

PARA QUE LOS SACRAMENTOS SEAN CREIBLES
(Santander, 12 de febrero de 2013)

Prof. Dionisio Borobio
Universidad Pontificia
Salamanca

La rápida evolución del hombre, de la sociedad, de la historia, nos sitúa siempre ante el reto de encontrar formas de expresión cultural, religiosa y sacramental o litúrgica adaptadas a su capacidad de expresión y a su necesidad de comunicación, sobre todo cuando se trata del mundo de lo invisible.

Los cambios que se han producido y se están produciendo conmueven el escenario, la visión, las actitudes y comportamientos del pueblo¹.

Tales son las consecuencias de la globalización y la exclusión, la violencia y la droga, el consumo que exalta el tener y el poder, el pluralismo teológico y religioso que se manifiesta en grupos y sectas, el relativismo moral y doctrinal, el subjetivismo y privatismo religioso, las variantes prácticas e interpretativas de la religiosidad popular, el nacimiento de una nueva psicología religiosa basada, no en un mesianismo político religioso sino en un cierto desfallecimiento de las utopías y una cierta depresión creyente.

Se está produciendo, en efecto, un “proceso de des-institucionalización de la religión basado en un poder creer sin pertenecer”; unido a “la emergencia de nuevas experiencias religiosas” basadas en la emoción y el encantamiento; y apoyado en manifestaciones religiosas que buscan un contacto con lo sagrado cargado de ambigüedad; lo que da lugar a la “coexistencia de diversas formas de vivir lo religioso”². Se trata de una verdadera crisis de fe, que implica una crisis de Iglesia, y que conlleva quizás de modo más radical a una más profunda crisis en la práctica sacramental. Al fin y al cabo, la fe deriva de la persona de Cristo, figura por lo menos admirada y respetada, pero los sacramentos son identificados en su relación con la Iglesia tantas veces y por tantas cosas criticada, cuando no rechazada.

Las creencias son también muy variadas: hay quienes aceptan de hecho un deísmo difuso o un gnosticismo confesado, otros un indiferentismo pasivo, un monoteísmo o un sincretismo, una fe sin ritos ni moral o una moral y ética sin ritos. Esta situación supone un verdadero reto, tanto a los que administran los sacramentos, como a las formas litúrgicas y sacramentales dadas, y sobre todo a los demandantes o destinatarios de las mismas, que fácilmente se sitúan en una “clave hermeneútica existencial” alejada de las interpretaciones oficialmente esperadas.

¹ Recuérdese, por ejemplo la Ex. Ap. “Ecclesia in America”, de 1999. Un estudio sobre estos cambios en J.M. Vigil, *Aunque es de noche. Hipótesis psicoteológicas sobre la hora espiritual de América latina en los '90*, Acción cultural Cristiana, Madrid 2000. Un resumen en el reciente estudio de R. Russo, *Un punto de vista desde América Latina (Sobre las nuevas situaciones socioreligiosas)*: Phase 249 (2002) 241-256.

² R. Russo, *Un punto de vista desde América Latina*, pp. 242-246.

La respuesta a esta exigencia depende de tres factores: 1. De los que presiden la celebración y de los que desempeñan los diversos servicios y ministerios litúrgicos. 2. De los que demandan los sacramentos y de los diversos sujetos participantes. 3. De la misma adaptación de los ritos y las palabras (“per ritus et praeces”) que se emplean a la sensibilidad y capacidad de los participantes. 4. De su capacidad de suscitar actitudes y compromisos en orden a solucionar las necesidades del pueblo y las injusticias que se extienden por doquier.

- En cuanto a los que presiden la celebración, es preciso preguntarse y tener en cuenta diversos tipos de celebrantes: Los que inician a creer en lo “increíble”; los que por su acción hacen creíble lo que celebran; los que por su acción obstaculizan la credibilidad de los sacramentos.
- En cuanto a los que demandan los sacramentos o participantes, hay que tener en cuenta: Los que no creen ni desean los sacramentos; los que no creen en los sacramentos pero los piden; los que creen en los sacramentos pero no los celebran; los que creen y celebran creíblemente.
- En cuanto a la adaptación de las palabras y los ritos, hay que tener en cuenta, tanto lo esencial permanente e inmutable de los mismos, como lo cultural variable y adaptable de los mismos, lo que debe llevar a plantearse el tema de la “inculturación” en sus debidos términos.

Es imposible, sin embargo, reducir las actitudes religiosas de los sujetos a estereotipos formales dados. Las “nuevas situaciones religiosas” que hoy se manifiestan en nuestro mundo abarcan un amplio y variado abanico, que va desde la concepción y práctica religiosa de siempre al abandono total de las mismas, desde la simple celebración estacional (solo en tiempos fuertes) a la práctica comprometida, desde la religiosidad popular de masa a la expresión creativa y emocional del grupo, desde la religiosidad difuminada en ritos seculares a la pretensión de recuperar los ritos del pasado, desde el “coctail religioso” sin discernimiento al “menú ritual” expresamente querido...³.

Pero *nuestro objetivo* no es describir estas situaciones, sino ver en qué medida puede ofrecerse una respuesta desde el punto de vista litúrgico sacramental, de manera que, ni se renuncie a la identidad de los ritos cristianos, ni se excluya la posibilidad de un diálogo y un encuentro oracional o litúrgico con los que demandan tales ritos o celebran los sacramentos, de manera sean creíbles. Los sacramentos son, a la vez, invitación a creer, invitación a celebrar, e invitación a practicar. Los sacramentos serán creíbles, en la medida en que todos los “agentes” que integran la acción sacramental actúen desde la fe, alimentando la fe, y conduciendo a vivir en la fe.

Partiremos de unos “presupuestos” eclesiológicos, sacramentológicos, litúrgicos e históricos, porque consideramos que sólo desde ellos podemos tener unos objetivos criterios de discernimiento (1ª parte); intentaremos después detectar cuáles son los valores más coincidentes, desde los que podemos dialogar con los sujetos y promoverlos hacia una verdadera celebración (2ª parte); y, finalmente, propondremos aquellos elementos que implicaría una opción más evangelizadora y de una mayor autenticidad celebrativa, de manera que nuestros sacramentos sean más creíbles (3ª parte).

1. Presupuestos eclesiológicos: Iglesia y mundo

³ Cf. J.M. Mardones, *Nuevas situaciones socioreligiosas y su interpelación a la Iglesia y a la liturgia*: Phase 249 (2002) 189-209. El tema es abordado igualmente por B. Sesboüe, *Invitación a creer. Unos sacramentos creíbles y deseables*, Madrid 1010.

La liturgia y los sacramentos son mediaciones dentro de la gran mediación de la Iglesia, destinada a continuar la obra y misión de Cristo hasta la plenitud. Ahora bien, estas mediaciones son para los hombres, y están destinadas a expresar y realizar la relación y el encuentro entre Dios y el hombre. La sacramentalidad de la Iglesia y la eclesialidad de cada uno de los sacramentos, así como su ministerialidad constituyen aspectos inseparables para una recta comprensión de los mismos. Pues, si los sacramentos hacen la Iglesia y la Iglesia hace los sacramentos, es a través es la acción ministerial visible, que manifiesta la acción invisible de que da sentido a la totalidad. La relación inseparable entre Cristo-Iglesia (ministerios)-sacramentos constituye un elemento esencial en la vida cristiana.

Necesario diálogo con el mundo

La Iglesia tiene la responsabilidad de ordenar, configurar y actualizar dichas mediaciones para que cumplan el objetivo al que están destinadas. Y esto supone, como bien afirma la *Gaudium et Spes* que está “abierta a los gozos y esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo”, que “se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia”⁴, que no permanece indiferente ante las sensibilidades, concepciones y formas culturales de expresión y de vida que adoptan los hombres de cada época y lugar. Por eso reconoce el mismo documento: “Para cumplir esta misión, es deber permanente de la iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del evangelio, de forma que acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación entre ambas. Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza”⁵. Todo ello supone por parte de la Iglesia una actitud de apertura y diálogo, de cercanía y presencia, de servicio, de solidaridad y promoción del hombre⁶. La pregunta que nos hacemos es si realmente los sacramentos tal como nos los propone la Iglesia hoy, hacen creíble a la misma Iglesia y a sus sacramentos. Porque “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” (Op. Cit. Pag. 273).

Presupuestos para una respuesta

De aquí se desprenden algunos presupuestos para encuadrar cuál puede ser la respuesta de la Iglesia ante las nuevas situaciones religiosas:

⁴ GS, n. 1.

⁵ Ibid., n. 4.

⁶ Véase: Episcopado Latinoamericano, *Conferencias Generales. Río de Janeiro. Medellín. Puebla. Santo Domingo, Documentos pastorales*, San Pablo, Santiago de Chile 1993. Sobre las conclusiones, puede verse: L.F. Figari, *Reflexión sobre Medellín. Un largo caminar*(V): Vida y Espiritualidad 16 (1990) 37-68. Un comentario a lo que supuso Medellín en el marco de otras aportaciones teológicas en Colombia: J.I. Saranyana, *Años cruciales de la vida teológica colombiana (1965-1971)*: Boletín de Historia y Antigüedades 816 (2002) 129-150.

- Es preciso, en primer lugar, que la Iglesia se acerque con actitud positiva a los fenómenos de nuestro mundo, intentando ver los valores que manifiestan, el correctivo que proponen, la lección que emiten. Ni el pesimismo o catastrofismo, ni la simple resignación o crítica son actitudes aceptables. Pues, una Iglesia del lamento, incapaz de asumir los cambios socioculturales que se están produciendo y sus consecuencias en la confesión y celebración de la fe, sería un lamento de Iglesia. El hecho de que los medios ejerzan una dura y a veces interesada crítica contra la Iglesia, contra algunos hechos y conductas de eclesiásticos; o el hecho de que el llamado progreso produzca hechos de destrucción o muerte, no quiere decir que “todo lo que sucede en este mundo sea malo y rechazable”.
- Esto no significa, sin embargo, que la Iglesia acepte sin más como positivo todo lo que mueve y promueve el mundo, todo lo que piensan y hacen los mismos cristianos en el mundo. Se requiere un ejercicio de discernimiento a la luz de los principios y enseñanza del evangelio, de la tradición más auténtica, de lo que constituye la identidad esencial del ser eclesial. Este ejercicio discerniente es tarea difícil, que deberá evitar tanto la instrumentalización ideológica como el práctico interesamiento, la fijación en formas y expresiones culturales o el desconocimiento del permanente constitutivo de la realidad. La “destradicionalización de la cultura religiosa”⁷ no puede llevar como reacción a una absolutización de determinados momentos o formas culturales religiosas secundarias.
- En relación directa con la liturgia y los sacramentos, todo lo anterior quiere decir que la Iglesia debe saber discernir entre lo permanente inmutable por tener un origen evangélico y ser una tradición constante, y aquello que es cultural y mutable, por ser expresión de una época y un lugar históricos⁸. Además, debe tener en cuenta la dinámica permanente de adaptación e inculturación que, aún existiendo grandes épocas de uniformismo, ha permanecido siempre presente en la Iglesia, y ha sido ampliamente reconocida por el Vaticano II, los Rituales y documentos posteriores⁹. La dificultad de realizar esta tarea no debería significar el rechazo de toda flexibilidad y la aceptación de una diversidad enriquecedora y necesaria.
- Por tanto, lejos de permanecer indiferente o solamente crítica respecto a las nuevas situaciones religiosas, es preciso que la Iglesia salga al encuentro de las mismas, en una voluntad de servicio a este hombre concreto, sin renunciar a su identidad pero también sin temores paralizantes, de manera que pueda ofrecer aquellas mediaciones litúrgicas o sacramentales que alimenten y autentifiquen esa fe o religiosidad del pueblo. Si el mundo actual padece “ceguera simbólica”, pero tiene nostalgia y necesidad de símbolos para expresar su propia identidad y misterio y relacionarse con lo trascendente, más allá de lo superficial pragmático¹⁰; y si ya nuestros símbolos institucionalizados ni son los únicos ni los que más dicen a un buen número de cristianos; la Iglesia tendrá que plantearse cómo renovar

⁷ J.M. Mardones, *Nuevas situaciones socioreligiosas*, p. 192-193.

⁸ Cf. SC, n. 21 y 23.

⁹ Por ejemplo: SC, nn. 23-26 y 37-40: “La Iglesia no pretende imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de toda la comunidad, ni siquiera en la liturgia; por el contrario respeta y promueve el genio y las cualidades peculiares de las distintas razas y pueblos...”. Véase igualmente las “adaptaciones” que deben realizar las Conferencias Episcopales, tal como se prevé en los diversos rituales, v.gr. *Ritual del matrimonio* (de típica 2ª, 1990), n. 41-46. Asimismo el Documento de la Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos, *La liturgia romana y la inculturación*, Roma 1994. También el reciente *Directorio sobre piedad popular y liturgia. Principios y orientaciones*, de mayo del 2002.

¹⁰ J.M. Mardones, *Nuevas situaciones socioreligiosas*, p.200-202.

y realizar su sistema simbólico, de modo que el hombre actual pueda encontrarse con Dios y vivir su presencia salvadora, sintiéndose implicado en la misma acción simbólica.

2. Presupuestos sacramentológicos: fe y sacramento

Los sacramentos, y entre ellos de modo especial la eucaristía, son el centro de la liturgia de la Iglesia. Son las celebraciones litúrgicas más importantes, porque constituyen “la cumbre a la cual tiende la actividad de la iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza”¹¹.

Los sacramentos como encuentro implicativo

La Iglesia se alegra de que los fieles pidan y celebren los sacramentos. Pero también quiere que esta celebración se de en las debidas condiciones de preparación objetiva, disposición subjetiva y ejecución ordenada. “Para asegurar su plena eficacia, es necesario que los fieles se acerquen a la sagrada liturgia con recta disposición de ánimo, pongan su alma en consonancia con su voz y colaboren con la gracia divina, para no recibirla en vano”¹².

Por otro lado, la misma verdad o estructura teológica interpersonal del sacramento, está reclamando que se respete la triple acción o intervención que se da en ellos, aunque a nivel diferente por la desproporción y analogía que supone: la intervención o acción del Dios vivo por Jesucristo en el Espíritu, la intervención o acción de la Iglesia por la comunidad y los ministerios, y la intervención o acción del sujeto por sus disposiciones y su participación. La plenitud de la acción sacramental consistirá siempre en la realización integral de las tres dimensiones implicadas: la teológica (estructura trinitaria), la eclesiológica (estructura comunitaria ministerial), y la personal (estructura de alianza y respuesta de fe). Los sacramentos son ciertamente “signos sensibles que realizan eficazmente la gracia que significan en virtud de la acción de Cristo y por el poder del Espíritu Santo”¹³. Pero también son “sacramentos de la fe, pues no sólo suponen la fe, sino que a la vez la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de palabras y cosas”¹⁴.

Principios para una verdadera interpretación

Estos principios de doctrina sacramental que nos propone la Iglesia, deben interpretarse en la práctica de modo coherente. Será preciso evitar, por tanto, algunos extremos, como son: el “objetivista”, que insiste en el aspecto de la eficacia del rito, como remedio moral, como instrumento y canal de la gracia, dando pie a una interpretación cosista y mágica; el “subjetivista”, que insiste en la importancia subjetiva que para la persona o el grupo tiene el sacramento, pero solo cuando se celebra desde una fe activa y comprometida, lo que puede dar pie a una concepción un tanto “pelagiana” del sacramento. Si desde el primer planteamiento se llega fácilmente al “laxismo”: demos los sacramentos para que Dios actúe y no se prive de la gracia a los sujetos; desde el segundo se llega fácilmente al “rigorismo”: celebremos los sacramentos solo cuando hay una fe probada y auténtica, con un compromiso serio en la

¹¹ SC, n. 10.

¹² Ibid., n. 11.

¹³ CEC, n. 1084. La categoría “encuentro” es empleada por el Catecismo para explicar esta triple dimensión. Cf. D. Borobio, *Antropología litúrgico sacramental en el Catecismo de la Iglesia Católica*: Phase 248 (2002) 109-135.

¹⁴ SC, n. 59.

comunidad. Si en un caso se insiste en la gracia de Dios y se dan por suficientes los actos socioculturales de religiosidad popular como certificantes de una identificación cristiana (objetivismo); en el otro se insiste en la respuesta de fe del sujeto, y se exige una autenticidad y un compromiso, incluso socio-político, como necesarios para el ser cristiano (subjektivismo)¹⁵.

Pero debemos notar que en estas dos interpretaciones reductivas o parciales se olvida en alguna medida la importancia y el sentido de la mediación eclesial. Sin embargo, es la Iglesia a través de la comunidad creyente-celebrante y de los ministerios, la que está llamada a superar estos extremos, desde lo que ella misma es y significa como “sacramento de salvación”. La salvación y la gracia proceden de Dios en gratuidad absoluta, pero llegan al hombre en la mediación y visibilidad de la Iglesia, que es la que posibilita y “garantiza” el que este encuentro de gracia y libertad se de. De hecho, el que la Iglesia sea sacramento de salvación significa que la Iglesia no es la salvación misma, el mismo Reino, sino su sacramento visible, y por tanto que el Reino no se reduce a ella ni está encerrado en ella, pues “el Espíritu sopla donde quiere”, y la salvación y la gracia también pueden darse más allá de sus fronteras¹⁶. Por tanto, hay que afirmar que ni Dios ata su salvación y su gracia a la Iglesia y los sacramentos de la Iglesia, ni estos son las únicas mediaciones o expresiones de gracia dentro de la misma Iglesia. Las “*semina Verbi*”, la “*gratia Dei*” actúan por doquier.

Por otro lado, la misma interpretación que el Vaticano II, los Rituales y otros Documentos hacen de los sacramentos, tienden a resaltar dos aspectos importantes: primero, que los sacramentos no se reducen solo el acto puntual de su celebración ritual, sino que implican un proceso que abarca un “antes” y un “después”; y segundo, que los sacramentos no son tanto actos que “administran” los clérigos como disponiendo de ellos, sino más bien actos y celebraciones de la comunidad o asamblea presidida por el ministro ordenado que actúa “*in persona Christi*”, “*in virtute Spiritus Sancti*”, “*in nomine ecclesiae*”, en servicio del individuo y la comunidad eclesial¹⁷.

Distancia entre el sentido, la “oferta” y la “demanda”

Estos son los principios, pero ¿qué sucede en la realidad? Es evidente que la acción o intervención de Dios está garantizada, desde su voluntad salvadora y su iniciativa graciosa. También es claro que el rito sacramental se cumple, cuando se realiza según lo previsto por los rituales de la Iglesia. Es más dudoso que la acción ministerial que preside y anima la celebración se de, de manera que exprese todo el misterio encerrado en el rito y anime a toda la participación que exige la liturgia. Y todavía más cuestionable es que las disposiciones internas de fe, la preparación precedente y la participación celebrativa del sujeto se cumplan en la medida requerida por la misma “*veritas sacramenti*”. Las grandes cuestiones planteadas al respecto después del Vaticano II han sido las relativas a la situación de fe y libertad, a las motivaciones verdaderas, y a la participación activa y comprometida de los sujetos que piden los sacramentos. Porque, si bien hay un grupo minoritario (se dice en torno al 10%) que viene desde una fe verdadera y una vida cristiana sincera, y otro grupo reducido que viene incluso sin tener ninguna fe (alejados, agnósticos...), con los que la actitud pastoral de la Iglesia es clara (en el primer caso acogida gozosa; en el segundo dilación obligada), la gran mayoría de quienes piden los sacramentos vienen desde una actitud indiferente, desde una fe sin práctica, desde una práctica

¹⁵ Cf. L. M. Chauvet, *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, París 1997, 5-17.

¹⁶ Cf. LG, nn. 15-16.

¹⁷ Véase sobre todo esto: D. Borobio, “¿Qué es un sacramento?”, en Id. (ed.), *La celebración en la Iglesia. I. Liturgia y sacramentología fundamental*, Salamanca 1985, 5ª ed., pp. 513-537.

estacional (navidad, pascua), o solo de “ritos de paso” (especialmente bautismo y matrimonio), desde una religiosidad popular determinada, o incluso desde una religiosidad difusa y ambigua... En unos casos se quiere un rito sin fe, mientras en otros se dice querer vivir la fe sin ritos. Hay quienes quieren el rito como signo sociocultural que les religa a una tradición recibida; y quienes desean el rito como signo de bendición y relación con lo sagrado que les previene contra todo mal... En todo caso es evidente que existe un claro divorcio entre lo que muchos piden a la Iglesia, y lo que la Iglesia desea ofrecerles. Ellos piden un rito, al que creen tener derecho, y la Iglesia les ofrece un sacramento, para el que exige la fe. Si el “sistema de la práctica” pide un contenido de fe para el sacramento en los sujetos, la “práctica del sistema” por los mismos sujetos quiere el sacramento sin ese contenido de fe. Y ello sucede así especialmente en los momentos de tránsito (rites de passage), en gran parte porque se ha roto la correspondencia entre ritos civiles y ritos religiosos; porque la identidad religiosa no se asimila con la identidad ritual ni en formas ni en ritmos; porque el “creer sin pertenecer” que excusa de la obligatoriedad ritual sacramental es un hecho extendido. No obstante esto, la oferta ritual de la sociedad actual es incapaz de ofrecer un sustitutivo ritual de la misma calidad y fuerza cultural que la Iglesia. De modo que los ritos cristianos acaban por pedirse como sustitutos de ritos civiles y sociales, pero ya no manifiestan la identidad cristiana, sino la integración en una herencia sociocultural¹⁸. Por eso, se llega a pedir “el bautismo por lo civil”, o la “primera comunión por lo civil”. Los “rituales de la calle (viernes o sábado noche, conciertos, modas, manifestaciones sociales, fútbol, olimpiadas, convites...) no sirven todavía para sustituir el ritual sacro que exprese la intensidad de la experiencia en los momentos de tránsito en nuestra cultura cristiana. Pero, hay que reconocerlo, cada vez se va debilitando más su significado propiamente católico y queda más en un genérico rito de paso”, es decir, en un rito civil y social de tránsito¹⁹.

3. Presupuestos litúrgicos: Rito y religiosidad popular

Como antes hemos indicado, no todo lo litúrgico es un sacramento, ni todo lo ritual es litúrgico. Hay muchos ritos que practica el pueblo que no son ni sacramentos ni celebraciones litúrgicas: procesiones diversas, peregrinaciones, visitas a santuarios, ritos de difuntos, devociones marianas, ritos estacionales... Son ritos que pertenecen a la religiosidad popular. Aunque lo que esta religiosidad implica puede darse también en algunas celebraciones litúrgicas (v.gr. procesiones que preceden a la eucaristía) o sacramentales (v.gr. sobre todo en los llamados “cuatro sacramentos de la religiosidad popular”²⁰).

¿A qué religiosidad nos referimos?

Sin detenernos a explicar aquí los conceptos que empleamos, aclaremos brevemente que por “religiosidad” entendemos aquellas actitudes, ritos, objetos, personas, lugares... por los que se expresa una re-ligación, una remitencia al absoluto o trascendente, una relación con lo sagrado. A este fenómeno se le puede calificar de “popular” cuando es practicado por una gran masa del pueblo, bien sea en un momento puntual (procesiones de semana santa), o bien como algo más cotidiano (rituales religiosos de cada día: oraciones, prácticas penitenciales...). Dentro de la

¹⁸ Es la interpretación que creemos exacta de G. Routhier, “Le devenir des rites d’initiation chrétienne dans une société maquée par le pluralisme”, en B. Kaempf, *Rites et ritualités*, Lumen Vitae-Novalis 2000, pp. 137-139.

¹⁹ J.M. Mardones, *Nuevas situaciones socioreligiosas*, 202-204.

²⁰ Cf. D. Borobio, *Los cuatro sacramentos de la religiosidad popular. Una crítica*: Concilium 132 (1978) 249-266.

religiosidad popular puede distinguirse la más “clásica”, porque tiene sus raíces en la larga historia y tradición de los pueblos, transmitida de generación en generación; y la más “nueva”, porque ha surgido recientemente, motivada por la evolución socio-cultural y religiosa de los pueblos (v.gr. nuevas fiestas surgidas con motivo del fenómeno vacacional y turístico). Incluso dentro de esta distinción, puede hablarse de religiosidad popular “moderna”, porque pretende revivir las tradiciones clásicas y culturales del pueblo; y la religiosidad popular “postmoderna”, porque este revivir las tradiciones religiosas tiene una intencionalidad: reaccionar contra la decepción de la modernidad y el mito del progreso, contra la exaltación de la razón y en pro del sentimiento y la emoción, contra la pérdida de los grandes relatos y el excesivo individualismo...²¹.

Razones del auge de cierta religiosidad popular

Aclarados los conceptos, señalemos ya que uno de los fenómenos más salientes es la extensión y el auge creciente de la religiosidad popular, al menos en España, y en especial en lo que se refiere a la semana santa, fiestas patronales, procesiones y peregrinaciones. Desde un *punto de vista psicosociológico* son muchas las causas que pueden explicarlo, como el interés creciente por la cultura de la región, ciudad, pueblo; los estudios de antropología cultural y religiosa; las posibilidades de expresión más libre, creatividad y participación del pueblo; el apoyo de las mismas instituciones políticas, sociales y culturales; la reacción contra las pretensiones absolutistas de la ciencia y la técnica, el materialismo y el racionalismo...

También desde un *punto de vista antropológico* encuentra una amplia explicación la religiosidad popular. Por ella se puede buscar una respuesta “salvadora” a la problematidad de la existencia humana; la expresión de una inevitable necesidad de ritos sagrados para expresar sus profundas aspiraciones, su apertura al Absoluto; la necesidad de consagrar festivamente los momentos o álgidos o situaciones fundamentales de la vida; la búsqueda de una forma simbólica de expresar el “plus de significación” de la existencia humana, el sentido oculto y misterioso que de otra forma no se puede expresar; el puesto que en esta religiosidad tiene la participación y creatividad del pueblo, lo sensorial y lo sensual, el sentimiento y la emoción, la experiencia del misterio sagrado...

Y desde un *punto de vista religioso*, también es evidente que por la religiosidad popular el pueblo expresa su fe, su creencia religiosa y su esperanza. Es una “fe” muchas veces parcial y difusa, que solo explícita una apertura a lo divino, a lo trascendente, a lo misterioso inexplicable, a través de un gesto, un rito, una celebración o un sacramento. Por esta fe el hombre espera algo del rito: recordar el “mito” religioso, consagrar a Dios ese momento, conseguir de Dios la protección y bendición, conjurar los peligros de ese momento de tránsito, asegurar un futuro contra la amenaza de destrucción y fracaso, unirse al sistema socio-religioso heredado, expresar su pertenencia a un grupo cristiano e identificarse con una forma de estar religiosamente en el mundo... Por todo ello, cuando un cristiano realiza, participa o pide un rito de religiosidad popular no realiza un acto banal, sino que cumple con una necesidad profundamente antropológica y religiosa. El rito es para él algo in-util, pero necesario.

Para una valoración de la religiosidad popular

²¹ Cf. L. Leussen, *Religion populaire et postmodernité*: Questions Liturgiques 79 (1998) 79-94, esp. pp. 79-82.

Los autores suelen señalar *los muchos valores* que se encierran en los ritos de la religiosidad popular, tales como el que son cauce y expresión de una fe y una experiencia del pueblo, de sus alegrías y esperanzas, de sus éxitos y fracasos; de su confianza en Dios, en Cristo crucificado, en la Virgen, en los santos...; de su pertenencia y adscripción a un grupo y a una tradición religiosos; de su solidaridad y de su aspiración por la justicia²². El reciente “Directorio sobre piedad popular y Liturgia” afirma que la “piedad popular es una realidad viva en la Iglesia y de la Iglesia”, una expresión del “encuentro feliz entre evangelización y cultura”, un “verdadero tesoro del pueblo de Dios”. “Tiene un sentido cuasi innato de lo sagrado y trascendente, manifiesta una genuina sed de Dios y una interpretación muy aguda de los atributos de Dios: la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante, la misericordia”²³.

Pero también se señalan sus *peligros* y limitaciones, como pueden ser la superstición, la magia y el fanatismo, el sentimentalismo, el exceso de la fiesta, la instrumentalización y comercialización, la separación de la vida cotidiana, de la liturgia oficial, del compromiso de la vida. Ya Medellín afirmaba, por una parte que la religiosidad popular tiene una gran riqueza en cuanto a “reserva de virtudes cristianas” y en “el orden de la caridad”, y por otra que requiere ser purificada dentro de un respeto tanto por los contenidos fundamentales de la fe como por las características culturales de los pueblos. Y el “Directorio” citado señala los siguientes peligros: “la insuficiente presencia de elementos esenciales de la fe cristiana, como el significado salvífico de la resurrección de Cristo, el sentido de pertenencia a la iglesia, la persona y la acción del Espíritu Santo; la desproporción entre la estima por el culto a los santos y la conciencia de la absoluta soberanía de Jesucristo y su misterio; el escaso contacto directo con la Sagrada Escritura; el aislamiento de la vida sacramental de la iglesia; la tendencia a separar el momento cultural de los compromisos de vida cristiana; la concepción utilitarista de algunas formas de piedad; la utilización de signos, gestos y fórmulas a los que se da una importancia excesiva, hasta la búsqueda de lo espectacular; el riesgo, en casos extremos, de favorecer el ingreso en las sectas o conducir a la superstición, la magia, el fatalismo o la opresión”²⁴.

Por tanto, el hecho de que se trate de un acto religioso, o incluso de religiosidad popular, no quiere decir que sea por sí mismo un acto expresamente cristiano. Al pueblo no le sobran los ritos ni las manifestaciones de religiosidad popular, lo que le falta a veces es la fe evangélica, la relación complementaria con la liturgia, el compromiso permanente en la vida. También los sacramentos se piden y se celebran porque se necesitan y porque se tiene una fe. Pero el rito sacramental que piden, no quiere decir que sea sin más el sacramento que la Iglesia les ofrece. En todo caso, no es de su dimensión antropológico-religiosa de lo que tiene que ser liberada la religiosidad popular (todo lo verdaderamente antropológico ha de ser teológico y viceversa), sino de sus residuos mágico-míticos alienantes, antihumanos y antiteológicos²⁵.

Ante esta situación *lo primero que podemos hacer* es reconocer la “calidad de la fe” que implica, una fe muchas veces sencilla y elemental, apoyada en la confianza y el deseo de asociarse a la corriente de la tradición del grupo, poco “ilustrada” y poco comprometida con una pertenencia y unas tareas de la comunidad cristiana. Pero nunca una fe rechazable, pues en muchos hay una disposición abierta al don de Dios, una actitud confiada en su salvación y su misericordia, que permite la realización del misterio en su vida. Se debe partir de cada situación biográfica o sociográfica de la fe, sabiendo que muchos son más cristianos “religiosos” que católicos

²² Cf. L. Maldonado, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, Madrid 1975; R. Pannet, *El catolicismo popular*, Madrid 1976; Equipo Seladoc, *Religiosidad popular*, Salamanca 1976...

²³ *Directorio sobre piedad popular y liturgia*, cap. II, n. 61.

²⁴ *Ibid.*, n. 65.

²⁵ D. Borobio, *Los cuatro sacramentos de la religiosidad popular*, 260-261.

“creyentes”. A su religiosidad no le falta sentido humano, pero sí contenido cristiano. Su contenido tiene una cierta impregnación cristiana inicial que necesita purificación, desarrollo, evangelización, renovación. Sus sacramentos tienen una fuerte carga cosmo-vital y religiosa, que exige cristianización, eclesialización, incidencia en la vida. Se trata en suma de cristianos “intermedios” o a medias: ni ateos ni creyentes, ni no bautizados ni bautizados consecuentes. La religiosidad popular es, pues, una realidad con la que hay que contar, pero no un ideal en el que hay que permanecer. En pocas palabras, sin perder sus valores, necesita evangelización (conversión y contenidos evangélicos), autenticación (compromiso en la vida), liturgización (integración litúrgica).

Religiosidad y autenticidad

¿Cómo se logra todo esto? Una primera respuesta todavía general se resume, a nuestro entender, en los siguientes puntos: Es preciso superar los planteamientos radicales o alternativos: o “todo” o “nada”, o “grupo” o “masa”, que no conducen sino a excesos y generalizaciones poco evangélicas. En segundo lugar, habrá que optar por una verdadera pastoral evangelizadora, que pone el acento en el anuncio del evangelio, para suscitar o animar la conversión y la fe, con frecuencia a partir o con motivo de los momentos de celebración sacramental o de religiosidad popular. En tercer lugar habrá que instaurar o potenciar una pastoral de acogida, de preparación y de discernimiento, que dedique personas preparadas, cree espacios y tiempos para el encuentro, el conocimiento mutuo, el diálogo respetuoso, el acompañamiento en la búsqueda, según el proceso que las personas necesitan, no el que les imponemos. En cuarto lugar, habrá que valorar mucho más el encuentro o entrevista pastoral (“entretien pastoral”).

Estas son, a nuestro entender, las necesarias tareas en orden a mejorar la situación de fe y las disposiciones de los sujetos. Pero, ¿tendrán los sujetos una actitud abierta para seguir las y realizarlas? Sin pretender generalizar, creemos que no pocos encuentran dificultades para ello.

Respecto a una *llamada evangelizadora*, que implicaría una escucha de la Buena Noticia, una catequesis, o incluso un catecumenado, y que supondría la dedicación de un tiempo al diálogo sobre el evangelio, para la profundización en la conversión y la renovación de la fe, muchos lo consideran innecesario (pues ya son cristianos), y no se sienten motivados para ello ni en disposición de seguir un proceso cuya utilidad y sentido no comprenden.

En cuanto a la *“liturgización”* o armonización de religiosidad popular y liturgia, si por un lado en muchos casos no se ve necesidad ni se acepta fácilmente el introducir elementos nuevos a los de siempre (v.gr. dar más puesto a la Palabra), por otro lado no es fácil que se comience a integrar en su vida cristiana unas celebraciones litúrgicas, sobre todo la eucaristía del domingo, de las que normalmente se prescinde. Muchos piensan que se puede creer sin pertenecer y sin someterse a unos ritos y ritmos oficiales de la Iglesia.

En cuanto a la *pastoral de acogida y la entrevista*, la dificultad puede ser doble: por parte de los responsables, está la falta de tiempo en los presbíteros, o la imposibilidad de encontrar laicos preparados y dispuestos para esta tarea; por parte de los piden un sacramento, si bien es cierto que se trata de un “tiempo oportuno” para ellos, a muchos les resulta embarazoso y difícil el encuentro y el diálogo sincero: bien porque el lenguaje que emplea el acogedor y acogido son diferentes, o porque el “referente” de sentido es distinto (v.gr. en el caso del matrimonio, unos hablan de sacramento, otros de rito), o porque se sienten mal ante algo que consideran una especie de examen o de “aduana” en condiciones de desigualdad (porque no conocen el tema) para acceder al rito, o porque se ven como obligados a actuar “como si” con tal de conseguir lo que piden, o porque tienen la tentación de mostrarse agresivos ante cuestiones que ellos creen pendientes respecto a la Iglesia, a un clérigo etc. En todo caso, como bien dice L.M. Chauvet, se

da un verdadero “decalage” entre la oferta de la Iglesia y la demanda de los sujetos, y al menos al principio se plantea una situación objetivamente conflictual: Por parte de los demandantes interesa tener el rito o celebrar la ceremonia en el tiempo, lugar, hora, modalidad, ordenación de fiesta religiosa y civil por ellos prevista; por parte de los que acogen, en cambio, el interés se centra en reflexionar, cuestionar, preparar internamente, renovar la fe, ayudar a comprender el sentido misterioso del sacramento, y así poder celebrarlo con plena consciencia y participación²⁶. ¿Cómo hacer por ambas partes para superar estas dificultades?

4. Registros para una credibilidad sacramental

Teniendo en cuenta todo lo anterior, nos proponemos ahora destacar algunos puntos que creemos hay que tener en cuenta, para hacer que los sacramentos sean más creíbles. Sobre todo se trata de aspectos que relacionan los sacramentos con la vida.

a) *Inserción antropológica: situaciones de la vida humana.*

No es una novedad. Desde siempre los sacramentos han sido relacionados con los momentos de tránsito (“rites de passage”), o etapas de la vida, que vienen a ser “cifras de trascendencia” (Jaspers), y “acontecimientos” con conmueve la totalidad relacional. Estas “situaciones fundamentales de la vida” (Borobio), si bien permanecen en lo fundamental, van cambiando en su apreciación, en su conmoción, en sus formas de expresión, en su referibilidad trascendente..., según se trate de contextos, cultura, o de actitud ante la vida y creencias diversas. No obstante, permanece la tendencia o cuasi-necesidad de expresar lo que entrañan con diversidad de ritos y símbolos. La sociedad cristianizada lo hacía con ritos y símbolos religiosos; la sociedad secularizada pretende hacerlo con ritos profanos o seculares, con frecuencia imitando ritos religiosos. Creo que una forma de hacer creíbles nuestros sacramentos, es ayudando a interpretar en su “pregnancia” religiosa, en su riqueza remitente a lo trascendente, estas situaciones, en cuanto que en sí mismas sobrepasan la simple interpretación biológica personal-familiar, o social-cultural.

b) *Reconocimiento de una sacramentalidad creatural-existencial.*

La liturgia y los sacramentos de la Iglesia no son extraños a la vida, ni pueden estar alejados de la vida. Sencillamente, porque la misma vida, la corporeidad, la actividad humana, en cuanto se vive en y desde la fe, es también “liturgia existencial”, y están cargados de sacramentalidad, es decir, de referencia desde lo visible concreto a lo invisible trascendente, que en nuestro caso es el Dios de Jesucristo. Se trata, como decía Schillebeeckx, de reconocer una cierta estructura sacramental a la vida cotidiana, es decir, de reconocer en esta vida una forma implícita de glorificar y alabar a Dios desde una vida justa, caritativa, creyente. Cuando eso se manifiesta en situaciones “cruciales”, que conllevan intervenciones privilegiadas, entonces se produce lo que podrían llamarse “perturbaciones sacramentales”, en cuanto que provocan e interrogan sobre el Dios que mueve a las personas que así actúan. Los sacramentos, lejos de suprimir o anular esta sacramentalidad, la asumen, la potencian, le dan pleno sentido y expresión en la celebración de la Iglesia.

c) *Lectura sacramental de la creación y la historia: signos de los tiempos.*

²⁶ L.M. Chauvet, *Les sacrements*, o.c., 200-208.

No pretendemos analizar las diversas definiciones que se dan de los “signos de los tiempos”. Entiendo por tales, todos aquellos fenómenos, bien sean creaturales (de la naturaleza: estaciones, cambios bruscos etc.) o históricos (sociales, culturales, económicos de una momento), que sobrecogen y sobrepasan la capacidad de una lógica racional o científica explicativa), y sitúan al hombre ante el interrogante de su ser y su saber, de su capacidad de dominio y control. A través de estos signos se nos está emitiendo un lenguaje con un mensaje, algo o Alguien nos está hablando y provocando a la ponderación y valoración de lo que somos y tenemos. Es preciso aplicar una adecuada gramática de interpretación de estos signos, de modo que al menos permanezca la apertura a lo imprevisible, a lo no controlable, a esa fuerza y poder escondido, que nosotros llamamos Dios, y para nosotros es el Dios de Jesucristo. Nada de esto puede estar ausente de los sacramentos.

d) Interpretación ética: los sacramentos como afirmación del Otro en los otros.

Es evidente que existe una interrelación entre palabra-sacramento-ética, o entre “lex credendi”, “lex orandi” y “lex vivendi”. En las tres dimensiones, que se implican mutuamente, se encuentra presente la relación y la afirmación del otro, en cuanto prójimo al que se dirige la palabra de fe, con el que se celebra, y con el que se está llamados a vivir en verdad, justicia y libertad. La “liturgia del prójimo” (L.M. Chauvet) no está separada de la liturgia de la Iglesia, en cuanto referidas al mismo Dios. En definitiva, se trata de resaltar la importancia que tiene la caridad, el amor al prójimo, junto con otros aspectos de la inter-relación (justicia, solidaridad, respeto, libertad...), en cuanto que son inseparables del mensaje de la Palabra, y de la celebración sacramental. Eso sí, teniendo claro que el referente de esta caridad es el mismo Cristo. Los sacramentos, en este sentido, serán la afirmación del Otro, de Dios, en la misma afirmación del prójimo, porque “lo que hacéis con los demás, me lo hacéis a mí”. Las obras de misericordia son a la “liturgia del prójimo”, lo que la eucaristía es a los sacramentos de la Iglesia.

Es evidente que todo esto implica una interpretación amplia de “sacramento”, un reconocimiento de la sacramentalidad o estructura sacramental de la existencia humana, o bien como dice Daniel Hardy, una especie de “extensidad litúrgica” o de “desarrollo difuso” de los sacramental. Así es posible concebir la sacramentalidad como horizonte en el que emergen las diversas “intensidades sacramentales”, es decir, los sacramentos de la Iglesia. La sacramentalidad sería la “extensidad”; y dentro de ella se situarían los sacramentos de la Iglesia, con esa “intensidad” que les da el que hayan sido “instituidos por Cristo”, y reconocidos por la Iglesia, como los lugares donde Dios actúa eficazmente en lo concreto, haciendo que realicen aquello mismo que significan²⁷

5. Actitud pastoral con los que piden los sacramentos

Creemos que ante esta situación se requiere un esfuerzo de acercamiento, de manera que sea posible el diálogo y el encuentro verdadero. Esto supone un cierto movimiento por las dos partes, de modo que partiendo de la corrección de actitudes estáticas e inflexibles, se converja en valores comunes, en dinámica de búsqueda, de ayuda y renovación mutuas. No se trata, ni por parte de la

²⁷ Cf. Daniel Hardy, *Finding the Church: The dynamic Truth of Anglicanism*, Londres 2001, 109-113; Ben Kautzer, *Profundidad litúrgica de lo éticamente mundane*: Concilium 344 (2012) 63-79.

Iglesia ni por parte de los sujetos, de negar la propia identidad ni de declinar responsabilidades, ni de renunciar a convencimientos profundos. Se trata de descubrir valores humanos coincidentes, ideales y proyectos evangélicos comunes, metas y objetivos compartidos, estilo de vida y conductas coherentes, para ayudarnos a vivirlos y expresarlos adecuadamente. Y en este sentido la estrategia o pedagogía a seguir podría ser la siguiente:

Desmontar los prejuicios

Con frecuencia lo que dificulta el diálogo y el encuentro son los prejuicios: 1. Por parte de los que acogen, porque pueden dar la impresión de que actúan desde una cierta actitud de “poder” y “saber” sobre aquello de lo que preguntan o que quieren explicar; o porque plantean de forma abrupta el tema de la situación de su fe y las condiciones y exigencias para acceder al sacramento. 2 Por parte de los que demandan, porque algunos acuden con cierta agresividad y rechazo ante las exigencias impuestas; o bien porque piensan que es una complicación inútil en algo a lo que simplemente tienen derecho...Sea cual sea la causa de estos “prejuicios”, siempre será un buen punto de partida la acogida amable, la escucha respetuosa y la clarificación de objetivos.

Clarificar objetivos y motivaciones

Las motivaciones explícitas por las que muchos piden los sacramentos son muy variadas: “siempre se ha hecho así”, “es la tradición”, “queremos lo mejor”, “no queremos disgustar a la familia (padres, abuelos)”, “en la iglesia es más solemne”, “para que todo vaya bien”...Hay otras motivaciones implícitas, que con frecuencia los mismos sujetos no saben expresar o identificar: deseo de referir ese momento a algo o alguien que de seguridad para el porvenir, manifestar su pertenencia a un grupo y una tradición socio-religiosa, tranquilizar la propia conciencia...En todo caso, es evidente que su “lógica religiosa” no coincide con la “lógica teológica”, y que considerados aisladamente estos motivos son insuficientes, aunque tengan su razón de ser, su valor antropológico, cultural y religioso. Por ello no se puede partir de un desprecio o rechazo radical, sino más bien de una apreciación de lo positivo que encierran, de la inquietud profunda que suponen, para desde ahí acceder a las razones más profundas y verdaderas de la fe y el sentido evangélico eclesial que tiene su petición. Es el momento de aclarar los objetivos que se pretenden, haciendo ver la distancia que existe con sus motivos inmediatos para que se haga un rito o se celebre un sacramento.

Destacar los valores comunes

En la entrevista o encuentro, bien sea personal o grupal, siempre es conveniente poner el acento en aquellos valores humanos y cristianos coincidentes. Tal son, por ejemplo, los valores del amor, la justicia, la solidaridad, la libertad, el respeto absoluto a la vida y a la dignidad del hombre, la necesaria apuesta por la paz y la reconciliación a todos los niveles, la bondad del cuerpo y la sexualidad humanos, la riqueza de la comunicación intercultural, la importancia de la coherencia de vida, lo positivo del progreso humano y la ciencia para el bien de la humanidad...Pero el diálogo pastoral nunca debe reducirse a un simple comentario horizontal de estos valores. Siempre deberá destacar el “plus” de su significado cristiano, en referencia al evangelio y a Cristo. Es necesario, por tanto, incidir en su dimensión “vertical”, en cuanto valores o principios de vida queridos por Dios, que en la fuerza de su Espíritu impulsa al hombre a su realización en la vida.

Reconocer “su fe”, exponiendo el testimonio

Quienes vienen pidiendo ritos es posible que no tengan la fe “ideal”, pero no les falta “una fe” o una creencia religiosa “a su modo” (las situaciones son muy variadas). Se trata de valorar esta fe sin contentarse con ella. De la constatación de su valor sociocultural y tradicional, es preciso pasar a la “contestación” de su insuficiencia, en confrontación con la fe evangélica, y evitando toda pretensión de calibrarla o medirla. Será pues necesario impulsar y animar esta fe hacia su reiniciación o su renovación, sobre todo desde el testimonio de una vida cristiana que los que acogen son capaces de transmitir, más que desde un discurso que sean capaces de exponer. Cuando esto se hace con humildad y en actitud de aprender, estamos creando unas condiciones más aptas a la acogida del mensaje. También en la fe de los otros, por muy limitada que sea, puede decirse que “todo hombre es mi maestro y mi indigente”, porque algo me necesita, pero también algo me enseña.

Respetar la biografía y el proceso personal

Cada persona es un “mundo” y una historia, una biografía concreta e irreductible o singular. Por eso es injusto pretender “medir a todos por el mismo rasero”. Es preciso partir de esta biografía para poder entender y orientar adecuadamente a los demandantes, y también para poder ofrecer y respetar el proceso personal que cada uno demande. No se trata de forzar desde un mismo esquema, sino de adaptarse a las diferentes situaciones. Es cierto que, por ejemplo, una pastoral de sacramentos no puede ser tan diversificada que suponga un seguimiento en personas y medios diferentes para cada una de las personas. Por eso, es lógico que existan unas orientaciones o directrices comunes. Pero esto no quita para que puedan ofrecerse también diversas posibilidades, permitidas y previstas por la misma Iglesia (v.gr. no sólo bautismo de niños, sino también en edad de escolaridad, o de adultos...). De ahí que sea preciso crear una nueva mentalidad, que supere tanto la imposición de un ritmo establecido por los responsables, como la exigencia de una fecha o rito programado de antemano por los demandantes.

Admitir la existencia de nuevos ritmos

Si algo destaca en el comportamiento religioso de nuestros días es la “ruptura” con los ritmos y tiempos establecidos. No se une ya necesariamente el nacimiento al bautismo, ni la primera comunión al uso de razón, ni la eucaristía al precepto dominical, ni la penitencia al tiempo de cuaresma-pascua, ni el matrimonio a la entrega total y la relación sexual, ni los hijos al matrimonio, ni la unción al “peligro de muerte”, ni las fiestas del pueblo a la fecha del patrón (v.gr. traslados al tiempo vacacional en muchos lugares). Muchos expresan y celebran su religiosidad al ritmo de cofradía o hermandad, o bien de peregrinación y visita a un santuario, o de celebración de los momentos o “ritos de paso”. Pero no pocos de estos confiesan que creen en Dios y oran, aunque no son practicantes de misa semanal ni sienten necesidad de ello. Viven su fe y su pertenencia a la Iglesia sin tener la fe de la Iglesia y sin expresarla como la Iglesia quiere. ¿Qué hacer? Sencillamente, procurar su evangelización con posibilidades y medios reales, pero no despreciando su ritmo con escándalo, sino admitiendo su realidad, y dejando a Dios el juicio sobre la misma²⁸.

²⁸ Cf. P. De Clerck, “La liturgie demain: essai de prospective”, en Id (ed.), *La liturgie lieu théologique*, Paris 1999, 202 ss.

Aceptar el pluralismo de procesos

Vivimos en una sociedad pluralista, en la que el respeto a la libertad de opciones y estilos de vida ha venido a ser principio básico de convivencia. La Iglesia no puede ignorar esta realidad, que también tiene su manifestación en las actitudes y comportamientos de los bautizados “creyentes” o de aquellos que quieren serlo. Así respecto a la iniciación cristiana, hay que reconocer que la integración en la sociedad ya no corre paralela a la integración en la Iglesia. Si se entra en la sociedad por el nacimiento, y si se pasa a la adolescencia con el crecimiento, no sucede lo mismo con el proceso de entrada a la Iglesia. La experiencia y el compromiso de vida cristiana pueden suceder y suceden a edades diferentes. En una sociedad cristiana, los ritos cristianos han terminado por funcionar indiferentemente como ritos de paso de una edad a otra, marcando el crecimiento biológico y la integración en una tradición cultural religiosa. Hoy esta asociación se ha roto en gran medida. A la uniformidad de procesos sucede la pluralidad, debido a diversas causas: origen de quienes se convierten (de otras culturas o mundos religiosos), situación familiar (casados por la Iglesia, civilmente, separados...), biografía personal (sin relación o con alguna relación con la Iglesia...) ²⁹.

Potenciar el servicio o ministerio de la acogida y acompañamiento

Es evidente que todo esto solo se podrá realizar si existen personas preparadas, capacitadas y entregadas a realizar esta tarea. Es imposible, y tampoco es conveniente, que el sacerdote pueda acoger y realizar un seguimiento personal o en grupo en la mayoría de los casos. Se trata de una tarea y misión de la comunidad entera, que se concreta en aquellos laicos dispuestos a asumir este servicio o ministerio y a colaborar responsablemente con el sacerdote. Del cumplimiento de esta misión depende en gran parte el futuro de un crecimiento de la Iglesia ³⁰. Las ocasiones para poner en práctica esta pastoral serán sobre todo los momentos o ritos de paso, y en especial el bautismo y el matrimonio en caso de jóvenes y adultos. Pero también todo lo que es el proceso de la iniciación cristiana, cuando se comienza bautizando a los niños, y se continúa iniciándolos, según procesos diversos, a la fe y a la vida cristiana. Creemos que la Iglesia debería clarificar y reconocer más el “estatuto” del ministerio de aquellos que realizan la acogida y acompañamiento o, con otras palabras, lo que nosotros calificamos del “ministerio-guía del catecumenado” o del proceso catecumenal ³¹.

6. ¿Lo presacramental como respuesta ritual?

Según lo anteriormente dicho, es preciso evitar toda generalización, lo mismo que toda uniformidad. La respuesta pastoral nos parece bastante evidente. En cambio, no es así con la respuesta ritual. Y, sin embargo, es cierto lo que afirma J.M. Mardones: “Plantearse hoy el tema de la recuperación simbólica es de una gran actualidad y necesidad. La salud del pensamiento y aún de la sociedad y cultura depende de esta asunción...Un cambio de sociedad, de estilo de vida

²⁹ G. Routhier, *Le devenir des rites d'initiation chrétienne dans une société marquée par le pluralisme*, pp. 143-144; D. Borobio, *La iniciación cristiana*, Salamanca 2001 (2ª ed.), pp. 163-175.

³⁰ Véase nuestro último estudio: D. Borobio, *Misión y ministerios laicales. Mirando al futuro*, Sígueme, Salamanca 2001.

³¹ *Ibid.*, pp. 121-161. También L.M. Chauvet, *Les sacrements*, o.c., pp. 215-216.

y valores, es impensable sin una recuperación de la dimensión simbólica”³². La cuestión es: ¿cómo y en qué consiste, en lo concreto cristiano de la comunidad eclesial, esta recuperación simbólica? ¿Qué puesto deben tener los sacramentos y los ritos de la Iglesia en esta tarea, teniendo en cuenta a la vez su “verdad” y sus destinatarios?

La evidente realidad es esta: muchos no piden lo que la Iglesia quiere ofrecerles; y la gran mayoría pide y quiere el rito sacramental, no algo que se parece al sacramento sin serlo, porque a muchos esto “no les sirve”. Por eso, nos parece claro que la respuesta teológicamente más adaptada a su situación no es precisamente el sacramento, sino lo “pre-sacramental” o la liturgia previa al sacramento, como momento de un proceso hacia el sacramento en sentido estricto.

En realidad, no se trata de ninguna novedad, sino de la aplicación de algo que la Iglesia hizo siempre a lo largo de la historia. Baste para ello recordar tres momentos presacramentales importantes: la preparación al bautismo o catecumenado; los esponsales o preparación al matrimonio; el “orden de los penitentes” o preparación al sacramento de la reconciliación penitencial³³.

Valoración de los “sacramentales” en el momento actual

Más aún, la Iglesia siempre distinguió entre “sacramentos” y “sacramentales”, afirmando de estos que “son signos sagrados creados según el modelo de los sacramentos, por medio de los cuales se expresan efectos, sobre todo de carácter espiritual, obtenidos por la intercesión de la Iglesia. Por ellos los hombres se disponen a recibir el efecto principal de los sacramentos y santifican las diversas circunstancias de la vida”³⁴. Y el Catecismo señala que los sacramentales “han sido instituidos por la Iglesia en orden a la santificación de ciertos ministerios eclesiales, de ciertos estados de vida, de circunstancias muy variadas e la vida cristiana, así como del uso de cosas útiles al hombre”³⁵. Y entre las formas de sacramentales distingue las “bendiciones”, algunas de las cuales pueden presidir los laicos, las “consagraciones” y los “exorcismos”.

Es interesante observar varios aspectos: que los sacramentales están en relación con las diversas circunstancias de la vida; que por ellos se obtienen también efectos de carácter espiritual y gracia que emana del misterio pascual; que están íntimamente relacionados con los sacramentos en los que encuentran su centro; que por ellos son consagrados ciertos estados de vida y ciertos ministerios de la Iglesia (lectores, acólitos, catequistas etc: cf. n.1672). Además, “contribuyen a establecer el vínculo entre lo sagrado y lo cotidiano, y así ayudan al realismo de la vida cristiana, cuyo centro es el momento litúrgico. Esto significa que los (sacramentos) y sacramentales se encuentran con las grandes experiencias de la vida humana, y “por medio de la gracia divina, que brota del misterio pascual”, las santifican en el mismo momento en que la celebración de la liturgia incorpora a sí, con su lenguaje, el lenguaje de la vida cotidiana”³⁶.

³² J.M. Mardones, *Nuevas situaciones socio religiosas*, p. 208-209.

³³ No es cuestión de recordar aquí lo que puede encontrarse en todos los tratados o estudios sobre estos sacramentos. Cf. D. Borobio (ed.), *La celebración en la Iglesia*, vol. II. *Sacramentos*, Salamanca 2000.

³⁴ SC, n. 60. Y el n. 61 añade: “La liturgia de los sacramentos y de los sacramentales hace que, en los fieles bien dispuestos, casi todos los acontecimientos de la vida sean santificados por la gracia divina que emana del misterio pascual de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, de quien reciben su poder todos los sacramentos y sacramentales...”. Y el mismo CEC recoge esta doctrina en los nn. 1667-1673.

³⁵ *Ibid.*, n. 1668.

³⁶ A. Donghi, “Sacramentales”, en D. Sartore-A.M. Triacca, *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Madrid 1984, pp. 1778-1796, aquí 1784.

Aplicación del nuevo Bendicional

Como es sabido, los sacramentales “comprenden siempre una oración, con frecuencia acompañada de un signo determinado, con la imposición de la mano, la señal de la cruz, la aspersion con agua bendita (que recuerda el bautismo)”³⁷. Más en concreto las bendiciones tienen la siguiente estructura, según nos propone el libro *Bendicional*: constan de dos partes: la primera es la proclamación de la Palabra de Dios, después de la cual se puede intercalar un salmo; y la segunda es la alabanza de la bondad divina, sobre todo con la bendición, y otros ritos y preces, y la impetración del auxilio divino³⁸. “Los principales signos que se emplean son los siguientes: elevación o unión de las manos, imposición de las manos, señal de la cruz, aspersion del agua bendita e incensación”³⁹.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, *nuestra tesis* es que la respuesta teológica y litúrgicamente más coherente a no pocas situaciones planteadas, aunque pastoralmente difícil de aplicar por sus condicionantes, es no una respuesta inmediatamente sacramental, sino una respuesta presacramental, que puede concretarse de diversa forma y según distintos procesos, en vistas a una celebración del sacramento como meta. Más en concreto, nos atrevemos a sugerir estas posibilidades:

Catecumenado para la evangelización y el sacramento

Estamos convencidos de que sería necesario institucionalizar y extender mucho más el catecumenado, recuperando una institución que existió desde el principio en la Iglesia como medio de evangelización en vistas al bautismo, y como pieza integrante del proceso iniciatorio. La aplicación del catecumenado a las circunstancias actuales, bien se trate de “adultos” no bautizados, o de bautizados no evangelizados, o de su integración en el proceso de quienes comenzamos bautizando de niños, o de procedentes de otras confesiones..., podrá ser diversa y llamarse de diferente manera (catecumenado, neocatecumenado, proceso catecumenal, itinerario de fe...), pero siempre será necesario mantener su identidad, para que realmente sea evangelizador. Como afirmábamos en otro lugar, “no puede haber verdadera evangelización si se prescinde del catecumenado, ni puede haber verdadero catecumenado que no implique la evangelización. De esta mutua conexión depende la imagen evangelizadora de la Iglesia, la verdad de la comunidad creyente, la autenticidad de la iniciación cristiana”⁴⁰. Quizás América Latina esté llamada a redescubrir hoy aquel catecumenado que ya tuvo sus inicios de aplicación en la época de la evangelización primera⁴¹.

Memoria del bautismo para los bautizados

³⁷ CEC, n. 1668.

³⁸ *Bendicional*, Barcelona 1986, nn. 20-24, pp. 21-22.

³⁹ *Ibid.*, n. 26.

⁴⁰ D. Borobio, *Catecumenado para la evangelización*, Madrid 1997, p. 5. En el mismo sentido recientemente, F.P. Tebertz-van Elst, “Vor der Taufe den Glauben feiern? Katechumenale Stufenriten als Paradigmen für eine misionarische Liturgie”, en B. Kraneman – K. Richter – F.P. Tebertz-van Elst, *Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die misionarische Dimension der Liturgie*, Stuttgart 2000, pp. II, 16-32.

⁴¹ Cf. D. Borobio, *Catecumenado para la evangelización*, Madrid 1997, esp. cap. X: “Catecumenado en la evangelización de América (s. XVI)”, pp. 139-147.

La incoherencia de la fe vivida plantea la inconsistencia de la iniciación recibida. Muchos bautizados de niños no han llegado a recibir una educación en la fe, ni a seguir el proceso de iniciático comenzado, ni a asumir la verdad de su bautismo de forma consecuente. Esto es, no obstante, una exigencia del mismo sacramento y de la iniciación, como afirma con claridad el Catecismo: “Desde que el bautismo de niños vino a ser la forma habitual de celebración de este sacramento, esta se ha convertido en un acto único que integra de manera muy abreviada las etapas previas a la iniciación cristiana. Por su naturaleza misma, el bautismo de niños exige un catecumenado postbautismal. No se trata solo de la necesidad de una instrucción posterior al bautismo necesario de la gracia bautismal en el crecimiento de la persona. Es el momento propio de la catequesis”⁴². Por eso mismo, es necesario que la Iglesia prevea unos momentos y medios oportunos para la “memoria” de la identidad bautismal o renovación del bautismo, a través de una convocatoria, una catequesis mistagógica (proceso catecumenal, por ejemplo durante la cuaresma o pascua) y la renovación de unos símbolos (señal de la cruz, entrega del símbolo y padrenuestro, vestidura blanca, luz, unción, visita al baptisterio...), que rememoren y actualicen la fe y el sentido del bautismo. El mismo *Ritual del bautismo de niños* nos habla de la “actualización del bautismo a lo largo de la vida del cristiano”, e indica como momentos más propicios: la celebración de otros sacramentos: confirmación, primera eucaristía, matrimonio, la Pascua, el aniversario del propio bautismo, los ejercicios espirituales⁴³..., a lo que puede añadirse la fiesta del bautismo del Señor, los encuentros ecuménicos (puesto que existe una fe común bautismal). Siendo esto muy importante, pensamos más que en un momento ritual pasajero, en un cierto “proceso” (v.gr. cuaresma, pascua), por el que se profundice e interiorice la conversión y fe bautismal⁴⁴.

Proceso catecumenal para los confirmandos

Somos conscientes de las cuestiones que suscita, tanto desde un punto de vista histórico, como teológico, litúrgico y pastoral, el diverso lugar que ocupe la confirmación dentro de la estructura iniciática⁴⁵. Defendemos que, teniendo en cuenta la misma tradición histórica, atendiendo a la situación sociocultural actual, aplicando la posibilidad que ofrece el *Ritual de la confirmación*⁴⁶, y considerando la praxis hoy más extendida y promovida por las distintas Iglesias nacionales y locales, debe considerarse como algo legítimo y necesario (al menos en muchos lugares) el retraso de la confirmación a una edad posterior, que permita asumir más consciente, libre y responsablemente el propio bautismo. Pero para que sea así se requiere una condición necesaria: que se recupere el mismo catecumenado o proceso catecumenal, como pieza decisiva para la plenitud de la iniciación cristiana. Aún reconociendo las dificultades que la edad de la adolescencia lleva consigo, consideramos que en conjunto es el momento más propicio para proponer y realizar este proceso en las condiciones mínimas requeridas para salvar su identidad.

⁴² CEC, n. 1231. Cf. D. Borobio, *Conversión y bautismo: exposición histórica y conclusiones teológicas*: Salmanticensis 3 (2000) 365-392.

⁴³ *Ritual del bautismo de niños*, nn. 104-108.

⁴⁴ Cf. F.P. Tebertz-van Elst, “Aus der Taufe den glauben feiern!. Tauferinnerung als Weg zu einer christlichen Identität in nachchristlicher Gesellschaft”, en B. Kraneman – K. Richter – F.P. Tebertz-van Elst, , *Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die misionarische Dimension der Liturgie*, o.c., II, pp. 49-59, donde el autor propone incluso formas concretas de renovación bautismal.

⁴⁵ Cf. D. Borobio, *La confirmación en la iniciación cristiana. ¿Un problema teológico o un problema pastoral?*: Salmanticensis 3 (1997) 341-376; Id., *La iniciación cristiana*, Salamanca 2001 (2ª ed.).

⁴⁶ Recuérdese el nº 11, donde se habla de la posibilidad de retrasar el sacramento a una edad más avanzada.

Naturalmente, esto no sería tanto una respuesta a los que “no tienen verdadera fe”, sino más bien una propuesta para aquellos que están iniciándose y creciendo en la fe. Ni sería simplemente una mayor intensidad y cantidad de catequesis, sino más bien una aplicación adecuada de la dinámica catecumenal, integrando de modo equilibrado etapas y dinamismo, palabra y rito, contenido y experiencia, sujeto y comunidad, oración y acción.

Bendición matrimonial en vistas al sacramento del matrimonio

Es una situación cada vez más extendida: muchas parejas que o se han apartado de la Iglesia, o muestran una fe muy limitada, y un desinterés reconocido por la comunidad cristiana, o incluso que no tienen ninguna fe..., vienen a pedir el matrimonio por la Iglesia, aunque detrás de esa petición hay sobre todo un deseo de no contradecir a la familia, o tener una celebración más solemne y bonita etc., y no tanto el celebrar un sacramento de la Iglesia. Esta situación provoca malestar y disgusto entre los sacerdotes y responsables, y plantea interrogantes y tensiones sobre la respuesta que debe darse al respecto. Por nuestra parte, ya señalamos antes la que creemos mejor respuesta pastoral. Pero, ¿cuál puede ser la respuesta litúrgica? Creemos que, además de poder aplicar las diversas formas de celebración previstas por el *Ritual del matrimonio* (celebración con misa o sin misa)⁴⁷, es preciso aplicar también lo que se afirma en el n° 39 sobre el “cuidado especial” que debe tenerse respecto a “aquellas personas, ya sean católicas o no católicas, que nunca o casi nunca participan en la celebración del matrimonio o la eucaristía”. Y además aquello que ya afirmaba la *Familiaris consortio*: que “si los novios manifiestan de manera clara y expresa que rechazan lo que pretende la Iglesia cuando se celebra el matrimonio entre bautizados, el pastor de almas no puede admitirlos a la celebración (del sacramento)”⁴⁸. Entonces, ¿habría que quedarse en el simple rechazo de “darles rito”? Creemos que no. Aplicando el sentido procesual que tiene el mismo matrimonio (cf. esponsales), la realidad de un “matrimonio por etapas” tanto ayer como hoy (que comienza por la convivencia de pareja, viene el hijo, deciden casarse por lo civil, luego por lo católico...), nos parece que no sería contradictorio el ofrecerles una “bendición religiosa”, en la que se invocara la ayuda de Dios creador y se reconociera el valor creatural del matrimonio, en vistas a una celebración de fe en el Dios salvador de Jesucristo, que sería el sacramento del matrimonio⁴⁹. Es evidente que esto tiene también sus riesgos, como son: el llevar a la confusión de que esto ya es el sacramento; el no proponer después un seguimiento o acompañamiento eficaz a los esposos para culminar el proceso en el sacramento; el ofrecer una especie de “sacramento camuflado” y exponerse a ser ceremonieros para la solemnización del programa de boda... Pero también tiene la ventaja de ofrecer una respuesta que no apague el sentimiento religioso de los que acuden; el aceptar las

⁴⁷ *Ritual del matrimonio*, de (2ª ed. Típica de 1990), Madrid 1994, nn. 28-40, pp. 19-21.

⁴⁸ *Ibid.*, n. 21. Cf. FC, n. 68.

⁴⁹ Es la opinión que han defienden algunos autores. V.gr. M. Kehl, *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg/Br. 1996, 137 ss.; H. Denis, *Les stratégies possibles pour la gestion de la religion populaire*: La Maison Dieu 122 (1975) 163-193; G. Routhier, *Le devenir des rites d'initiation chrétienne dans une société maequée par le pluralisme*, pp. 143-145; M. Johner, *La célébration religieuse du mariage étendue au PACS ou au concubinage? Le statut théologique de la célébration religieuse du mariage*: La Revue Réformée 1 (2002) 2-22; D. Zimmermann, “Segensfeier statt Trauung?”, en *Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft*, o.c., pp. II, 60-67. Este autor propone también la forma concreta de esta bendición, que constaría de los siguientes elementos: 1. Música de órgano. 2. Saludo e introducción. 3. Lectura del Génesis 1,26 ss 4. Predicación o reflexión. 5. Declaración de intención por parte de los novios. 6. Bendición de los anillos. 7. Expresión de los buenos deseos por parte del que dirige. 8. Oración y bendición. 9 Despedida: pp. 65-67.

nuevas situaciones proponiendo nuevos procesos; el iniciar una posible búsqueda de mayor sinceridad religiosa y bautismal...

Bendición a los enfermos en espera de recibir el sacramento de la unción

Es cierto que la petición del sacramento de la unción de enfermos ha descendido considerablemente. Sin embargo, ha comenzado a valorarse más la pastoral de enfermos, debido a una mejor comprensión del ministerio de Jesús con los enfermos, a una mayor sensibilidad respecto a esta situación que cada vez abarca un arco más amplio de personas (ancianos, crónicos, enfermos psíquicos...), y también gracias a una mejor apreciación del ministerio de sanación ejercido por sacerdotes y también por laicos⁵⁰. El hecho es que, sean creyentes de uno u otro modo, o incluso se declaren increyentes, en la situación de enfermedad, hay una gran mayoría a los que no se les puede proponer el sacramento sin más (entre otras cosas, porque piensan que “ya es el final”), y en cambio sí aceptan con agrado una oración o invocación o bendición religiosa, bien sea impartida por el sacerdote, o una religiosa, o un laico responsable de esta pastoral. El *Ritual* y sobre todo el *Bendicional* contemplan esta posibilidad, que creemos puede responder bien a la situación de falta de sacerdotes y de necesidad pastoral. En concreto, el *Bendicional* dedica el cap. II a la “Bendición de los enfermos” y, después de recordar que es una tradición de la Iglesia, afirma: “El rito que aquí se prescribe puede utilizarlo el sacerdote, el diácono y también el laico, con los ritos y preces previstos para el laico; todos estos, respetando la estructura y los principales elementos del rito, adaptarán la celebración a las circunstancias concretas de los enfermos y del lugar”⁵¹. Dependiendo de los casos, este rito puede ser un momento de renovación de su fe en situación de enfermedad, así como un paso para la celebración del sacramento.

7. Conclusión: ¿los sacramentos como meta?

Al formular en interrogante nuestra conclusión, queremos dejar bien patente la dificultad de aplicar todo cuanto hemos sugerido, en parte por la mentalidad y actitud de los pastores, y en parte por la mentalidad y actitud del pueblo. Sabemos que hay que evitar tanto el rigorismo como el laxismo; que de nada sirve el rechazo agresivo, y poco ayuda la simple aceptación. La respuesta que proponemos quiere ser realista, atendiendo a las situaciones nuevas que se plantean, aceptando lo posible, pero sin renunciar nunca al ideal. Y el ideal será, como sabemos, un sacramento, o un rito o una celebración desde la fe, la consciencia, la libertad y el compromiso.

Consideramos que es necesario, para no caer en la estrategia de la “resignación” o en la “indiferencia” de la acción, descubrir lo positivo de nuestro servicio al hombre, cuando atendemos a su necesidad y demanda de ritos, y cuando a partir de ahí procuramos conducirlo al sacramento verdadero, a la celebración sincera. Pero esto nos exige una estrategia de acogida, una pastoral de acompañamiento permanente, una convicción de que el sacramento no sólo es el rito (el “en”), sino también en alguna medida todo el proceso que a él conduce (el “antes”), y que de él parte (el “después”).

⁵⁰ Id., *Misión y ministerios laicales*, o.c.: “Ministerio de sanación”, pp. 215-260.

⁵¹ *Bendicional*, n. 295. Cf. *Ritual de la unción y pastoral de enfermos*, n. 90. Sobre el ministerio de los laicos, véase el n. 18 d.

Por todo ello, creemos que los ejes de una respuesta pastoral y litúrgica verdaderas en esta situación de postmodernidad, tendría que implicar los siguientes elementos u opciones: 1. Opción de *miserericordia sanativa*, por la que se adopta una actitud de apertura y diálogo, de acogida misericordiosa, en orden a autenticar actitudes. 2. Opción *evangelizadora catecumenal*, creando espacios y tiempos de dinámica y contenido catecumenal, que permitan el encuentro con Dios y la comunidad, y la transformación de la vida. 3. *Opción laical*, que prepare y corresponsabilice a los laicos para una participación correspondiente en toda la pastoral litúrgica y sacramental, ejerciendo servicios y ministerios diversos. 4. *Opción familiar*, insistiendo y potenciando la mediación de los padres y de la familia entera en la preparación (ya remota) y participación (próxima) para la celebración del sacramento (sobre todo sacramentos de iniciación). 5. *Opción litúrgica*, que aún respetando las peculiaridades de la religiosidad popular, busca su armonía con la liturgia, lo que supone dar la máxima importancia a la celebración, como momento de gracia y experiencia, de expresión y alimento de la fe. 6. *Opción de autenticidad*, por la que lejos de quedarnos en aceptar "lo que siempre se ha hecho", o en "cumplir un expediente" o unas normas establecidas, nos preocupamos en "mejorar la oferta" de modo permanente (contenidos, personas y medios para esta pastoral), superando lo que a veces se queda en una "pastoral de exigencias", o en un alimentar el "simple folklore" de la religiosidad popular. 7. *Opción de continuidad*, que nos lleva a promover una pastoral permanente de seguimiento, según un verdadero proyecto de pastoral global, evitando el enquistarnos en "vacíos" indiferentemente aceptados (v.gr. del bautismo a la primera comunión; de la preadolescencia al matrimonio; del matrimonio al nacimiento del primer hijo...). 8. *Opción de inculturación*, pues los cambios que acaecen, situados en los distintos lugares y culturas, reclaman una adaptación inculturada de ritos y sacramentos, que evite tanto el folklorismo como el indigenismo, el devocionismo o sentimentalismo, así como la adopción de formas que se oponen a la identidad evangélica, eclesial y sacramental⁵²

Somos conscientes de que todo esto supone el adoptar una pedagogía adecuada y progresiva, que vaya renovando las conciencias y actitudes, así como los medios para ponerlo en práctica. La renovación irá acompañada siempre de obstáculos. Pero nunca es lícito renunciar a la meta, aunque la percibamos muy lejana.

⁵² Cf. R. Russo, *Un punto de vista desde América Latina*, 248.255; Id. , *La inculturación de la liturgia*: Medellín 79 (1994) 357-396.