

ENCUENTROS CON DIOS: TESTIMONIO, VOCACIÓN, SIGNOS DE ESPERANZA

Bárbara Andrade

La cuestión es: ¿qué se pretende examinar en un artículo con un título semejante? Podríamos contestar: queremos entender más a fondo nuestra fe. La respuesta haría justicia a la amplitud del tema sugiriendo nada menos que un mini-esbozo de teología fundamental. Lo cierto es que toda la fe cristiana podría resumirse en las categorías evocadas: encuentros con Dios – testimonio – vocación – signos de esperanza. Al formular así, estamos implicando que la fe es *experiencia de encuentro* con Dios o de *comunión* con él; que damos testimonio de esta experiencia dentro de la comunidad de la que formamos parte – dentro de comunidades eclesiales, pero también dentro de otras no creyentes; damos testimonio de algo que nos ha sucedido, sacudido y puesto en un determinado camino de vida – lo cual podría muy bien tener que ver con lo que solemos llamar «vocación»; y, finalmente, lo que nos ha sucedido en nuestro encuentro con Dios podría ser algo que se hace visible en nuestro trato con los demás, en la manera en la que acogemos a las personas humildes, en la que escuchamos las desgracias de sus vidas y en la que compartimos con ellas lo que tenemos. Algo así podría llamarse «signos de esperanza» y en un país latinoamericano no extrañaría a nadie el que un signo de esperanza debe poder ser comido y vestido, para poder ser *esperanza*.

Si miramos estas cosas de cerca, esta ilación concreta de ideas sugiere que *la fe* en cuanto tal es, de entrada y a fondo, un asunto de *servicio* y de *esperanza visible y palpable*. Ahora bien, esto coincide con una segunda respuesta espontánea que podríamos dar a la pregunta del porqué del presente artículo. Podríamos decir que la finalidad de toda reflexión teológica es *aprender a servir*. Si ésta fuera nuestra respuesta, deberíamos completarla diciendo: para aprender a servir *como Jesús* (Lc 22,27), porque de no ser así no podríamos distinguir nuestro servicio del servicio, por así decirlo, «profesional» de cualquier otra índole.

La cosa es que decir algo tan sencillo como «servir como Jesús» nos pone en un dilema y nos exige una precisión en cuanto al sujeto de este servicio. El Concilio Vaticano II describió el ministerio sacerdotal en términos de «servicio» – lo que entonces fue una innovación –, mientras que los laicos participarían en el «testimonio» común a todos los creyentes¹. Sin embargo, si el «testimonio» forma parte del «servicio»² y éste es característico de la Iglesia jerárquica³,

¹ CD n.11; LG n. 39, cf. N. 38.

² LG n. 24.

³ LG n. 18; 20–21.

¿cómo en concreto ha de entenderse el «testimonio» de los laicos? En la *Gaudium et spes* ciertamente se expresa la forma servicial de la Iglesia como un todo, en una descripción de la práctica cristiana que hoy llamaríamos más bien diaconía política y profética⁴ pero, con todo, el «servicio» de los laicos se describe más bien como “cooperación”, “observancia” o “responsabilidad”⁵.

Aquí se vislumbra el problema sobre el que queremos reflexionar: ¿en qué consisten la vocación y la tarea propias de sacerdotes, religiosos y religiosas, laicos y laicas? ¿Qué exactamente es lo «propio» de cada uno? ¿Es toda la temática de los encuentros con Dios – testimonio – vocación – signos de esperanza algo que concierne *propriamente* sólo a sacerdotes y religiosos? Si fuera así, ¿cuál función quedaría para los llamados «laicos»? Y si acaso servir como Jesús fuera común a laicos y sacerdotes, ¿en qué consiste lo específico del sacerdocio? Una vez que empezamos a preguntar de esta forma, parece que ya no podemos parar: los religiosos ciertamente entienden su vocación como «servicio», pero los sacerdotes diocesanos hacen lo mismo. ¿Cuál es, entonces, la diferencia específica entre un sacerdote diocesano y un religioso? Y tomemos solamente la palabra «vocación»: ¿es ésta propia de sacerdotes y religiosos? ¿En qué consiste propiamente una vocación religiosa? Tendremos que buscar respuestas a estas preguntas sencillamente para entender el camino de la vivencia de la fe en sus distintas configuraciones.

En esta perspectiva, la pregunta más apremiante es dónde empezar. El Concilio Vaticano II – que todavía tuvo sus dificultades en el desarrollo de una teología coherente del «pueblo de Dios» – nos ofrece aquí un punto de partida claro: empezar con lo que *todos tenemos en común*. Todavía con referencia a nuestra temática, esto equivale a decir que el encuentro con Dios, el testimonio, la vocación y los signos de esperanza – en cuanto que sencillamente son características de la *fe* – son eso que todos tenemos en común. En virtud de la fe, todos somos Iglesia, lo que significa en este contexto que la Iglesia es la comunión de aquellos que viven sus encuentros con Dios en el testimonio de su vocación, para servir como Jesús poniendo signos de esperanza⁶. De ahí se

⁴ H. Steinkamp, *Die Bedeutung der Konstitution "Gaudium et Spes" für Praxis und Theologie christlich-kirchlicher Diakonie* en *Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche*, K. Richter (ed.), Grünewald, Mainz 1991, 171s. “La relación teológicamente importante entre el diaconado (en cuanto institucionalización de un nuevo ministerio) y la diaconía (en cuanto función fundamental de la Iglesia) se ha tematizado sólo en la reflexión postconciliar”, 171.

⁵ Por ejemplo GS n. 88–89.

⁶ Hay un creciente consenso en este sentido, cf. G. Uríbarri, *La dimensión teológica de la vida religiosa*, Miscelánea Comillas 56 (1998), 79; K. Rahner, *Sakramentale Grundlegung des Laienstandes in der Kirche*, Schriften (Escritos de Teología) VII (1971), 330–353, esp. 337, 341; *Congress on Vocations to the Priesthood and to Consecrated Life in Europe*, Rome, 5–10 May 1997, *Final Document*, 19b.

siguen inmediatamente dos cosas: *primera*, el cuadro teológico adecuado para la discusión del sacerdocio ministerial es la *eclesiología*, en cuanto que tanto laicos como sacerdotes desempeñan su función específica dentro de la misma Iglesia comunión⁷; por consiguiente, también los rasgos específicos del sacerdocio religioso forman parte de la autocomprensión eclesial; y *segunda*, es problemático definir a los laicos a partir del clero, porque esta postura no deja ver cómo ambos estados *juntos* forman *Iglesia*⁸ y porque esta postura tradicional no llega a valorar adecuadamente el hecho de que cada sacerdote proviene en primer lugar de la «fidelidad vocacional de una comunidad creyente»⁹. Lo primero siempre es la comunión y la comunidad eclesial, y la fe que esta comunidad *ya comparte*. Si es así, lo primero es también el don de la redención acontecida en la cruz de Jesús y en su resurrección por su Padre. Todos compartimos este don en el Espíritu. En otras palabras, lo que nos une a todos es el *escándalo de la cruz*, en el que hemos sido reconciliados.

Desde este punto de partida, ya pueden entreverse algunos pasos concretos para desarrollar nuestra temática: *primero* nos conviene ver en qué consisten nuestros encuentros con Dios y cuáles son sus características; en un *segundo* paso habrá que ver cuál es la característica específica de la tarea del sacerdocio ministerial; luego, en un *tercer* paso, habrá que reflexionar sobre los rasgos específicos de la vida religiosa y del sacerdocio religioso; y finalmente, en un *cuarto* paso, podremos volver a poner todas las diferentes funciones en común y hablar de la esperanza única y común a todos, de la que cada uno de nosotros es llamado a ser signo histórico y escatológico.

1. La comunión con Dios en la comunión entre nosotros

Hasta ahora hemos dejado abierto si se trata de «un» encuentro con Dios en singular o de «los» encuentros con Dios en plural. Cada uno de nosotros habrá tenido su propio encuentro con Dios – y habrá tenido varios encuentros –, y lo más probable es que todos estos encuentros habrán sido diversos. Si nos pudiéramos a contarlos, ¿en qué podríamos reconocer que realmente se ha tratado de un encuentro con «Dios»? ¿Cómo reconocemos que lo que nos está sucediendo es de «Dios» y que en el camino por el que estamos andando estamos de hecho haciendo su «voluntad»? ¿Cómo identifica alguien la «volun-

⁷ D. Coffey, *The Common and the Ordained Priesthood*, Theological Studies 58 (1997), 224s., explica que históricamente, «la referencia cristológica del sacerdote ordenado, según la cual se le concibe como actuando en la persona de Cristo ... ha tenido el efecto de sacar el sacerdocio ordenado fuera del cuadro eclesiológico». Cf. M. Kehl, *Kirche in der Kultur der Moderne*, en M. Sievernich / J. Beckermann (eds.), *Christen an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, Sankt Georgener Hochschulschriften 3, Knecht, Frankfurt 2000, 112.

⁸ D. Coffey, *ibid.*, 225.

⁹ *Congress on Vocations ...*, 19b.

tad» de Dios, cuando Dios es un misterio incomprensible? La mejor tradición teológica nos ha enseñado, aunque en palabras y sistemas diversos, que de Dios sólo podemos hablar *análogamente*, lo cual, en el fondo, significa que sólo podemos apuntar hacia él desde nuestra propia realidad¹⁰. No sabemos primero quién es Dios, para luego describir cómo es un encuentro con él o cuál es su voluntad, sino que primero nos encontramos con él y *en y por* este encuentro vamos aprendiendo cómo es; y aprendiendo caemos en la cuenta de qué nos pide.

Volvamos a lo que antes hemos dicho de la *fe*: en vez de decir que la fe es «encuentro», también podemos decir que la fe es *experiencia de comunión con Dios en la comunión entre nosotros*. Esta paráfrasis nos ayuda, porque resume las narraciones del NT sobre la experiencia de las primeras comunidades cristianas. En esta fórmula cabe, por así decirlo, toda la Sagrada Escritura, Nuevo y Antiguo Testamento. Con razón, entonces, el Vaticano II desarrolla esto mismo en los primeros cuatro artículos de la Constitución *Lumen gentium* y describe en estos mismos términos a la Iglesia. La Iglesia es *sacramento* de Cristo encarnado, lo que significa que da la comunión con Dios y, simultáneamente, la comunión de todos los hombres entre sí. La Iglesia es, pues, signo real y eficaz de comunión en un mundo desgarrado por la falta de comunión¹¹. Este signo lo es en cuanto *communio* de todos los creyentes. Ésta es nuestra realidad desde la cual narramos cómo es Dios y qué hace entre nosotros: el *Padre* crea el mundo elevando a todos a la participación en su propia vida, es decir, igual que en la Escritura y en la patrística, la creación es soteriológica¹². Lo es porque somos «predestinados» a ser «conformes con la imagen» del Hijo. Así somos convocados a ser Iglesia en el Espíritu¹³. Esta obra creadora y salvadora del Padre la vino a realizar el Hijo y esta misma obra se consume en el Espíritu que nos unifica en «comunión y ministerio»¹⁴. Lo que es más, la unión del pueblo de Dios, es decir de *todos* los creyentes, es *imagen de la unidad del Dios Trino*. Es la primera vez que el magisterio de la Iglesia ha afirmado una cosa semejante. Podemos decir lo mismo de esta manera: el Concilio está evocando la experiencia eclesial de ser comunión porque somos adentrados en la comunión entre el Padre y el Hijo que es el Espíritu Santo¹⁵. Para comprender lo que es el encuentro con Dios, interpretemos los textos del Concilio un poco:

¹⁰ Cf. el planeamiento de la analogía en P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1991, 62–70; también Íd., *Para comprender nuestra fe*, Universidad Iberoamericana–Librería Parroquial, México 1989, 33–37.

¹¹ Cf. M. Kehl, *La Iglesia. Eclesiología católica*, Sígueme, Salamanca 1996, 44s.

¹² LG n. 2.

¹³ LG n. 3.

¹⁴ LG n. 4.

¹⁵ Cf. también GS n. 24; UR n. 2.

1. Experimentamos que el Padre nos ama con el mismo amor con el que ama a su Hijo, o bien, experimentamos que somos aceptados en un amor que no tiene límites y que no se mide por lo que nosotros hacemos o no hacemos (Rom 8,31-39). Descubrimos que Dios nos ama tales como somos. *Esto* es lo que distingue su amor de los amores humanos.

2. Descubrimos ser amados así no cada uno por sí solo y en su interioridad, sino *juntos*, aprendiendo a ser comunión y aprendiendo a compartir. Esto es lo que la Iglesia primitiva llamaba «ser llenos del Espíritu Santo» (Hch 2,4)¹⁶.

3. Apuntamos hacia el misterio del Dios Uno y Trino, dando *testimonio* de esta experiencia compartida en unidad, lo que no excluye que todavía le falte mucho a nuestro testimonio para ser convincente.

Así somos Iglesia¹⁷, llegando al encuentro con Dios y esto es, a la fe, en y por el testimonio mutuo y compartido. Si vemos las cosas así, lo que llamamos *fe* es un acontecimiento único, a la vez personal – pues el que es amado soy yo – y compartido. No puede haber un «más» o un «menos» de fe, porque o bien experimentamos *este* encuentro con Dios o todavía no lo experimentamos. La fe es total, lo que significa que realmente es fe o que no es fe. Si esto es cierto, tampoco puede haber un encuentro con Dios «mayor» o «menor» o «más» o «menos» exigente. Otra cosa es importante: a causa de Cristo *encarnado* y a causa de su Espíritu que nos lleva *por Cristo* al Padre, también el anuncio cristiano de la realidad de encuentro es *encarnado*: nos decimos este amor de Dios *unos a otros* en el testimonio; lo aprendemos unos de otros para poder dar testimonio de él. La palabra de Dios a nosotros es realmente una palabra humana.

Lo que acabamos de ver nos responde ya preliminarmente a la pregunta de cómo podemos saber que el encuentro que hemos experimentado es un encuentro con Dios: lo es cuando el que lo vive se sabe amado con el amor con el que el Padre ama a su Hijo, y cuando está compartiendo esta experiencia con los demás en comunión eclesial y unidad. Ésta es, a la vez, la característica de *todo* encuentro con Dios. Entonces, lo que captamos como la «voluntad» de Dios ha de ser que vivamos de lleno esta experiencia, porque él mismo nos ha adentrado en su propia vida trinitaria en forma de puro regalo.

¹⁶ Cf. B. Andrade, *Dios en medio de nosotros. Esbozo de una teología trinitaria kerygmática*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1999, 249-255.

¹⁷ La Iglesia es «tan solo sacramento del Espíritu eficaz de Dios hacia el que apunta, pero del que no dispone. Es señal de camino, pero una señal muchas veces medio borrada y casi ilegible, por lo que también puede sugerir el camino equivocado», pero aun así es señal real, P. Neuner, *Die Kirche: Mystertum und Volk Gottes*, en N. Kutschki (ed.), *Erinnerung an einen Aufbruch. Das II. Vatikanische Konzil*, Echter, Würzburg 1995, 41.

Sin embargo, debe haber lugar para las diferencias entre nosotros y deberíamos poder hacer aflorar lo más personal y específico de nuestros encuentros con Dios. Si no hiciéramos esto, no habría nada que narrar y compartir con los demás. Hagamos primero una anotación antropológica: nosotros somos persona en la forma de ser «autopresencia-en-relación». El aspecto más importante de esta comprensión de la persona es que no tenemos una identidad personal ya por nosotros mismos y de antemano, sino que a través de nuestra vida vamos adquiriendo nuestra identidad en nuestras relaciones con los demás, dentro de nuestra sociedad concreta y como regalo recibido de otros – aunque el regalo pueda, a veces, ser equivocado y manipulado. La relación a los demás no es, por consiguiente, algo sobreañadido a lo que ya somos, sino algo constitutivo – aunque no totalmente – de nuestra identidad. Esto es análogo al modo en el que *somos* relación a Dios y recibimos nuestra identidad en el Espíritu, por el Hijo, del Padre como *regalo y tarea*, cuando somos adentrados, en la fe, en la comunión entre el Padre y el Hijo que es el Espíritu Santo. Esta anotación nos conduce a nuevas preguntas: ¿cómo adquirimos nuestra identidad personal en el encuentro con Dios?, ¿qué tiene esto que ver con «aprender a servir como Jesús»? La tradición teológica nos ha proporcionado una regla dogmática: «Dios es lo que hace y hace lo que es». Nos conviene, entonces, examinar qué es lo que cada una de las divinas personas *hace* en nosotros en el encuentro o en la «comunión con Dios». Para esto nos valdremos del kerygma bíblico y de la *Lumen gentium*, que ha rescatado del olvido teológico-dogmático este aspecto del hacer propio de las divinas personas. Para hacer más ameno el ejercicio, imitemos incluso el lenguaje narrativo de la Escritura y del Vaticano II.

El Espíritu es el Espíritu del Crucificado que ha servido en fidelidad y ha cumplido con el encargo recibido de su Padre de hacer visible y palpable la misericordia del Padre. Esto es lo que el NT llama el «envío» de Jesús para iniciar el «Reinado» de la misericordia y del perdón. El Espíritu es también el Espíritu del Padre que ha visto fracasar en la cruz el servicio de su Hijo y hundirse la realización de su amor sin medida y de su misericordia. Es el Espíritu de un «fracasado fiel» y de su Padre que lo ha resucitado – que lo ha «desclavado» de la cruz, como lo significa la figura de José de Arimatea (Lc 23,50–53). En cuanto Espíritu del Crucificado, nos capacita para reconocer la cara de Jesús en los que sirven, y no en los que se hacen servir; y en cuanto Espíritu del Padre de un crucificado, nos capacita para decir «tú» a los crucificados de nuestra historia. Podemos decir más: ya la tradición ha designado al Espíritu como el «don» mutuo entre el Padre y el Hijo, su «comunión», por así decirlo, y como la «apertura» de la relación – o del «encuentro» – entre el Padre y el Hijo hacia nosotros. Si el Espíritu es esta comunión y apertura, nos abre a nosotros para poder decir «tú» a cualquier otro, indiscriminadamente; nos saca de nuestra cerrazón autosuficiente y nos hace capaces de vivir en comunión. El Espíritu inicia en nosotros el proceso del «ir aprendiendo» la comunión del

compartir. Así nos lleva ante el Hijo, porque nos enseña a decir «tú» a este Crucificado al que los demás crucificados se parecen y al que nuestro propio aprendizaje del compartir está empezando a asemejarnos.

El Hijo nos «reconoce» como los que hemos llegado a ser en su Espíritu; pero también como los que todavía no han «ido aprendiendo»: los que le dicen «tú» a él en búsqueda y disponibilidad; y a la vez como los autosuficientes que han tratado de decir «tú» a los que sirven y que una y otra vez han preferido decirlo a los poderosos; los que ven a los crucificados, pero se acostumbran a no verlos. El Hijo hace en nosotros lo que él es: nos convierte en servidores fieles, y esta capacitación es perdón por no haberlo reconocido en los crucificados que ha habido entre nosotros. Nos enseña a perdonar, a convocar a la comunión incluyente, a curar, a dar de comer y a consolar. Nos hace fieles en el proceso de llegar a ser semejantes a él por esperar todo sólo del Padre que no es como los poderosos, sino poderoso en la debilidad que él puede vencer. Así, como perdonados y semejantes a él, nos entrega a su Padre.

El Padre nos «reconoce» como sus hijas e hijos cuando por el Hijo somos presentados a él como quienes, en nuestra propia culpa y en la de los demás, hemos llegado a ser semejantes al Crucificado y quienes en el perdón hemos aprendido a servir. Hace con nosotros lo mismo que hizo con él: también a nosotros nos desclava de la cruz. Nos incluye a nosotros en el «envío» de Jesús a llevar la misericordia compasiva del Padre a todos aquellos con quienes nadie quiere tener comunión, porque no caben en las normas de una sociedad que ha puesto en alto a un ídolo. Lo que hace el Padre es otra vez perdón: perdón por haber hecho nuestra una sociedad semejante y su perdón es *capacitación* para hacer lo mismo que el Padre: desclavar a los crucificados de sus cruces. Esto es lo mismo que prestarle a Dios nuestras manos para erigir la sociedad de contraste que Jesús ha anunciado como el «Reinado» de su Padre.

Este relato de nuestro encuentro con Dios nos involucra en el testimonio de las primeras comunidades cristianas; es el relato teológico fundamental de nuestra fe y describe, a la vez, cómo somos Iglesia. Narra, por consiguiente, lo que todos tenemos en común en cuanto *creyentes*. Lo que lo convierte en *los* relatos del encuentro con Dios personal de cada uno es que en cada caso sólo «yo» he captado que mi identidad es ser este amado y perdonado concreto, aquí y ahora, tal como soy. Sólo yo he aprendido a abrirme y a decir «tú»; a perdonar y a curar a aquellos con quienes sólo «yo» me he encontrado; sólo «yo» puedo compartir lo que «yo» tengo. Paradójicamente, porque la identidad y la vida de cada uno como «yo» está entretejida con el relato, la comunión con Dios en la comunión entre nosotros puede extenderse hasta los «confines de la tierra» (cf. Mt 28,16–20).

En cierta medida me parece adecuado que la reflexión sobre lo que todos tenemos en común se haya llevado la mayor parte del espacio del que dispon-

go. Pero lo importante no es sólo esto, sino la necesidad de establecer con claridad el fundamento teológico contra cuyo trasfondo ha de entenderse lo específico del sacerdocio ministerial y del sacerdocio religioso.

2. *Las características del sacerdocio ministerial*

Recordemos brevemente dónde hemos colocado los acentos:

1. La comunión con el Dios Trino en la comunión entre nosotros es el núcleo de la comprensión eclesiológica del Vaticano II.
2. Esta comunión es sinónimo de experiencia de fe, de «vocación» en sentido bíblico, e inseparable de testimonio y de signos de esperanza.
3. La comunión así comprendida es un «don» o «regalo» imprevisible e insuperable que se convierte en la tarea de que cada uno se deje involucrar personal y totalmente en el relato fundamental de la fe.

Dicho en el lenguaje acostumbrado: todos estos aspectos caracterizan el *sacerdocio bautismal*¹⁸. Esto significa de entrada que el sacerdote ordenado es alguien que se ha desarrollado dentro de los encuentros con Dios testimoniados en una comunidad eclesial concreta; ha participado en su testimonio y envió concreto; ha compartido la esperanza de esta comunidad, asumido su vocación y se ha dejado involucrar en sus narraciones.

Ahora necesitamos primero unas distinciones cuidadosas. Es importante que hayamos tomado la eclesiología como cuadro de referencia para entender el sacerdocio ordenado, porque sólo así puede entenderse un dato que subraya el Decreto *Presbyterorum ordinis* y en el que insisten varios teólogos: el único sacerdocio de Cristo pertenece a la Iglesia entera y universal. El sacramento del orden es un aspecto de la Iglesia sacramento, para que la Iglesia pueda seguir siendo eficazmente «sacramento de salvación» para todos los hombres¹⁹. Históricamente, este aspecto ha perdido relieve, bajo el peso de la creciente individualización en todos los ámbitos de la teología, pero ha vuelto a cobrar importancia a partir de la intuición del Vaticano II de que la fe es en primer lugar una experiencia comunitaria que conduce a la comunión y a la unidad. Entonces, el sacerdocio de la Iglesia ha de ser visto en esta misma perspectiva²⁰.

¹⁸ El Vaticano II ha redescubierto la antigua doctrina patrística y escolástica del sacerdocio común y la ha colocado en el centro de su eclesiología. A partir de allí habrá que ver en qué consiste lo específico del sacerdocio ordenado y para qué todavía se necesita, M. Kehl, *Perspektiven für den priesterlichen Dienst in der gegenwärtigen Glaubenssituation*, www.st-georgen.uni-frankfurt.de/bibliogr/kehl2.htm, 4.

¹⁹ M. Kehl, *ibid.*, 5; cf. PO n. 6; K. Rahner, *Der theologische Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums*, Schriften IX (1970), 369s.

²⁰ PO n. 1.

Se ha ido formando un consenso teológico – de nuevo en relación con el Vaticano II – en otra cuestión importante: la de la relación entre el culto y el anuncio de la palabra de Dios. De hecho, sólo la palabra de Dios es signo de su presencia salvífica en el mundo²¹. Esta palabra – o el anuncio cristiano – pertenece otra vez a la Iglesia entera²². En y por ella, los creyentes se dicen mutuamente esta palabra, porque la fe viene de la escucha o de la «audición» (Rm 10,17). Por esta palabra acontece lo que la palabra anuncia²³. En conformidad con el lugar preeminente que *Presbyterorum ordinis* da al anuncio cristiano, lo que aquí es la «palabra» coincide con lo que antes hemos descrito como «encuentro» o «comunidad» con Dios. Esto nos da un primer acercamiento al papel del sacerdote: es el que está enviado a anunciar el evangelio en nombre de la Iglesia²⁴ para «congregar al pueblo de Dios»²⁵. El culto es expresión de la palabra; porque la palabra es sacramental, necesita la visibilidad en un signo de lo que significa²⁶. El hecho de que nos hemos acostumbrado a identificar la función del sacerdocio predominantemente con el culto se debe a los acentos puestos en el Concilio de Trento, en una respuesta reconocidamente unilateral provocada por la situación de la Reforma²⁷.

El anuncio del evangelio como el único ministerio de la Iglesia y de cada Iglesia local es originalmente, según Karl Rahner, el punto de partida para entender el sacerdocio²⁸. Esta función del anuncio es inseparable de la necesidad de conducir y organizar oficialmente una comunidad creyente. A partir de ahí se entiende lo que llamamos la estructura «jerárquica» de la Iglesia, lo que se comprueba en el hecho de que en el NT las palabras que designan los ministerios sacerdotales están tomadas de campos semánticos administrativos²⁹. Con esto concuerda también el consenso teológico actual de que el sacerdocio ministerial es instrumento oficial-representativo para el servicio de los bautizados³⁰.

Después de todas estas distinciones queda la pregunta: ¿qué es lo específico del sacerdocio ordenado? Hay un cierto consenso teológico en el sentido de que el sacerdote es «signo de gratuidad», de la gratuidad específica del «don» o «regalo» de la comunión con Dios en la comunión entre nosotros. La fe viene

²¹ K. Rahner, *Priesterliche Existenz*, Schriften II (1967), 291.

²² PO n. 4; K. Rahner, *Der theologische Ansatzpunkt ...*, 370.

²³ K. Rahner, *ibid.*

²⁴ *Ibid.*, 371; PO n. 2.

²⁵ PO n. 2.

²⁶ Cf. K. Rahner, *Priesterliche Existenz*, 292s., 296, 306–308.

²⁷ Cf. K. Rahner, *Zum Selbstverständnis des Amtspriesters*, Schriften X (1972), 455.

²⁸ K. Rahner, *ibid.*, 452s.

²⁹ K. Rahner, *Priesterliche Existenz*, 287.

³⁰ M. Kehl, *Perspektiven ...*, 5.

de la escucha, pero no sólo de la escucha de las palabras de testimonio que nos decimos unos a otros, sino que también para la comunidad eclesial en su totalidad y en cuanto tal sigue siendo el regalo imprevisible de la autocomunicación que el Dios Trino hace a la Iglesia³¹. La comunidad eclesial, precisamente en su experiencia de encuentro y encuentros con Dios, no puede disponer del regalo del encuentro con Dios y de su poder transformador. De esta gratuidad el sacerdote ordenado es signo y esto es lo que tradicionalmente se ha expresado como su actuar en la persona de «Cristo cabeza»³²: la Iglesia es de Cristo; la palabra y el testimonio que Cristo ha recibido del Padre, escuchada en el Espíritu, congrega a los creyentes en comunión. El signo del sacerdocio que cada sacerdote realiza «a su modo»³³, según *Presbyterorum ordinis*, hace visible que nuestra comunión, aunque sea tarea de todos en común, sigue y seguirá siendo el regalo de la misericordia sin medida del Padre que ha aparecido en solo Cristo. En coherencia con esto, encontramos en el Decreto *Presbyterorum ordinis* una afirmación que es quizá la más significativa de todas: el sacerdote es también signo de que la fe brota del escándalo de la cruz; signo de que ninguno de nuestros conceptos puede abarcar al Dios diferente³⁴. Esto lo convierte a la vez en signo de contradicción: de la contradicción entre el mundo tal como nosotros lo hemos configurado y la gratuidad incomprensible de Dios.

3. El sacerdocio religioso

Ahora necesitamos seguir distinguiendo para encontrar lo específico de la vida religiosa y del sacerdocio religioso. Lo que los religiosos comparten con todos los creyentes es la experiencia de la comunión con Dios en la comunión entre nosotros, y lo que los sacerdotes religiosos comparten con los demás sacerdotes es ser signo eclesial de gratuidad³⁵. También aquí el cuadro de referencia es la Iglesia como *communio* dentro de un mundo amargamente necesitado de signos de comunión y de esperanza.

Distingamos primero la inserción eclesiológica de la vida religiosa. Las diferentes formas de vida religiosa históricamente han respondido a algún cambio

³¹ P. Knauer, *Der Glaube ...*, 247. En este sentido también G. Uríbarri, *La dimensión teológica de la vida religiosa*, Miscelanea Comillas 56 (1998), 83. Según K. Rahner, *Priesterliche Existenz*, 310, el laico da testimonio de su propia fe, mientras que el sacerdote da testimonio de la palabra de Cristo a la Iglesia.

³² Véase P. Knauer, *Der Glaube ...*, 298-305; PO 2,3.

³³ PO n. 12.

³⁴ PO n. 15. En este contexto se cita 1 Cor 1,27.

³⁵ Cf. *Congress on Vocations ...*, 36c; G. Uríbarri, *La dimensión teológica ...*, 82, 89, aunque este autor tiende a atribuir a los religiosos las características de una «identificación imitativa con Cristo» que asumen «en exclusividad», 85-88, que es más bien todavía común a todos los cristianos.

social y cultural y dentro de sus circunstancias han ofrecido un testimonio creativo e innovador. Así, por ejemplo, el monacato del desierto fue una respuesta a la institucionalización del cristianismo convertido en religión oficial; en la Edad Media, las órdenes mendicantes respondieron al surgimiento de las ciudades y del mercantilismo; al humanismo renacentista con la invención de la imprenta y los descubrimientos científicos se respondió con las órdenes apostólicas y a la Revolución Francesa con las congregaciones dedicadas a la enseñanza y la caridad³⁶. Algo semejante se da también en la actualidad en el énfasis que los Institutos religiosos en América Latina están poniendo en el trabajo con los pobres y marginados. El trabajo de los Institutos religiosos se lleva a cabo «en comunión con la Iglesia local», pero, y aquí apunta una característica específica, los religiosos no pertenecen propiamente a la estructura jerárquica de la Iglesia y no están orientados propiamente hacia la Iglesia local³⁷, aunque participen en su vida. Cada orden y congregación se «especializa» más bien, por así decirlo, en un determinado proyecto de construcción del pueblo de Dios que lleva a cabo ahí donde mejor pueda hacerlo, lo que hace que alcance particular relieve un carácter de misión³⁸. Esta característica, sin embargo, convierte la ordenación sacerdotal de los religiosos más bien en un problema, en cuanto que el único sacerdocio eclesial sí está orientado hacia la Iglesia local. Este problema, que se ha vuelto a acentuar a partir de la comprensión pneumatológica-eclesial del sacerdocio favorecida a partir del Vaticano II³⁹, tiene dos implicaciones que nos interesan: la primera es que, en la discusión teológica actual, el sacerdocio de los religiosos no se considera propiamente como una característica de los religiosos, sino más bien como una *quaestio disputata*; y la segunda es que adquiere su sentido en la orientación hacia el proyecto y la misión específica de cada Instituto religioso.

Esto nos deja otra vez con la pregunta por lo específico, no solamente de los sacerdotes religiosos, sino de *los* religiosos y *las* religiosas en general. Aquí puede ayudarnos desarrollar más lo que antes hemos dicho sobre la *vocación*. Habíamos destacado la vocación común de todos los bautizados que consiste en vivir eficazmente, en forma de testimonio, el encuentro con Dios o bien, lo que es lo mismo, la comunión con Dios en la comunión entre nosotros. Esto es propiamente la vocación en el sentido bíblico. Dentro de ella se distinguen los carismas más diversos (1 Cor 12,4–11)⁴⁰ que tienen por fin anunciar la única

³⁶ G. Uríbarri, *ibid.*, 76.

³⁷ Cf. F. Taborda, *Der Ordenspriester – eine "quaestio disputata"*, en H.-L. Ollig / O. J. Wiertz (eds.), *Reflektierter Glaube*, Festschrift für E. Kunz, Hänssel-Hohenhausen, Frankfurt 1999, 245, G. Uríbarri, *La dimensión teológica ...*, 85.

³⁸ F. J. Ruiz Pérez, *Ignatius von Loyola und seine Theologie des Weges*, en *Reflektierter Glaube ...*, 240s., destaca esto respecto de los Ejercicios Espirituales ignacianos.

³⁹ F. Taborda, *Der Ordenspriester ...*, 248.

⁴⁰ Cf. B. Andrade, *Dios en medio ...*, 253–255.

salvación acontecida en la cruz y la resurrección *para que todos sean uno*. Dentro de esta vocación común se distingue la de los sacerdotes que participan, cada uno «a su modo», en el sacerdocio eclesial. Podremos entender mejor esta vocación recordando lo que hemos dicho sobre la *identidad de cada uno*, que es el don y la tarea que recibe en su encuentro con Dios. La experiencia *propia* de alguien llamado al sacerdocio es la de ser amado y perdonado de manera que se concibe a sí mismo como enviado a ser *signo de la gratuidad imprevisible* de la Buena Nueva para una comunidad eclesial en concreto, para que esta comunidad pueda crecer en signos de gratuidad y así de comunión. Ésta es, entonces, su identidad personal y, por consiguiente, también su tarea. A partir de ahí podemos llegar a lo específico de la vocación religiosa: dentro de los dos aspectos característicos anteriores y compartiéndolos, el religioso se identifica, a su modo y según sus propios rasgos personales, con un proyecto o una misión específica de un Instituto religioso. La identidad que él o ella recibe en el encuentro con Dios es la de ser amado y perdonado en el encuentro de Dios para que pueda ser signo de gratuidad, haciendo crecer en comunión a los demás ya sea ejercitándolos en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, ya sea formándolos en la espiritualidad franciscana o dominicana, o bien acompañando a las bandas juveniles de las zonas marginadas, o trabajando en proyectos misioneros y en tantos otros para despertar la esperanza del Reinado de Dios. En esta vocación hay un elemento de «exclusividad» que la distingue de las otras dos, la exclusividad de *una* tarea por encima de las demás tareas también necesarias y urgentes. El religioso y la religiosa se identifican con la tarea que discernió su fundador y encuentran su propia identidad personal en la ejecución de esta misma tarea⁴¹. Viven en una comunidad religiosa porque esta tarea específica sólo puede llevarse a cabo en comunidad. Así se especifica también el ser signo de gratuidad que el religioso tiene en común con el sacerdote diocesano: es signo de que, aun en este mundo nuestro, es posible la comunidad y la pertenencia⁴².

4. *Vivir de signos de esperanza*

Hemos tratado de ir descubriendo lo específico de la vocación de cada uno partiendo de las características del encuentro con Dios que todos compartimos para luego ir descubriendo y aprendiendo nuestras identidades y tareas personales y particulares. Este procedimiento tiene la ventaja de hacernos ver cómo las diferentes vocaciones y los diferentes testimonios confluyen en el proceso de creación de la unidad en la diversidad, precisamente en la unidad del pueblo de Dios que confiesa a un mismo Espíritu, a un mismo Señor y a un mismo Dios (1 Cor 12,4-6) y que Pablo llama la «nueva creación» que se realiza en el «ministerio de la reconciliación» (2 Cor 5,17-20).

⁴¹ Cf. *Congress on Vocations ...*, 16.

⁴² Cf. G. Uríbarri, *La dimensión teológica ...*, 78.

Esto mismo tiene que ver con los «signos de esperanza» que debemos ahora precisar un poco más. Lo que une formalmente los signos de esperanza con el encuentro y los encuentros con Dios es el hecho de que en la comunión con Dios recibimos nuestra identidad personal que se nos convierte en tarea, la tarea concreta de cada uno de dar testimonio del Reinado de Dios que está «cerca» y que ya se está realizando entre nosotros. La única promesa de la cruz del que ha servido en fidelidad y de su Padre que lo desclavó de la cruz es este Reinado. ¿Dónde hemos visto jamás un Reinado en el que se sirve y se comparte? Los signos de este Reinado consisten en que se anuncia la Buena Nueva a los pobres y marginados; en que se da la libertad a los oprimidos; en que se da la vista a los ciegos; el oído a los sordos y pan a los hambrientos; en que se ponga en práctica «un año de gracia del Señor» (cf. Lc 4,18–22) – precisamente el año de «yôbel». Se nos ha prometido en la cruz y en la resurrección que Dios es el que es capaz de cancelar las injusticias que hemos cometido y acumulado y de convertir *este* mundo de violencia sin fin y sin esperanza en una realidad de «+alôm» en la que todos podamos convivir porque todos empezamos a ser adentrados, en el Espíritu, en el abrazo de amor entre el Padre y el Hijo. Este «+alôm», o bien la «nueva creación», es nuestra esperanza. Ya se está dando aquí y ahora y la podemos ver y tocar, es decir, es *profética*; y al mismo tiempo está todavía por venir, es decir, es *escatológica*. Lo que alimenta la esperanza es el hecho de que *en* nuestro testimonio, en la vivencia de la vocación propia de cada uno, se *realiza* el anuncio del cumplimiento de la esperanza, en el aprender a servir como Jesús, y esto es, cuando compartimos lo que tenemos, cuando curamos y perdonamos. Los signos de esperanza pueden ser vestidos y comidos y son sus propios multiplicadores. Crean comunión y confianza y crean nuevos encuentros con Dios.

Con esto tiene que ver otro aspecto de la vocación y del testimonio: están tan íntimamente ligados con la comunión eclesial y el aprendizaje del compartir, que viven sólo de la esperanza. Sin embargo, todos sabemos cuán frágil es esta comunión y cuán difícil es vivir en comunidad. Ésta es una de las razones por las que *Presbyterorum ordinis* enfatiza tanto la comunión de todos con todos; y en este contexto habla de «la amarga soledad que padecen»⁴³ los sacerdotes y los religiosos en la sociedad actual. La padecen también los laicos – los pobres, los enfermos, los moribundos y los ancianos. Esto nos recuerda otra vez que la comunión es don del Dios Trino comunión y, por eso, tarea para la que hemos sido capacitados en la esperanza.

Sin embargo, no hemos sido «capacitados» una vez para siempre. Nuestros encuentros con Dios sólo se dan en el lugar que cada uno ocupa en su comunidad eclesial concreta; y sólo en estos encuentros, siempre nuevos y diferentes, podemos descubrir, cada creyente «a su modo», su identidad y su tarea.

⁴³ PO n. 22.

Este descubrimiento depende realmente de los muchos signos de esperanza que lleguemos a discernir en nuestras relaciones con los demás y, por eso, también es agradecimiento.