que hemos de abandonar el estilo y las ambiciones de la Iglesia masiva de cristiandad y volver a ser fermento para una nueva eclesiogénesis misionera, dar pasos concretos desde abajo. Es decir:

Significa pasar de una pastoral clerical, a una pastoral laical, donde los laicos –no solo los varones, sino también las mujeres- asuman su responsabilidad. Para ello se requiere dejar atrás una pastoral centrada en el templo y pasar a una pastoral centrada en las casas del pueblo, en donde la gente se sienta parte, tomada en cuenta. En ese sentido se trata de una pastoral que va en busca de la gente, que no se queda esperando a que sea el pueblo el que venga en busca de su evangelización, sino que va en su búsqueda. Es decir, que parta más de la realidad del pueblo, que la ilumine con la Palabra y la conduzca a una praxis histórica, que transforme la vida de las personas y de la sociedad, centrada en el anuncio de la Palabra y en la evangelización. Menos centrada en lo doctrinal y moral sino que sea más mistagógica y que, ante todo, busque la iniciación a la experiencia espiritual y a la conversión interior. Que en vez de seguir manteniendo el bautismo de los niños, promueva una auténtica iniciación

³²⁵ Ibid., p. 177-178.

³²⁶ La Iglesia peregrina es misionera por su misma naturaleza, y esta dimensión misionera nace del designio del Padre. Cf. *Una Iglesia Nazarena*, p.120.

³²⁷ Presenta una Iglesia ya establecida y plenamente constituida, tal como se consideraba que existía en los países de tradición católica, aunque reconoce el carácter misionero de la Iglesia. Ibid., p. 120-121.

cristiana asumida personal y libremente. Por otro lado, que en vez de privilegiar a los sectores de la clase media y alta, se dirija preferentemente a los pobres. Menos individualista sino que forme comunidad y comunidades. Que no añore la confesionalidad y apoyo del Estado, sino que busque y promueva una sociedad pluralista en lo cultural y en lo religioso.

Finalmente, está la urgente necesidad de dejar de ser una pastoral romanizada y centralizada desde arriba, sino que, siempre en comunión con Roma, respete la autonomía de las iglesias locales y sea realmente intercultural. Para ello es necesario substituir el modelo subyacente a la gran Iglesia de la cristiandad medieval, por otro que se acerque al modelo sociológico de los pequeños grupos, de las “sectas”. Y que en vez de basarse en la pedagogía de la Iglesia establecida (tipo *Lumen Gentinum*), se fundamente más en una pedagogía misionera en la línea del Decreto *Ad gentes*. Dicho de otra manera, se trata de una verdadera eclesiogénesis que supone, pasar de un continente de bautizados a un continente de discípulos y misioneros. Cuando estas cosas empiecen a suceder, podremos decir que, en medio de tantas ambigüedades y cambios, algo nuevo está naciendo³²⁸ y que la pastoral sacramental está haciendo su trabajo y cumpliendo con la misión para la que ha sido establecida.

³²⁸ Cf. *Una Iglesia Nazarena*, pp. 139-141.

CONCLUSION

Llegados al final del camino recorrido, podemos hacernos una idea general, y bastante amplia, sobre la forma como Víctor Codina presenta su propuesta de sacramentología de la liberación. Un trabajo que le llevó mucho tiempo de reflexión, que se fue fraguando en la medida en que iba elaborando sus escritos teológicos en diferentes campos, -todos ellos con una misma clave de pensamiento teológico (fidelidad al Evangelio, amor a los pobres y a la Iglesia)-, que le sirvieron para formular, de manera sintética, lo que en este trabajo se está presentando, como su aporte en la búsqueda de mejorar la práctica sacramental en nuestro continente latinoamericano.

Para lograrlo han sido analizadas todas las obras en las que este autor aborda, de manera directa o indirecta, el tema de los sacramentos, para tomar de ellas lo que fuese de utilidad para fundamentar su propuesta de sacramentología de la liberación. Puede decirse entonces que el objetivo fijado, a la hora de iniciar esta disertación ha sido logrado. Queda ahora sacar de él algunas conclusiones que puedan servir como valoración de su contenido y su validez para el fortalecimiento de la fe de nuestros pueblos, como regla que determina si un escrito teológico es válido o no. Por sus frutos podremos juzgar.

Al hablar de la elaboración de un proyecto, cuyo objetivo principal sea el beneficio de sus destinatarios, es condición básica el conocimiento de la realidad de los destinatarios, sus sueños y aspiraciones, sus sufrimientos y esperanzas, sus más grandes anhelos. En otras palabras, meterse en la camisa del otro, pues sólo de esa forma se podrá ser capaz de saber lo que el otro siente, piensa y sueña. Es partir de ahí de donde puede decirse que un proyecto puede tener buenos resultados. Llevado al terreno teológico, la realidad del pueblo se convierte en el punto de referencia para interpretar la Palabra de Dios y su proyecto de salvación, de modo que cualquier proyecto de evangelización responda a las necesidades reales de la gente. Es lo que la teología de la liberación ha hecho y lo que Codina, haciendo uso de la misma metodología, ha seguido para lograr elaborar este proyecto de sacramentología. A partir de aquí puede concluirse que no es lo mismo reflexionar y escribir teológicamente desde el Primer mundo que del Tercero. Sólo cuando los ojos ven la realidad, puede el corazón sentir e identificarse con esa realidad (Cap.1). Pero cuidado, pues no se trata de encantarse con primeras impresiones, pues eso sería puro romanticismo, que podría desembocar en visiones y posturas poco objetivas y menos evangélicas.

Por otro lado, cuando se habla de la realidad de América Latina, es importante tener en cuenta el peligro de las generalizaciones. Es decir, que, pese a que existen, y de hecho las hay, muchas similitudes en cuanto a su realidad, también es verdad que en este continente, las realidades son muy diversas, dada la multitud de culturas étnicas, incluso dentro de cada país. Por ello no es posible hacer de un contexto conocido, la generalidad, puesto que esta realidad religiosa, política, social o cultural es muy diferente entre un país y otro. Con esto lo que intento advertir es que no se puede hacer, de la realidad boliviana, que es desde la que Codina hace su lectura de la realidad, la generalidad de América Latina, aún con la mejor intención.

Al colocar el reino de Dios, como principio fundante y fin al que se orientan los sacramentos, queda claro que todos cuantos reciben los sacramentos deben asumir el compromiso que los identifica con Jesús y su proyecto. Eso es lo que se debería enseñar y predicar a todos los bautizados, y es lo que propone la sacramentología de Codina. Sin embargo no está demás advertir del riesgo de hacer de esto una causa ideológica que ponga de lado la acción del Espíritu. Él es quien hace que el reino crezca a su modo y a su tiempo (parábola del grano de mostaza). No se puede asumir como algo que el ser humano construye por sus propias fuerzas. De donde se concluye que, cuando se habla de las características del reino (Cap. 2), es bueno no olvidar que ese reino es de Dios, un proyecto para la humanidad, es decir, un proyecto para nosotros y no nuestro proyecto. Por tanto no depende solo del compromiso que asuman, o dejen de asumir los cristianos comprometidos. Cada cual tiene que hacer su parte, pero en definitiva, es Dios que por medio de su Espíritu lo hace crecer y avanzar.

La experiencia de sufrimiento y opresión vivida por nuestros pueblos latinoamericanos a lo largo de su historia, sobre todo a partir de la colonia, puede dar la impresión de que este proyecto de Dios ha sido un fracaso, ya que, después de más de 500 años de cristianismo, esa realidad sigue estando presente. Puede haber quienes piensen que el hablar de justicia y liberación para el pueblo es un discurso extemporáneo, fuera de lugar. Sin embargo, cuando se observa detenidamente la situación de la población, que vive alejada de las grandes ciudades, puede apreciarse que se siguen cometiendo tantas injusticias, como permitiendo impunidad por parte de las autoridades. Esto indica la presencia del pecado, que hoy se ha instalado en estructuras que las legitiman y sostienen. Lo triste de esta realidad es que, quienes cometen estas injusticias, son por lo general, gente que se hace llamar cristiana, que ha recibido y celebra los sacramentos sin el menor cargo de conciencia.

Luchar contra estas estructuras que impiden el derecho de los sectores más débiles de la sociedad, el derecho a una vida digna, es hacer presente los valores del reino de Dios, es una tarea que nos corresponde a todos por igual, especialmente a quienes hemos sido incorporados a Cristo mediante el sacramento del bautismo, y que hemos ido reafirmando esa identificación con su proyecto mediante la recepción de los demás sacramentos, en especial de la eucaristía. Tomar conciencia de ello es lo que Codina intenta hacer con su propuesta de sacramentología de la liberación (Cap. 3), en un esfuerzo por tomar conciencia de que el reino de Dios es la viña a la que todos los cristianos estamos invitados a trabajar, luchando contra todo aquello que impide su realización en medio de la realidad de nuestros pueblos. Esa es una tarea ineludible, que no admite argumentos para justificar nuestra indiferencia, si es que en verdad somos y queremos reconocernos cristianos, seguidores de Jesús de Nazaret.

Pero esa lucha por hacer presente el reino de Dios, para hacer que la viña fructifique, exige la adopción de medidas y cambios en la estrategia que hagan de nuestro aporte algo válido y efectivo, puesto que la historia es testigo de que lo hecho hasta ahora no es suficiente. El camino a seguir es lo que el autor propone con sus sugerencias (Cap. 4), que pueden ser cuestionadas sí, pero por lo menos se nos presenta como una posibilidad. Después de todo no son más que eso, unas sugerencias como posibles alternativas para mejorar nuestro servicio pastoral de evangelización y formación del pueblo creyente. Ese es su aporte, confiado en que, con la gracia de Dios y la asistencia del Espíritu Santo, podremos hacer de nuestros pueblos, vivos testimonios del amor y la misericordia de Dios, que se nos manifiesta en Jesús, su vida, sus acciones y palabras. “Que así sea”.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía Básica

Libros

CODINA Víctor. *Teología y experiencia espiritual*. Santander: Sal Terrae, 1977.

_____. *Renacer a la solidaridad*. Santander: Sal Terrae, 1982.

_____. *De la modernidad a la solidaridad: seguir a Jesús hoy*. Lima: CEP, 1984.

_____. *¿Qué es la teología de la liberación?* Oruro: Lilial, 1985.

_____. *Teología del clamor popular*. Oruro: Centro de Investigación y Servicio Popular, 1985.

CODINA Víctor; IRARRÁZAVAmérica Latina Diego. *Sacramentos de iniciación: Agua y Espíritu de libertad*. Madrid: ed. Paulinas, 1988.

CODINA Víctor. *El mundo de los sacramentos*. Oruro: Centro de Investigación y Servicio Popular, 1989.

_____. *Para comprender la eclesiología desde América Latina*. Verbo Divino: Pamplona, 1990.

_____. *Parábolas de la mina y el lago: Teología desde la noche oscura*. Salamanca: Sígueme, 1990.

_____. *Creo en el Espíritu Santo: pneumatología narrativa*. Santander: Sal Terrae, 1994.

_____. *Los caminos del Oriente cristiano: iniciación a la teología oriental*. Santander: Sal Terrae, 1997.

_____. *“No extinguais el Espíritu” (1 Ts 5, 19): Una iniciación a la pneumatología*. Santander: Sal Terrae, 2008.

_____. *Una Iglesia Nazarena: teología desde los insignificantes*. Santander: Sal Terrae, 2010.

Artículos

CODINA Víctor. ¿Es lícito bautizar a los ricos? *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 14. n. 53, p. 56-59, ene./mar. 1975.

_____. Dimensión social del bautismo. *Estudios Eclesiásticos*, Madrid, v. 52, n. 203, p. 521-554, 1977.

_____. Analogía sacramental: de la eucaristía a la solidaridad. *Estudios Eclesiásticos*, Madrid, v.54, n. 210, p. 335-362, 1979.

_____. Secuestro y liberación de los sacramentos. *Misión abierta*, Madrid, n. 72, p. 93-97, 1980.

_____. Bautismo de niños e iniciación cristiana. *Actualidad Bibliográfica de filosofía y teología*, v. 18, n. 35, p. 49-58, 1981.

_____. Presupuestos teológicos para una pastoral sacramental hoy. In: *Los sacramentos hoy: teología y pastoral*. Madrid, Ed. Pío X, p. 11-26, 1982.

_____. Por uma teologia mais simbólica e popular. *Perspectiva Teologica*, Belo Horizonte, v. 18, n. 45, p. 149-173, maio/ago. 1986.

_____. Os sacramentais, sacramentos dos pobres. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, 1990, p. 55-68.

_____. Sacramentos. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. eds. *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de Teología de la liberación*, Madrid: Trotta, v.2, p. 267-194, 1990.

_____. A fé do povo pobre. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 27, n. 72, p. 169-188, maio/ago. 1995.

_____. La Iglesia, símbolo profético pascual del reinado en la historia. *Revista Latinoamericana de Teología*, San Salvador, año XIII, n. 37, p. 59-77, ene/abr. 1996.

_____. Los caminos del Oriente cristiano: iniciación a la teología oriental. *Sal Terrae*, Santander, Presencia Teológica n. 91, pp. 111-120, 1998.

_____. Teologia latino-americana na encruzilhada. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 31, n. 84, p. 181-200, maio/ago. 1999.

_____. Nuevos enfoques teológicos sobre la eucaristía. *Revista Latinoamericana de Teología*, San Salvador, n. 66, p. 251-263, sept-dic. 2005.

_____. Desocidentalizar o cristianismo. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 40, n. 110, p. 9-23, jan./abr. 2008.

_____. No extingáis el Espíritu; Una iniciación a la Pneumatología. *Sal Terrae*: Santander. Presencia Teológica n. 166, pp. 92-106, 2008.

Documentos

BIBLIA DE JERUSAMÉRICA LATINAÉN; Nueva edición totalmente revisada y aumentada. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1975.

DOCUMENTOS DEL CONCILIO VATICANO II: *Constituciones, Decretos, Declaraciones*. Santander: Sal Terrae, 1996.

SEGUNDA CONFERENCIA GENERAmérica Latina DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, Medellín. *Los textos de Medellín y el proceso de cambio en América Latina*. 3 ed. San Salvador: UCA Editores, 1987.

CONFERENCIA EPISCOPAmérica Latina LATINOAMERICANA. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Puebla). *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*: Lima: Paulinas, 1978.

CONFERENCIA EPISCOPAmérica Latina ECUATORIANA. IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: *Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana; Jesucristo ayer, hoy y siempre*. CELAM, 1992.

CONFERÊNCIA EPISCOPAmérica Latina LATINO-AMERICANA. *Documento de Aparecida*: Texto conclusivo da V Conferencia Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulus, 2007.

JOÃO PAULO II, PAPA. *Carta Encíclica Centesimus Annus*: no centenario da Rerum Novarum. São Paulo: Loyola, 1991.

Bibliografía secundaria

BOROBIO, D. *Celebrar para viver*: Liturgia y sacramentos da Igreja. São Paulo: Loyola, 2009.

CASTILLO, José María. *Símbolos de Libertad*; Teología de los sacramentos. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981.

_____. Donde no hay justicia no hay eucaristía. In. *Fe y Justicia*, Salamanca, p. 135-171, 1981.

CASAmérica LatinaDÁLIGA, P. *Cantares de la entera libertad*. Managua: Instituto Histórico Centroamericano, 1984.

_____. *San Romero de América, Pastor y Mártir*. In. *Me llamarán subversivo*. Salamanca: Lóguez Ediciones, 1988.

CONGAR, Y. Noção de sacramentos maiores ou principais. *Concilium*: Lisboa, v. 31, n. 1, p. 21-31, jan. 1968.

GONZÁLEZ MONTES, M. *Enchiridion Oecumenicum*: Relaciones y Documentos de los Diálogos Interconfesionales de la Iglesia Católica y otras Iglesias Cristianas y Declaraciones de sus Autoridades (1964-1984). Universidad Pontificia de Salamanca, 1986, v.1.

MARTIMORT, A. G. *La Iglesia en oración*. Introducción a la liturgia. Barcelona: Herder, 1988.

PIXLEY, J.; BOFF, C. *Opción por los pobres*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986.

SOBRINO, J. *Introducción a los sacramentos*. México: Centro de Reflexión Teológica, 1979.

_____. La centralidad del reino de Dios en la teología de la liberación. *Revista latinoamericana de Teología*, n. 3, p. 247-281, 1986.

SUESS, P. "Inculturación". In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. eds. *Mysterium liberationis*. Conceptos fundamentales de Teología de la liberación, Madrid: Trotta, v.2, p. 377-422, 1990.

TABORDA, F. *Sacramentos, práxis e festa*; para uma teologia latino-americana dos sacramentos. Petrópolis: Vozes, 1987.

TAMAYO, J.J. El ser humano, animal simbólico. In. *Hacia la comunidad 3: Los sacramentos, liturgia del prójimo*. Madrid: Trotta, 1955, pp. 94-113. Disponible en: http://www.mercaba.org/FICHAS/Religion/animal_simbolico.htm.