LA MISIÓN, COMPONENTE TEOLÓGICO DE LA VOCACIÓN

DOI: <https://doi.org/10.52039/seminarios.v49i170.792>

Autor: *Román Sánchez Chamoso*.
Sacerdote Operario. Formador y
Profesor en el Seminario Santa
Rosa de Lima y del ITER en Cara-
cas (Venezuela).

Vocación (llamada)-misión van ineludiblemente unidas. Es más es la misión la que define la vocación desde la teología bíblica, la trinitaria y la eclesiológica. La cadena de envíos desde el Padre - al Hijo - los Apóstoles, la Iglesia tienen como objeto la misión.

ESTUDIOS

1.- Presentación, enfoque y metodología

El primer paso que debemos dar es deslindar con precisión el tema

1.1. No nos referimos al área de la *misionología* (propagación de la fe, predicación del Evangelio...), ni tampoco a *la teología de la vocación*¹ que podrían reducirse a explorar Mt 28, 16-18 y par.; así hacen la mayoría de los diccionarios bajo el término “misión”. Nos distanciamos, por alto del sentido habitual de “misiones” o del equívoco de entender “misión” con “hacer actividades” o con la “misión ad gentes”. Ciertamente, la vocación tiene una valencia operativa (“hacer actividades”), pero también una valencia teológica (es una entidad teológica).

1.2. “Llamada” y “misión” son conceptos distintos, pero no se dan separados. Podemos distinguirlos, pero no separarlos como ocurre con otras reali-

¹ Verdaderos hitos significan las Constituciones LG 16.17 y GS 40-90, los Decretos AG y parte de AA y la Declaración NA.

dades teológicas, v.gr. las personas dentro de la Trinidad, Jesús histórico y Cristo de la fe, Trinidad inmanente y Trinidad económica, logos “a-sarkós” y logos encarnado... Con frecuencia se da un reduccionismo del concepto “vocación” al hacerlo equivaler a “llamada”. El correcto abordaje y discernimiento de una vocación debe tener en cuenta simultáneamente la “llamada” y la “misión”.

1.3. Aquí adoptamos un enfoque eminentemente teológico, o sea, la noción teológica de la vocación; si se silencia esta dimensión, se corre el riesgo de hacer equivaler vocación a “profesión”.

Enunciado positivamente nuestro propósito, trataremos de “la misión en perspectiva vocacional”, como “esencial componente teológico de toda vocación cristiana”, en una palabra, *la misión como realidad teológica*; la misión como constitutiva de la identidad eclesial y de todas las vocaciones específicas. Por tanto la “misión” no se debe colocar junto a la “llamada” (vocación) como si se tratase de una función adjunta, o de una tarea posterior que se añade a la vocación. La misión es un componente esencial de la vocación cristiana, sacerdotal y religiosa².

1.4. La misión goza de un elevado rango teológico por pertenecer a la esencia o naturaleza de la vocación.

La esencia de algo es lo primero, lo más propio y original, la sustancia de la realidad en cuestión; es lo específico que define una cosa y la constituye en su propia manera de ser³. Pues bien, la función misionera es esencial a toda vocación cristiana y, por tanto, un elemento constituyente de la misma.

La misión se define por su objeto y fin específicos, por aquel papel que es inmediata y exclusivamente suyo. Por otra parte, la idea de misión es compleja: puede designar el acto de enviar, el encargo que se confía al enviado y la ejecución de tal encargo.

1.5. Una clave de nuestro planteamiento metodológico será la *relacionalidad*. En sucesivos pasos, haremos referencia o expondremos el tema desde la Trinidad, la Biblia, la mente y praxis de Jesús, la Iglesia y desde las diversas vocaciones eclesiales (laica, ministerial y religiosa)⁴. No se tratará de meras citas o alusiones a esas grandes realidades teológicas, sino que busca-

² Dejemos constancia de que el tema de la *misión* abarca un campo bastante más vasto del que le corresponde a nuestro trabajo; aquí nos limitaremos a estudiar la *misión* como componente teológico de la vocación.

³ “Lo primero que hay de una cosa es su naturaleza o esencia” (Sto. Tomás, *Suma contra gentiles*, III, 107). La esencia es lo más originario, se le puede llamar naturaleza (cf. Sto. Tomás I-II, q 29, a 1, ad 4).

⁴ De esta forma, se mostrará el fundamento (referencia) trinitario, bíblico, cristológico, eclesial y sacramental de la misión.

remos en ellas el verdadero fundamento de nuestra exposición. Si se tienen en cuenta las referencias cruzadas, se pondrá de manifiesto la conexión de las diversas partes de este trabajo.

1.6. Al situar el tema de la “misión” en una perspectiva teológica, se modifica el tema de la vocación de modo radical, (aunque se siga utilizando el mismo lenguaje que antes) que en nuestro caso se expresa con el binomio *misión-vocación*. Tendremos como cobertura la evolución que han sufrido la exégesis y la eclesiología desde mediados del siglo XX, que nos llevan a renovar las perspectivas: en Resumen: *misión en perspectiva teológica*.

2.- Dialéctica teológica al interior del binomio vocación-misión

2.1. *Dirección de una trayectoria*. Considerar la estrecha implicación de la “llamada” y la “misión” en el interior de la vocación no es un dato periférico del que se pudiera prescindir, sino que nos conduce al corazón mismo de la vocación.

La visión bíblico-teológica del binomio llamada-misión nos lo presenta como un todo con dos componentes. El riesgo consiste en separar o simplemente yuxtaponer dichos elementos. No se trata de juntar dos fragmentos de verdad (o dos momentos sucesivos en la existencia de la persona vocacionada) lograda por conocimiento de planos diferentes, sino de la convergencia polar de dos líneas de visión distintas, que da como resultado una única realidad expresada en forma de binomio. Dicha convergencia, desde el momento en que tiene lugar, hace inseparables los dos miembros del binomio, pues entre ellos se da a modo de una “mutua referencia” o “mutua inmanencia”. En nuestro caso, ni siquiera sería correcto hablar de una relación dialéctica que, como tal, conlleva inevitablemente tensión entre ambos polos. En perspectiva bíblico-teológica, podemos decir que ambos (llamada y envío) coexisten en plena paz y armonía al autoimplicarse; no es una relación entre ellos meramente externa, ni tampoco se da una sucesión temporal.

Esta única realidad, que expresamos en forma de binomio, es la que encontramos en la Biblia al describir los vocacionados por Dios (Yahveh en el AT y Jesús en el NT). En ambos testamentos, hallamos el mismo paradigma, un referente obligado para hablar teológicamente de vocación: la “misión” no es considerada oblicua o paralela a la “llamada”. La distinción o separación de ambos términos es, desde el punto de vista bíblico-teológico, más convencional o pedagógica que real⁵.

⁵ El campo de arada de la “Teología de la vocación”, en su tratamiento tradicional, se ha concentrado en una *arada* no demasiado profunda o completa, al descuidar el componente “misión” y centrarse en el componente “llamada”. Hasta cierto punto es explica-

2.2. *Lectura teológica del binomio misión-vocación.* Del estudio teológico del binomio resulta que no se debe absolutizar la “consagración” o la “llamada” sin relacionarla con la “misión”.

El rito litúrgico de la ordenación conjuga de forma natural y habla simultáneamente de relación consagración-misión; por su parte, el NT relaciona intrínsecamente llamada y misión (cf. Mc 1, 17; 3, 13-14; 6, 7; Lc 9, 1-2; 10; Jn 21, 15-17).

*Vocación en la Biblia*⁶. Dios creó un pueblo profético-misionero.

La vocación en la Biblia ofrece un esquema fijo: “llamado” para ser “enviado”. La vocación de Israel le hace pueblo profético, “pueblo-puente” para llegar por medio de él a todos los demás pueblos de la tierra. La idea matriz del AT es que lo principal es el pueblo y es la tarea, no la persona del llamado; en función del pueblo y la tarea se llama a personas. Así las vocaciones de líder: los “ungidos” de Yahveh lo son para tareas públicas⁷. Jesús continuará la misma línea.

La vocación en la Biblia tiene un sentido medularmente religioso, es llamada divina, una concepción desconocida en el ámbito griego. tiene el sentido bien determinado de conferir nueva existencia, equivalente a una “nueva creación” (Rom 4, 17); Dios crea con su palabra (llamada) el *ser ministerial*. Bíblicamente no se pueden equiparar “vocación” y “profesión”, “Las parábolas quieren explicar precisamente que el hombre, al ignorar la invitación divina, no sólo desperdicia una ocasión, sino que, a veces, pierde lo que da sentido a su vida y a su esperanza”⁸. No hay una autolegitimación de la persona llamada, “la misión no puede ser legitimada más que por la palabra de Dios”⁹.

ble, pues el término *vocación* nos remite espontáneamente al hecho de ser llamado, pero debemos ir más allá de esa inmediata orientación para profundizar en la noción bíblico-teológica de *vocación*, que incluye la *misión-envío*.

⁶ Cf. C. M. Martini-A. Vanhoye, *La llamada en la Biblia*, Atenas, Madrid 1983; C. M. Martini, *La vocación en la Biblia. De la vocación bautismal a la vocación presbital*, Atenas, Madrid 1997.

⁷ *Kaléo* (llamar) y *klésis* (llamada) proceden de los LXX y especialmente del NT. La llamada divina espera ser escuchada, pero el hombre puede resistirse (cf. Éx 3,11s.; Is 50,2; 65,12; Jer 1,6; 7,13; 13,10...). En LXX, *kaléo* aparece 300 veces y *epikaléo* 150 veces. En NT, *kaléo* aparece 148 veces (Lucas 43 veces en evangelio y 18 veces en Hechos; Pablo y tradición paulina: *Kaléo* 29 veces y *klésis* 8 veces). (Cf. J. Eckert, “*Kaléo*” en H. Balz-G. Schneider (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, I, Sígueme, Salamanca 1996, col. 2165-2177).

⁸ L. Coenen, “Llamada” en L. Coenen et alii, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, III, Sígueme, Salamanca 1986, 11.

⁹ *Ibid.*, 14, Cf. G. del Olmo Lete, *La vocación de líder en el antiguo Israel*, Universidad Pontificia, Salamanca 1973.

La vocación es una gracia, la “gracia de la vocación divina”; es Dios, o Cristo, quien llama, no es algo que el hombre se atribuye a sí mismo: “Nadie puede recibir esta dignidad, sino aquel a quien Dios llama” (Heb 5, 4). Así lo vivió Pablo: “Por la gracia de Dios soy lo que soy” (1 Cor 15, 10 ss; cf. Sant 2, 23; 2 Tim 1, 9; Is 41, 8). En palabras de Jesús: “No me elegisteis vosotros a mí, fui yo quien os elegí a vosotros” (Jn 15, 16).

El hombre es una existencia responsable, que se realiza en el diálogo con Dios. Este Dios no sólo llama al hombre, sino que le propone una tarea o misión: es una llamada “para”. De esta manera, lo finito se hace importante, Dios arriesga y se muestra un Dios audaz.

No es la propia capacidad lo que determina el compromiso humano, sino la escucha de la demanda de Dios: Dios llama para una misión posible, no convoca a lo que es superior o está en oposición al sujeto. “Dios da generosamente las cualidades necesarias y ayuda con su gracia a los hombres elegidos por él (OT 2c). Con palabras de Pablo VI, “en el designio de Dios, cada hombre es llamado a su desarrollo, porque cada vida es vocación”¹⁰. Dios se adelanta a toda iniciativa o proyecto del hombre¹¹.

La Biblia nos muestra que la llamada de Dios se dirige libremente al hombre para enrolarle en su designio de salvación¹². Por tanto, Dios no sólo llama al hombre a formar parte de su pueblo, sino también a colaborar en la realización de la salvación¹³. Para los sinópticos, la llamada solo tiene sentido en cuanto es un instrumento orientado a colaborar en la obra de Jesús.

Dos mundos, pues, llamada-elección (sobrenatural) y tarea-misión (natural) que no son irreconciliables¹⁴; con la exacta formulación de Pablo VI: “cada vida es vocación” se formula sintéticamente la unidad íntima que inter-

¹⁰ Pablo VI, Enc. “Populorum progressio” 15.

¹¹ Sea suficiente el caso paradigmático de Jeremías: “Antes de formarte en el vientre te conocí; antes de que salieras del seno te consagré, te constituí profeta de las naciones” (1,5).

¹² Cf. J. Guillet, en X. Léon-Dufour, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1988, 962-964.

¹³ “Ya en el AT, la vocación se presenta de cara a una misión, como se ve en las narraciones de las vocaciones concretas que el libro sagrado expone... Todas las vocaciones tienen un grado común y unas dimensiones en las que concuerdan: llamada, respuesta, misión, etc, al mismo tiempo que unas diferencias, que se manifiestan en los distintos medios de llamada, diversas formas de respuesta y misiones particulares” (A. Guerra, “Vocación” en C. Floristán-J. J. Tamayo (eds), *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, 1046).

¹⁴ Cfr. M.-D. Chenu, “Trabajo”, en H. Fries, *Conceptos fundamentales de Teología*, IV, Madrid 1967, 381.

cede entre vocación y misión, y se solventa y desautoriza la dicotomía entre ambas¹⁵.

En la vocación bíblica hay una especie de “gramática” interna vincula estrechamente llamada y misión, a modo de compañeros estables, de una vieja pareja que, en el discurrir del tiempo, ha entrado en crisis conyugal. La Biblia nos presenta una pareja sólida, firme, estable, y en el decurso de la teología se llega a un matrimonio dislocado. Esta situación llega hasta el Vaticano II. Se dicotomizó lo que estaba estrechamente unido, y esta bifurcación creó serios problemas para tratar teológicamente el fenómeno de la vocación. Precisamente nuestro trabajo intenta restablecer el vínculo entre los dos componentes de la vocación y, de esta forma, suministrar algunos elementos para una renovada teología de la vocación.

La misión no es, en perspectiva vocacional, una tarea añadida a alguien que ha sido previamente llamado, un segundo momento que sigue a la vocación, sino un elemento esencial y constitutivo del ser *vocacionado*, pertenece a su esencia más íntima. “Llamada y misión van unidas. La respuesta (a la llamada) es la aceptación de la misión”¹⁶. Hasta tal punto entendió la Iglesia primitiva la misión como componente esencial del ministerio apostólico que declaró inválidas las ordenaciones absolutas, es decir, conferidas sin encargo comunitario¹⁷.

Carisma, vocación, misión. La misión como integrante de la vocación se deduce también de la teología del carisma. Al hilo del texto fundamental de 1 Cor 12, 4-30, la teología bíblica resalta la indisociable unión de carisma y tarea o misión, de carisma y ministerio. Desde esta perspectiva, nos hallamos ante una “unidad fundamental”, una “cierta equivalencia” como ha reconoci-

¹⁵ “La elección temporal es un proceso intrahistórico..., es siempre una elección para un servicio histórico-salvífico” (G. Kraus, “Elección” en W. Beinert (dir), *Diccionario de Teología Dogmática*, Herder, Barcelona 1990, 233). “La elección temporal de comunidades o de personas particulares es la llamada a un servicio intrahistórico en el plan salvífico de Dios. Los elegidos para el servicio salvífico ciertamente que son llamados a una relación destacada con Dios; pero ese don divino otorgado libremente significa ante todo un cometido, una obligación y una acreditación” (*Ibid.*, 235).

¹⁶ A. Guerra, *o. c.*, 1049.

¹⁷ Concilio de Calcedonia, canon 6: PG 104, 558: “Nadie puede ser ordenado en forma absoluta, ni de sacerdote ni de diácono, si no se le asigna una comunidad local ya sea en la ciudad, ya sea en el campo, o en un monasterio. Esta *jeirotónia* (ordenación) es nula y como si no hubiera tenido lugar y, por tanto, no puede ejercer su función en ninguna comunidad cristiana”. Determinación repetida posteriormente por la Iglesia oficial, prueba de que no se observaba lo establecido.

do el Vaticano II: el carisma es un don del Espíritu para la edificación de la Iglesia¹⁸.

En efecto, el carisma se enmarca en un contexto claramente eclesial, pues tiene que ver con la construcción de la Iglesia en tanto en cuanto es como “Cuerpo de Cristo”. Los carismas son dados por el Espíritu en función de la edificación de la comunidad, ésta es la “norma normans” paulina sobre los carismas. El Vaticano II actualiza vigorosamente la doctrina paulina y eclesial de los carismas en su perspectiva operativa¹⁹, convocando a todos a la misión eclesial a partir del don recibido: “El Espíritu habita en la Iglesia y en el corazón de los fieles como en un templo... la provee y gobierna con diversos dones jerárquicos y carismáticos y la embellece con sus frutos” (LG 4a).

“Carisma y compromiso, vocación y misión son dos aspectos de una misma realidad teológica”²⁰. La misión sigue a la llamada como la sombra al cuerpo. Todas las vocaciones tienen en común que son llamada, son respuesta y son misión, aunque hay llamadas distintas que exigen una respuesta de entrega también distinta para realizar una misión propia. Sólo tienen distintas las llamadas y las tareas se puede lograr la armonía orquestal de la Iglesia carismático-ministerial.

Envío-misión en el NT. Hay estrecha correlación entre “llamada” y “envío”. El envío-misión²¹ tiene el sentido de comisionar, encargar un servicio, un encargo recibido de Dios con autoridad singular para actuar.

Si en el AT Yahveh es quien envía, este cometido lo asume Jesús en el NT. Dios es reconocido en el NT como el mitente (cf. Mt 1,2; Lc 1, 19,26; más aún, es el mismo Dios quien envía a su Hijo (cf. Jn 3, 17; Rom 8, 32; Gál 4, 4,6; Hech 3, 20,26; 1 Jn 4, 9,10,14). el Jesús terreno sigue la misma trayectoria (cf. Mt 10,5; Mc 3, 13s.; 6,7; Lc 9, 2s; 10, 1s.).

Los exégetas se muestran de acuerdo en localizar los principales textos misioneros de los sinópticos en los llamados “discursos de misión” (cf. Mc 6, 7-13.30s.; 16, 15-20; Mt 9, 35-10, 42; 28, 16-20; Lc 9, 1-6.10; 10, 1-24).

¹⁸ Cf. L. Sartori, “Carismas y ministerios” en L. Pacomio et alii, *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, II, Sígueme, Salamanca 1982, 9s.

¹⁹ “El Espíritu Santo distribuye gracias especiales entre los fieles de cualquier condición..., con las que los hace aptos y prontos para ejercer las diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y la mejor edificación de la Iglesia” (LG 12b).

²⁰ L. González Quevedo, “Vocación” en A. Aparicio Rodríguez-J. Canals Casas (dir), *Diccionario de la Vida Consagrada*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1989, 1864.

²¹ Envío-Misión en el NT: *Apostéllō* (enviar) aparece 124 veces (93 en evangelios; 27 en Hechos y 12 en otros escritos del NT). Especialmente en Juan: 28 veces (Cf. J.-A. Bühler, “Apostéllō” en H. Balz-G. Schneider (eds.), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, I, Sígueme, Salamanca 1996, col. 427-438).

Refieren su núcleo, con gran margen de seguridad, al Jesús histórico²², siguiendo especialmente su ejemplo, y, una vez liberados los textos de las adaptaciones hechas por la comunidad postpascual.

“Apóstol”, *enviado*²³. Término clave para entender la misión como elemento constitutivo de la vocación. El apóstol es llamado para el apostolado, para ser enviado a predicar el Evangelio de Cristo. Los exegetas llaman la atención sobre un significativo uso lingüístico: se emplea “apóstoles” sólo cuando se hace referencia a la verdadera misión²⁴.

A la zaga de Cristo, el “Apóstol” (Heb 3, 1) por antonomasia al que Dios confió la misión salvadora, el término “apóstol” se constituye en concepto clave del NT y es aplicado a hombres especialmente elegidos para ser enviados. En el apóstol se significa, ante todo, la misión: anunciar el Evangelio (Rom 1, 1; 11, 13; Gál 1, 1-15; 2, 8; 2 Cor 1, 1; 5, 19-20; 1 Tes 2, 4-9). En el caso de Pablo, se dan conjuntamente la “llamada” (Rom 1, 1; 1 Cor 1, 1; Gál 1, 15) y el ministerio santo de su Apostolado; sobre él pesa la necesidad de proclamar el Evangelio: “¡Pobre de mí si no anunciara el Evangelio!” (1 Cor 9, 16). Nadie es apóstol por su propia voluntad, ni por voluntad humana alguna (cf. Gál 1, 1; 1 Tes 2, 6), sino que es *doulos* obligado a obedecer (cf. Rom 1, 1; 1 Cor 1, 1; 2 Cor 4, 5; Gál 1, 10; Fip 1, 1; 2 Tes 2, 4); actúa en conformidad con el encargo recibido (cf. 1 Tes 2, 4s.) la referencia al que envía es total (cf. 1 Tes 2, 4-7; 1 Cor 9, 16s; 2 Cor 3, 6s.), su subordinación al Evangelio no admite reservas (cf. 1 Cor 9, 19s.; 1 Tes 2, 7-12).

Pablo, “apóstol de Jesucristo” como él mismo se autodetermina, ha sido enviado por Dios (cf. Rom 15, 15 s; 2 Cor 5, 18-20) y, por tanto, es “representante directo de quien le envía y puede actuar en representación suya de

²² Por lo que se refiere especialmente al envío de los Doce, cf. John P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, tomo III: Compañeros y competidores, Verbo Divino, Estella 2003, 175-185.202-210.271-272.607-608).

²³ “El término *apostolos*, en el NT, es una designación técnica que se aplica a los emisarios (o misioneros) cristianos, encargados de proclamar el acontecimiento de Cristo” (J. A. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas*, II, Cristiandad, Madrid 1987, 577; cf. J. Roloff, *Hechos de los apóstoles*, Cristiandad, Madrid 1984, 62-64). “Es posible hacer remontar a Jesús el mismo origen del título de apóstol” (J. Schmid, *El Evangelio según san Marcos*, Herder, Barcelona 1967, 187).

²⁴ Cf. J. Schmid, *o. c.*, 113-114. De las 80 veces que aparece “apóstoles” en el NT, 29 se encuentra en el corpus paulino y 34 en los escritos lucanos. Por tanto, en Lucas y en Pablo se da la concentración del uso de este término; el apóstol por antonomasia (Pablo) y el “teólogo de la misión” (Lucas) son precisamente los que más emplean el término “apóstol”.

manera autoritaria y jurídicamente vinculante”²⁵. Pero también ha de aceptar el estilo elegido por el que le envía, que reside y se sintetiza en la “debilidad de la cruz” (1 Cor 1, 20; 4, 9-13; 2 Cor 11, 23-33; 12, 9 s.). la misión del apóstol implica aflicciones y persecuciones (cf. 2Cor 4, 7-12; 1Cor 4, 9). “La gloria en la que participa el apóstol por su misión es la gloria que se refleja en el rostro del Señor crucificado; el ministerio apostólico lleva también con su impronta la singularidad del Señor”²⁶.

La misión tan central en los sinópticos, que reservan por lo general el nombre de “apóstoles” a los llamados por Jesús a seguirle “más de cerca”, caracteriza a los “Doce”, “los apóstoles” “los doce apóstoles”, personas destacadas entre los seguidores o “discípulos” de Jesús²⁷; los llamados por antonomasia son los enviados por antonomasia²⁸. De esta forma, “apóstol” pasa a ser el término diferenciador de la identidad de aquellos hombres. Si a esto se añade el concepto lucano de “testigo” (Hech 1, 8.22), estrechamente vinculado con el de “apóstol”, advertimos hasta qué punto la misión es constitutiva de toda vocación apostólica. La comunidad cristiana es el sello o confirmación, es el fruto del trabajo apostólico y, de esta forma, es la coronación de la vocación del apóstol y la confirmación de su realización personal (cf. 1 Cor 9, 2). La vocación de cada uno entraña una peculiar misión o ministerio que lo individualiza. Es el caso paradigmático de Pedro y de Pablo: “El mismo que constituyó a Pedro apóstol de los judíos, me constituyó a mí apóstol de los paganos” (Gál 2, 8).

Por último, los apóstoles tienen un papel eclesial decisivo en cuanto son “columnas” y fundamento de una Iglesia que se adjetiva apostólica (cf. Ef 2, 20; Mt 16,18; Ap 21, 14).

La voz del Vaticano II. Es notoria la insistencia del Concilio Vaticano II en articular los términos “consagración” y “misión”²⁹. La idea reaparece una

²⁵ J. A. Bühler, *o. c.*, col. 431. Pablo se concibe como apóstol, era ésa su identidad repetida en las cartas: “Apostolos Christou”, “Apostolos Iesou Christou”, “Apostolos Christou Iesou”. En el trasfondo, resuena con fuerza el envío de los profetas para la misión.

²⁶ J. A. Bühler, *o. c.*, col. 432.

²⁷ Cf. John P. Meier, *o. c.*: discípulos o seguidores (63-105) y apóstoles (145-185).

²⁸ “Apóstoles, esto es, enviados, mensajeros de la salvación no lo son todavía. Pero ciertamente, su elección como séquito de Jesús está hecha con miras a su misión posterior, para la que Jesús les transmitirá también parte de su poder” (J. Schmid, *o. c.*, 113).

²⁹ Trento enfatizó la *consagración* del ministro ordenado por su focalización hacia el culto, y en su talante polémico ante la reforma, dejando algo en penumbra la *misión*. Este desequilibrio queda subsanado en el Vaticano II que, a la perspectiva eminentemente cristológica y cultica de Trento, aporta la perspectiva eclesiológica y pastoral.

y otra vez (LG 28 a; PO 2a.b; 5 a; 7a), de forma que no deja lugar a dudas al hablar de “unidad de consagración y misión” (PO 7 a).

En una perspectiva más englobante, el Vaticano II presenta una *visión unitaria del ministerio*³⁰. La teología postconciliar sobre el presbiterado ha tratado solventemente esta perspectiva, bien a partir de la Trinidad o a partir del “tria munera” presbiteral³¹. Se da unidad interna del ministerio presbiteral, ninguno de los “tria munera” contiene o puede oscurecer a los otros; son tres ámbitos del servicio ministerial inseparables y sólo cabe distinguirlos inadecuadamente, aunque se den en los diversos autores enfoques o acentuaciones según la propia preferencia. Lo que sí puede afirmarse de acuerdo con el Vaticano II es el especial relieve que ha adquirido la figura del *pastor*, estrechamente vinculada a la recuperación de la misión como una de las claves de la Eclesiología del Vaticano II que, por su parte, se ha autodenominado “pastoral”.

2.3. *Sentido simbólico de la misión.* Una advertencia para cerrar esta sección. Cuando hablamos hoy de misión o tarea, espontáneamente la reducimos a un *quehacer*, “hacer algo”, es decir, quedamos prisioneros del sentido práctico. Pero la misión en la Biblia tiene además un *sentido simbólico* que no podemos olvidar, y que evitará el reduccionismo al que frecuentemente la sometemos. Permítasenos una extensa cita de autor autorizado: “Sentido del envío de ciertos discípulos en misión a Israel. Si considerásemos esa misión desde el punto de vista de los resultados razonables, pragmáticos, de una campaña de propaganda cuidadosamente planteada, podríamos preguntarnos qué esperaba exactamente realizar Jesús mediante una misión al parecer breve y emprendida con restricciones tan radicales como no llevar dinero para cubrir las propias necesidades, ni calzado o ropa para cambiarse en el viaje, ni cayado para defenderse o ayudarse a caminar. Sin duda, la misión de los Doce sirvió para extender el mensaje de Jesús a un mayor número de israelitas, pero sería un error extender la misión de los Doce como enfocada solamente hacia finalidades prácticas. En no menor medida que su institución, la misión de los Doce fue un acto simbólico, profético. La misión de los Doce tenía, pues, algún componente más que la estrategia misionera; era un nuevo paso simbólico profético en el camino hacia la reconstitución del Israel escatológico”³².

³⁰ Cf. G. Greshake, *Ser sacerdote*, Sígueme, Salamanca 1995, 83-88; R. Sánchez Chamoso, *Iglesia-comunión e Iglesia ministerial. Comunión-Ministerio eclesial-Presbiterado*, IUSI, Caracas 1997, 344-347.

³¹ Cf. R. Sánchez Chamoso, *o. c.*

³² John P. Meier, *o. c.* 184-185.

3. Misión desde la perspectiva trinitaria

La misión vista desde la Trinidad como epifanía trinitaria proporciona una aportación sustancial para comprender la valentía teológica de la misión. La inseparable vinculación de “llamada” y “misión” nos la ofrece con toda claridad la Iglesia diseñada por el Vaticano II como hemos expuesto más arriba, pero, en realidad, la base última y radicalmente fundante es trinitaria, pues la Trinidad es la matriz y el patrón de la Iglesia: “Ecclesia de Trinitate”³³, la Iglesia enraizada en el misterio de Dios (LG cap. I). Es la misión intratrinitaria de Dios la que fundamenta la concepción de la misión como parte integrante de la vocación cristiana en cualquiera de sus modalidades.

La misión es un elemento interno al mismo misterio del Dios cristiano, en el que todas las Personas divinas quedan implicadas activamente. Misión es la procesión temporal de una Persona divina en cuanto que la procesión en el interior de la Trinidad (“Missio interna o ad intra”) tiene ahora un término temporal (“Missio exterior o ad extra”)³⁴. El Padre envía al Hijo (Mt 15, 24; Lc 4, 18.43; Jn 3, 17; 5, 23-24.36-37; Hech 3, 29.26; Gál 4, 4; 1 Jn 4, 9.10.14) y envía al Espíritu (cf. Jn 14, 26; Rom 8, 15; Gál 4,6); el Padre y el Hijo envían al Espíritu (cf. Jn 14, 26; 15, 26; 16, 7). La vida de Dios es en sí misma flujo, salida, éxodo. Así es la expansión fecunda de vida en el ámbito trinitario de un “Dios amor” (1 Jn 4, 18). El Padre como fuente originante, el Hijo y el Espíritu, en expresión de san Ireneo, como “las dos manos de Dios”³⁵.

Nuestro intento en este momento es señalar “el fundamento trinitario de la misión, que son las misiones trinitarias. Fundamento del que arranca toda misión en el pueblo de Dios”³⁶. Y ésta es, además la perspectiva de los Padres de la Iglesia³⁷.

Communio y missio en Dios. La vida divina comunitaria se realiza como *missio*, un salir del propio círculo de vida, una entrega al otro. En Dios Trino y Uno, se da la igualdad de *communio* y *missio*. La comunión, que es Dios mismo en su vida intratrinitaria, se abre plenamente a la historia, hacia la mis-

³³ Cf. Y.-M. Congar, “Ecclesia de Trinitate” en *Irenikon* 14 (1937) 141s.

³⁴ Cf. Santo Tomás, *Comentario de las Sentencias*, lib. I, dist. 14-18 y dist. 37, q. 1, a. 2; S. Th, I, q. 43.

³⁵ Adv. haers, IV: PG 1975.

³⁶ N. Silanes, “Misión, misiones” en X. Pikaza-N. Silanes (dir), *Diccionario Teológico. El Dios cristiano*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, 879.

³⁷ “Para los padres, las misiones de las divinas personas prolongan en la Iglesia y en cada uno de sus miembros la vida misma que el Hijo recibe del Padre, y el Espíritu, de ambos” (N. Silanes, *a. c.*, 881).

sio en el mundo. Dios no permanece recluido en su vida íntima, sino que sale de su comunio, manifestándose y regalándose, sin reservarse nada. Envía a su propio Hijo y al Espíritu y, de esta forma, la *communio* propia de Dios (con el único motor de su amor insondable), se convierte en *missio*.

4. Fundamento y rasgos bíblicos de la misión

Buscar en la Escritura la *misión* como parte constituyente de la vocación significa recorrerla en su totalidad. La Biblia nos dice que alguien llama y que tiene sobre el destinatario de su mensaje un proyecto preciso que va a configurar en adelante su vida. Las vocaciones del AT tienen la razón de ser en el servicio al pueblo de Dios. “En la Biblia, el tema vocación está en estrecha relación con los de elección y misión... La elección y las diversas vocaciones son siempre para un servicio o misión dentro del proyecto divino de salvación del mundo”³⁸. Entre los elementos de la vocación bíblica, uno esencial es la misión o tarea que se encomienda a la persona llamada³⁹. En efecto, “Dios escoge algunas personas y las destina a cumplir una misión en favor de los demás”⁴⁰.

Si nos ceñimos al NT, podemos afirmar que la noción de envío lo recorre todo⁴¹: el Padre envía al Hijo, Padre e Hijo envían al espíritu, Jesús envía a los apóstoles, éstos (la Iglesia, la comunidad, algún apóstol determinado) envían a otras personas; nos hallamos ante una cadena de envíos que, a partir del dato fontal del Padre, llega a nosotros.

Quizás esta vocación de los profetas donde más nítidamente se ve el componente “misión” como esencial, dado que, de ordinario, la tarea que se les encomienda iba a contrapelo de preferencias y proyectos personales. Esta vocación profética encuentra previamente un paradigma en la vocación del pueblo: Israel es escogido “de entre todas las tribus de la tierra” (Am 3,2) para ser “pueblo-puente”, “pueblo-alianza” y luz de las naciones (cf. Gén 12, 1-3; Is 42, 6; 49, 6.8; Mt 5, 13-16). La elección y liberación de Israel repercutirá en las naciones: se verán obligadas a reconocer al Dios de Israel como su pro-

³⁸ L. González Quevedo, *o. c.*, 1826.

³⁹ Cf. G. del Olmo Lete, *o. c.*, 372-403.

⁴⁰ L. González Quevedo, *o. c.*, 1837.

⁴¹ Las páginas más impresionantes de la Biblia se refieren a escenas de vocaciones particulares para encomendarles alguna misión: “segregados” para la misión. Abrahán (Gén 12,1s.; Heb 11,8), Moisés (Éx 2,23-4,18; 7,1-8), Josué (Jos 1,1-18), Gedeón (Jue 6,11-24), Samuel (1 Sm 3,1-4,1), Eliseo (2 Re 2,1-18), Isaías (Is 6; 49,1s.), Jeremías (Jer 1,2-20); Ezequiel (Ez 1,1-3); Apóstoles (Mt 4,21; Jn 1,35s.), Pablo (Hch 9.22.26); María (Lc 1,26-38) etc. (Cf. J. Luján, *Concordancias del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1991, 216-218).

pio Señor (cf. Is 45, 14-16), pues la misericordia de Dios no tiene fronteras (cf. Jon 4, 11).

Este era el papel de Israel y su razón de ser, ésta era la misión peculiar que se le encomienda y que le caracteriza y le dará identidad como pueblo elegido.

Encontramos una especie de paradigma de vocación profética al que se atienen las vocaciones individuales, con el componente esencial de la misión. Baste citar alguna confirmación de lo dicho. Moisés es llamado con un cometido concreto: “Ve, yo te envío al faraón para que saques de Egipto a mi pueblo” (Ex 3, 10). A Jeremías le dice el Señor: “Irás adonde yo te envíe y dirás todo lo que yo te ordene” (Jer 1, 7), “te constituí profeta de las naciones” (Jer 1,5). Similar tono encontramos en la vocación de Ezequiel: “Yo te envío a los israelitas, a ese pueblo rebelde... Les hablarás de mi parte” (Ez 2,2.5).

Es significativo el testimonio de Pablo en el valorar muy positivamente el encargo recibido (cf. 2 Cor 12, 15; Col 1,25s.), que significa su realización personal. El mismo Pablo dice en el comienzo de sus grandes cartas la estrecha relación recibida (“elegido”, “llamado”) y la tarea encomendada (“ser apóstol”).

Llamada-elección y envío-misión forman bíblicamente una unidad⁴². El relato de Hechos no puede leerse si no se pone en su centro (el centro de la Iglesia) el tema de la misión: Iglesia misionera, servicio misionero Pedro y Pablo como abanderados de la misión de Jesús.

5. La misión en la mente y la praxis de Jesús

¿Qué papel juega la misión en la vida de Jesús? ¿Cómo vio y vivió Jesús la misión que el Padre le encomendó? La respuesta a estas preguntas arrojará luz sobre nuestro tema, ahora bajo la etiqueta discipulado-seguimiento coronado por la misión envío. “Llamada” y “misión” van inseparablemente unidas en la mente y en la praxis de Jesús. Con estas palabras concluye John P. Meier su comentario a Mc 1, 17: “La llamada a Pedro y Andrés es más que una llamada al discipulado; lo es también a participar en la misión de Jesús de reunir el Israel escatológico”⁴³.

5.1. *Jesús, “el enviado”, “el misionero”, “el apóstol”* (Heb 3, 1). Son éstos nombres cabales para designar a Jesús, apuntan a su identidad. Jesús tiene conciencia de haber sido enviado y se presenta reiteradamente bajo este

⁴² “Si Pentecostés es la fecha del nacimiento de la Iglesia, la llamada de los discípulos y la elección y posterior formación de los Doce son como su concepción y gestación” (F. Bovon, *El Evangelio según San Lucas*, I, Sígueme, Salamanca 1995, 402).

⁴³ O. c., 183.

nombre (cf. Mt 10, 40; Lc 10, 18; Jn 6, 29-57; 7, 29; 13, 20; 20, 21). Jesús denomina a Dios con la perífrasis “el que me envió”. Además, Jesús se presenta como el enviado por el Espíritu (cf. Lc 4, 18, evoca el AT: Is 6, 1-2). “éstos dichos constituyen un indicio del sentido que con referencia a Jesús tiene la palabra *enviado*, caso que, en diversos dichos y con distintas imágenes, se da en todas las principales corrientes de la tradición evangélica. Por algo Martin Hengel declara categóricamente: “si alguien puede ser llamado el *primer misionero*, ése es Jesús”⁴⁴. Jesús, “misionero” por antonomasia, patrón y referencia obligada de todo enviado. “Jesús se presentó como el profeta escatológico enviado por Dios a Israel”⁴⁵.

El evangelio de Juan insiste en que la base de la legitimación cristológica de Jesús gravita sobre su conciencia de ser enviado por el Padre (cf. Jn 5, 36.38; 6, 29.57; 7, 29; 10, 36; 11, 42; 17, 3.8.18; 20, 21). Más aún se propone como objeto de fe a los suyos, que deben confesar que fue enviado por el Padre (cf. Jn 11, 42; 17, 3.8.21; 23, 25). Confesar, o sea, identificar a Jesús como “el enviado”.

En Jesús se dan unidas la consagración y la misión, tal como él mismo se confiesa: “Consagrado y enviado” por el Padre, “consagrado en orden a la misión” (Jn 10,36), remite a su misión (“obras”) como aval de su credibilidad (cf. Jn 10, 31). En efecto, fue enviado por el Padre a una misión precisa: salvar al mundo (1 Jn 4,9, la mejor glosa a Jn 3, 16-17 y Rom 8, 32), para dar vida en abundancia (cf. Jn 10, 10), para “reunir a los hijos que estaban dispersos” (Jn 11, 52), para proclamar la *basileia* (cf. Mc 3, 13; Mt 10, 7; Lc 9, 2; 10,9), para expulsar los demonios (cf. Mt 10, 1; Mc 3, 15; 6, 7; Lc 9, 1; 10, 9), “para buscar y salvar lo que estaba perdido” (Lc 19, 10), para salvar a los pecadores (1 Tim, 1, 15), para liberarnos del dominio de la ley (Gál 4, 5...); Jesús es bien consciente de ello y por eso manifiesta reiteradamente su misión⁴⁶.

Los discípulos siguieron a Jesús como enviado del Padre (cf. Ef 1, 3s.). Caemos en la cuenta de lo que significó la *misión* para Jesús en el relato de las tentaciones, cuando el Malo intenta disuadirle de la misión recibida, abusando de su poder mesiánico y así tergiversarlo (cf. Mt 4, 1-10 par.). En una palabra, la función de Jesús hay que definirla desde el reino de Dios a cuyo servicio estaba; él era el agente mesiánico de este acontecimiento.

⁴⁴ *Ibid.*, 208, Nota 105.

⁴⁵ *Ibid.*, 178.

⁴⁶ Sólo en el evangelio de Juan hay 43 alusiones a su conciencia apostólica y a la continuidad del envío en sus discípulos. Para estos datos, cf. C. M. Martini, *Hombres de paz y de reconciliación*, Sal Terrae, Santander, 111-114.

5.2. *Praxis de Jesús*. Jesús llama y envía, incorpora a personas no sólo al discipulado (seguimiento), sino también a la misión (quehacer); los llamados le siguen no solo por él, sino también “por la buena noticia”, por su tarea (Mc 8, 35; 10, 29). El mismo Jesús vincula “llamada” y “misión” al vocacionar a sus discípulos. Todos los sinópticos lo resaltan: “Designó entonces a Doce, a los que llamó apóstoles, para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar” (Mc 3, 14): “Vengan conmigo y los haré pescadores de hombres” (Mc 1, 17; Mt 4, 19): “llamó a sus doce discípulos... A estos Doce los envió (Mt 10, 1.5; cf. Mc 6, 7; Lc 9, 1-2; 10, 1).

5.3. *“El enviado que envía”*. Jesús envía en el NT como Yahveh lo había hecho en el AT. El envío que Jesús hace debe ser visto a la luz de Jesús como “enviado” por Dios⁴⁷. De ahí la correlación del Dicho de Jesús: “Como el Padre me ha enviado, así os envío yo también a vosotros” (Jn 20, 21). Jesús establece una relación entre sus enviados y el Padre: “El que me recibe a mí recibe al que me envió” (Mt 10, 40). Del Padre arranca una cadena de envíos que se prolongará en la historia. Los enviados gozan de la potestad (exousía) de Jesús para anunciar la *basileia* y testimoniar a Cristo entre los hombres.

Resalta en la vida de Jesús su rol de mitente (cf. Mc 21, 16s.; 3, 14, 6, 7-13 par.; Mt 10, 7; Lc 6, 13; 9, 1s.; 10, 1s), sobre todo después de la resurrección (cf. Mt 2, 18-19; Jn 20, 21-23; 21, 1-13; Lc 24, 36-49; Mc 16, 15-20; Hech 1, 8). Los discípulos se saben enviados por Jesús y le representan hasta el punto de que el que los recibe a ellos recibe también a Jesús (cf. Mt 19, 4). “Los discípulos son enviados en misión en representación del Maestro que los envía y sustituyen a éste en su propia misión”⁴⁸.

Todos los evangelios tienen como nota principal el envío de los discípulos al mundo, no la idea de permanecer en el *Tabor* de la experiencia de comunión que inunda de dicha⁴⁹; han sido “segregados” para misionar. Mc 11, 16 nos ofrece el paradigma y “constituye una síntesis de la teología de la vocación y de la misión”⁵⁰. La recomendación de Jesús para pedir a Dios que envíe trabajadores a su mies (cf. Mt 9, 37-38) es una introducción al discurso de misión. En 1 Pe hallamos otro paradigma: la comunidad que se entiende como misionera y llama apóstoles a los que ella envía (cf. Hech 13, 1-4; 19, 14).

⁴⁷ “Antes de cualquier cuestión sobre una misión de discípulos enviados por Jesús a Israel, está el dato fundamental del sentido de la misión de Jesús, del hecho de haber sido enviado por Dios a Israel” (John P. Meier, *o. c.* 178).

⁴⁸ J. A. Bühler, *o. c.*, col. 426.

⁴⁹ G. Greshake, *o. c.*, col. 279.

⁵⁰ A. Favale (dir), *Vocazione comune e vocazioni specifiche*, LAS, Roma 1981, 16-167.

Por último, Hechos presenta como paradigma a los apóstoles, que se saben enviados para testificar.

Los enviados por Jesús tienen fundamentalmente dos notas características comunes: ser grupo cristológico que conoce a Jesús y grupo al servicio del reino, es decir, seguidores de la persona de Jesús y comprometidos con su misión, una nueva fraternidad con carácter misionero, grupo-signo y grupo-colaborador. No se puede ser misionero sin conocer y seguir a Jesús, identificándose con su persona y compartiendo su proyecto. Para ello los capacitó Jesús. Según Mt 28, 19-20, los discípulos fueron instruidos para enseñar a las naciones el mensaje aprendido. La Iglesia recibe en ellos la continuación del ministerio del Señor para que llegue a todos los hombres. El verdadero discípulo de tal Maestro no sólo aprende sus enseñanzas, sino que debe divulgarlas. “Oyentes y cumplidores” (Mt 7, 21-27): “Venid conmigo y os haré pescadores de hombres” (Mc 1, 17; Mt 4,19; cf. Jer 16, 15-16; Is 49, 5-6). Ellos le siguieron, no simplemente para escuchar y aprender, sino para tomar parte activa: ser pescadores de hombres”⁵¹.

5.4. *Vocación, nueva identidad del llamado*. La importancia de la misión como componente teológico de la vocación queda resaltada especialmente en el cambio de identidad de la persona llamada y enviada a través del cambio de nombre. “Hay que recordar la tradición veterotestamentaria de la imposición de nombres como medio de expresar una promesa o designar una tarea”⁵². Los nombres en la Biblia significan la identidad de una persona. El cambio de nombre incide en la esencia del llamado y significa la nueva misión que se le asigna. Así queda de manifiesto en el horizonte bíblico la relación misión-vocación; la misión cambia el destino del llamado.

La nueva misión encomendada significa el nacimiento del nuevo ser ministerial. “Separadme a Bernabé y a Saulo para la misión a la que los he llamado” (Hech 13, 2); así nacen para el apostolado: “éste es para mí un instrumento elegido para anunciar mi nombre a todas las naciones” (Hech 9, 15; cf. 22, 14-15; 26, 16 s.). Dios llama para una tarea, es una llamada “transitiva” que no queda recluida en la persona llamada. Pablo se entiende como un nuevo ser, el de *apóstol*, como se denomina al principio en sus cartas (excepto Fil y 1 y 2 Tes), transformado por una nueva tarea: anunciar el Evangelio. En san Pablo se dan conjuntamente la *llamada* (cf. Rom 1, 1; 1 Cor 1, 1; Gál 1, 15) y el *ministerio*: “¡Pobre de mí si no anunciara el Evangelio!” (1 Cor 9, 16).

⁵¹ A. Leske, en W. R. Farmer et alii, *Comentario Bíblico Internacional*, Verbo Divino, Estella 1999, 1153.

⁵² John P. Meier, *o.c.* 239. Recordemos los casos de Abrán y Abrahán (Gén 17,5), Jacob e Israel (Gén 32,29), Sarai y Sara...

Pero quizás el caso más emblemático del cambio de identidad es el de Simón. Al que le había anunciado que sería “pescador de hombres”, ahora Jesús opera su transformación con el nuevo nombre de *Cefas* (roca), Pedro⁵³. La metamorfosis del original “Simón” la opera la especial misión que le encomienda Jesús: Cefas, Petros es “piedra”, “roca” en la Iglesia.

6. La misión en perspectiva eclesial

6.1. *Ekklesia*: “Convocada” y “enviada”. La iglesia es entendida desde la misión: nace con la misión y para la misión. No hay Iglesia sin Pentecostés. Aquí nace la Iglesia como “enviada” y, al mismo tiempo, aquí es preparada para la misión.

En el horizonte de las vocaciones del AT y de la conciencia y praxis de Jesús, la Iglesia es llamada (ecclesia: convocada) y enviada. La comunidad de los seguidores de Jesús es esencialmente misionera, es una fraternidad apostólica (cf. AG 2, 5.6; AA 1), se caracteriza por la misión. No existe para sí misma, sino para el Evangelio: Iglesia de Jesús para el Evangelio de Jesús, “por él y por el Evangelio” (Mc 8, 35; 10, 29).

La Iglesia debe continuar la obra iniciada por Jesús, cuenta para ello con la asistencia del Señor (cf. Mt 28, 20) y con el “bautismo” del Espíritu Santo (cf. Hech 1, 5.8.22; 2. 32; 3, 15; Jn 1, 33; 3, 5-6; Lc 3, 16). La Iglesia naciente tiene conciencia de ello y lo asume con decisión (cf. Hech 2, 32; 3, 15; 4,20), sin arredrarse ante las dificultades (Hech 5, 29). De esta forma la Iglesia se embarca en una labor que se prolonga por los siglos, “sin cesar de enseñar y anunciar que Jesús es el Mesías” (Hech 5, 42)

Los evangelios son escritos *misioneros*, que empujan a la comunidad eclesial a fronteras siempre nuevas. Los evangelios dejan en claro que la Iglesia es heredera de las promesas salvadoras del AT, y un pueblo abierto a todos. Así se hace patente el universalismo misionero de la comunidad cristiana. Es quizás Lucas quien explicita más este objetivo, contando con el Espíritu como alma de la misión eclesial, el que la sostiene, orienta y dinamiza⁵⁴. Sólo así la Iglesia puede encontrar en la evangelización su objetivo, su gloria, su corona⁵⁵.

⁵³ El nuevo nombre elegido por Jesús para Simón eclipsó en la práctica al original. Juan es el único evangelista que le llama *Cefas* (Jn 1,42), para el cambio del nombre “Simón” por el de “Pedro” ver en Mc 3,16 y Mt 16,18. Pablo casi siempre lo llama con el nombre arameo de *Cefas* (1 Cor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gál 1,18; 2,9.11.14 (excepto en Gál 2,7 donde le llama *Petros*). Hechos, excepto Hech 15,14, siempre habla de *Petros*, así como 1 Pe 1, 1; 2 Pe 1,1, pero nunca “Simón” solo.

⁵⁴ En Hechos se menciona al Espíritu 42 veces; en el evangelio, 13 veces.

⁵⁵ Cf. Pablo VI, Exh. apost. “*Evangelii nuntiandi*” 13.14.59.60.66 (en adelante EN).

6.2. *Raíces trinitarias de la misión de la Iglesia.* La misión de la Iglesia tiene raíces trinitarias, se remonta al mismo seno de Dios Trinidad; el Padre envía al Hijo, Padre e Hijo envían al Espíritu, Hijo y Espíritu Santo envían a la Iglesia.

Las misiones trinitarias son el presupuesto de la condición misionera de la Iglesia. Si el Vaticano II comprende a la Iglesia como “misterio” y “sacramento” (LG cap. I), se debe a la recuperación de las “misiones divinas trinitarias”⁵⁶. “La Iglesia es como una comunicación y una extensión de la unidad misma de Dios... una extensión y manifestación de la Trinidad”⁵⁷, la Iglesia “icono de la Trinidad”, refleja la vida de Dios Trino y Uno y no puede realizar su propia comunión de manera diferente de cómo Dios lo hace: *como missio*.

La actividad misionera de la Iglesia arranca de las misiones del Verbo y del Espíritu Santo. “La Iglesia es únicamente el instrumento de las misiones del Hijo y del Espíritu”⁵⁸. Por su parte, el Vaticano II recalca la misma idea: “Así como Cristo fue enviado por el Padre, él a su vez envió a los apóstoles” (SC 6). Si la Iglesia se llama “apostólica” es porque se vuelve al testimonio bíblico de la llamada y envío de los apóstoles; ese será el criterio para determinar la verdadera Iglesia (Ireneo, Tertuliano): por su apostolicidad, la Iglesia mantiene vinculación a los testigos originarios y así conserva su identidad.

La misión como constitutivo de la Iglesia se ve más clara desde una Iglesia “icono de la Trinidad”⁵⁹: “La Iglesia peregrinante es misionera por su naturaleza, puesto que procede de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el designio de Dios Padre” (AG 2; cf. AG 2-9; LG 2-4).

La Iglesia es constituida pueblo misionero y kerigmático, “pueblo mesiánico” (LG 9b) desde el primer momento. Hasta tal punto es determinante la misión para la Iglesia, que el Vaticano II ahuyenta todo “eclesiocentrismo”, pues la Iglesia no es el centro (“para sí”), sino el sacramento (“para los demás”) en función del Evangelio y de la humanidad.

El mandato misionero hecho por Jesús tiene por finalidad crear comunidades creyentes, por tanto, la misión conferida a la Iglesia por dicho mandato no es un cometido exterior o secundario, sino el mismo fundamento de la existencia de la Iglesia. No es la Iglesia la que define la misión, sino que es la

⁵⁶ Sobre la teología de las misiones trinitarias, cf. Santo Tomás, *S.Th.*, I, q. 49. “Las mismas procesiones, del Hijo y del Espíritu Santo, que penetran a la Iglesia, la constituyen en pueblo misionero” (N. Silanes, *a.c.*, 889).

⁵⁷ Y.-M. Congar, “Ecclesia de Trinitate” en *Irenikon* 14 (1937) 141.

⁵⁸ N. Silanes, *a. c.*, 883.

⁵⁹ Cf. B. Forte, *La Iglesia, icono de la Trinidad*, Sígueme, Salamanca 1992; Id., *La Iglesia de la Trinidad. Ensayo sobre el misterio de la Iglesia comunión y misión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1996.

misión la que define a la Iglesia como “sacramento universal de salvación” (cf. LG 1.9b.c.48b; GS 42c). La sacramentalidad de la Iglesia implica tanto su ser como su actuar de cara a la salvación del hombre (c f. AG 3c.4.9b; LG 48b).

Los sumarios de Hechos (cf. 2, 42-47; 4, 32-25; 5, 12-16) presentan una imagen de la Iglesia profundamente marcada por la convicción de ser una comunidad para la misión. No es casual que Mateo y Lucas terminen sus evangelios con un aviso misionero. “La misión apostólica se expresa en términos de la experiencia de la Iglesia primitiva. Con toda brevedad, es una presentación desacostumbradamente clara de la conciencia que de sí misma tenía la Iglesia apostólica”⁶⁰. Esta conciencia queda bien resaltada en los primeros tiempos, como lo advirtieron los especialistas al rastrear la aparición del término “apóstol”⁶¹.

6.3. *De la Iglesia “communio” a la Iglesia “missio”*. Iglesia “misterio-comunión-misión”⁶². La *communio* y la *missio* son los dos movimientos fundamentales de la Iglesia. Si pretendemos entender la compleja realidad de la Iglesia en fidelidad a la intención de su Fundador, no podemos contentarnos con responder a la pregunta “qué es” (naturaleza, esencia), sino que debemos preguntarnos además “para qué existe” (quehacer o tarea). En otras palabras, por lógica teológica, hay que pasar necesariamente del *ser* al *actuar*, ambos elementos constitutivos de la Iglesia. Éste ha sido el programa eclesiológico del Vaticano II.

La Eclesiología del Vaticano II se ha regido por el “estatuto de comunión” y ha obedecido a la “dinámica de comunión”, en una palabra, ha desarrollado la llamada “Eclesiología de comunión”. Pues bien, esta Eclesiología renovada debe informar y modelar tanto la naturaleza de la Iglesia (“qué es”) como su misión (“para qué existe”).

Recientemente, la nueva autocomprensión de la Iglesia –“misterio de comunión trinitaria en tensión misionera”⁶³– conjuga perfectamente el *ser* y el *actuar* de la Iglesia, integrando a ambas vertientes en una única realidad teológica. Esto nos autoriza a revisar a esta luz el concepto de vocación de la Iglesia, pero también en lo referente a las vocaciones particulares. Esto supo-

⁶⁰ J. L. McKenzie, “El Evangelio según Mateo” en R. E. Brown-J. A. Fitzmyer-R. E. Murphy (dir), *Comentario Bíblico San Jerónimo*, III, Cristiandad, Madrid 1972, 292

⁶¹ “Parece que es posible encontrar la primera afirmación, si no la primera aparición absoluta, en los ambientes misioneros de la Iglesia de los orígenes, ligados al contexto de la misión” (T. Citrini, “Apostol” en L. Pacomio et alii, *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, I, Sígueme, Salamanca 1982, 463; cf. 2 Tim 2,2).

⁶² Cf. Juan Pablo II, Exh. Apost. “Pastores dabo vobis”, 12s (en adelante: PDV).

⁶³ PDV 12.

ne un “giro vocacional” que implica la superación de esquemas tradicionales muy vigentes durante siglos, pero abre el paso a una concepción teológica de la vocación que asuma el factor integrante de la misión, lo entitativo (“llamada”) y lo operativo (“misión”), está regida por el “principio-comunión”. Este principio requiere coparticipación y corresponsabilidad. La Iglesia-comunión nos avoca a la “comunidad de servicios” y se representa operativamente como “cuerpo ministerial”. Ningún ministerio singular totaliza ni puede monopolizar el ministerio cristiano y eclesial (LG 30). Comunión y participación son conceptos correlativos que se autoimplican eclesiológicamente.

“En contraste con este empeño por lograr una *communio*, se halla claramente en segundo lugar la atención prestada a la *missio*. El movimiento de concentración es tan rectilíneo, que el movimiento centrífugo inverso –que impulsa salir a la periferia– apenas se esboza... Con este se ha trastocado la relación entre la *communio* y la *missio*”⁶⁴. Esta relación es la que se debe recuperar. Cabe preguntarse: ¿prioridad de la “*communio*” (ser, naturaleza) sobre la “*missio*” (envío, misión) o viceversa? ¿Prioridad de LG o de GS? La pregunta parte de un falso presupuesto: un planteamiento alternativo (o...o) o una parataxis (no sólo... sino también). Pero si dirigimos la mirada al Dios Trino y Uno, o a la Iglesia “icono de la Trinidad”, descubrimos la indisoluble relación “*communio*”-“*missio*”. Así lo ha hecho el Vaticano II, soltando anclas tradicionales y pilotando el barco fuera del puerto para navegar en alta mar: De LG a GS. Esto explica la gestación de GS⁶⁵, fruto de la opción por la “pastoreidad”.

Los grandes documentos conciliares sobre la Iglesia LG (Iglesia hacia dentro: misterio y comunión) y GS (Iglesia hacia fuera: servidora de la humanidad) nos muestra fehacientemente el engranaje de las dos dimensiones de la Eclesiología del Vaticano II: misterio-comunión y misterio-presencia histórica de la Iglesia hacia la humanidad quiere ser un reflejo del Padre misericordioso (Lc 15, 20.28; Col 1, 22), es una Iglesia en marcha, Iglesia del amor exodal y gratuito del Padre que le hace salir de sí misma.

Iglesia “misterio de comunión trinitaria en tensión misionera”. La misión se convierte en concepto clave para penetrar el misterio de la Iglesia, tiene categoría dogmática. “La *communio* de la Iglesia consiste precisamente –en todos sus niveles– en la realización de la *missio*, en la responsabilidad

⁶⁴ G. Greshake, *o. c.*, 279.

⁶⁵ Al final de la primera sesión conciliar (diciembre de 1962), rechazando el esquema presentado al concilio, comienza la génesis de “*Ecclesia ad intra y ad extra*”: cf. G. Alberigo (dir), *Historia del Concilio Vaticano II*, Tomo II, Peeters-Sígueme, Leuven-Salamanca 2002, 318s. Si olvidamos el “*enviada*” o la iglesia “*ad extra*”, caeremos en el *eclesiocentrismo* denunciado, y superado por el Vaticano II.

asumida con respecto a su misión en el mundo”⁶⁶, dicho en lenguaje evangélico, es esencial a la Iglesia ser “sal” y “luz” para los hombres (Mt 5, 13s.). Olvidar o descuidar la *missio* contradice la esencia de la Iglesia; por ello se explica que sean muchos los que hoy entienden la Iglesia a partir de la misión.

7. Vocaciones específicas, vocaciones eclesiales

7.1. *Diversidad de vocaciones.* La única misión de Cristo que recibieron los apóstoles, cuyo primer portador es el colegio apostólico (LG 18s), asume desde el principio una configuración plural sin menoscabo de la unidad⁶⁷. “Cristo Señor instituyó en su Iglesia diversos ministerios, ordenados al bien de todo el cuerpo” (LG 18a), efectivamente, en la “constitución del Cuerpo de Cristo está vigente la diversidad de miembros y oficios..., la diversidad de ministerios” (LG 7c), el Espíritu “la provee y gobierna con diversos dones jerárquicos y carismáticos y la embellece con sus frutos” (LG 4).

Ninguna de las numerosas configuraciones de la vocación cristiana representa la misión en su totalidad, aunque sí todas en conjunto como “cuerpo ministerial”; ninguna tiene el monopolio de la misión ni es paradigma originario para las demás. Todas juntas, complementándose, forman la *Iglesia ministerial*, “comunidad de ministerios y servicios”.

El Vaticano II reitera que Jesús confió la misión a la Iglesia, y ésta la lleva a cabo con diversos ministerios: “Hay en la Iglesia diversidad de ministerios, pero unidad de misión” (AA 2b), hay “diversidad de formas y maneras del único apostolado de la Iglesia” (AA 33a). El sujeto eclesial responsable de la misión es el sujeto comunitario, diversificado en pluralidad de funciones. El NT nos habla de una comunidad implicada en las decisiones más importantes, el pueblo junto a los supremos responsables eclesiales (Hech 15, 1-35).

Hay un dato del Vaticano II no siempre resaltado. Implica a toda la Iglesia en la misión y, para ello, elabora sus documentos que pueden calificarse de *ministeriales*, enrolando a los diversos sujetos de la misión: LG (el pueblo de Dios y la jerarquía y, en parte, religiosos y laicos) GS y AG (la Iglesia como servidora de la humanidad), SC (ministerio litúrgico), CD (obispos), PO OT (presbíteros), PC (religiosos), AA (laicos). Sí aparece claramente la *misión* como hilo conductor de un concilio que se denomina a sí mismo “pastoral”.

Presentamos sucintamente a continuación la Iglesia ministerial en tres vertientes que implican a todos sus miembros, resaltando en cada caso cómo la *misión* está en la entraña de cada vocación específica.

⁶⁶ G. Greshake, o. c., 280.

⁶⁷ Cf. 1 Cor 12,4s.28s.; Rom 12,6s.; Ef 4,11.

7.2. *Vocación cristiana*. Su fundamento es sacramental: bautismo y confirmación, y en ambos sacramentos se produce simultáneamente el doble efecto de “consagración” y “misión”. Todos los bautizados participan de la unión del Espíritu y de la misión evangelizadora, por lo que “no se da miembro alguno que no tenga parte en la misión de Cristo” (PO 2a), “no hay miembros que se comporten de forma meramente pasiva” (AA 2a; cf. LG 31, 33). Todos somos Iglesia y todos tenemos asignado un servicio activo, fruto del Espíritu, que reparte sus dones como quiere. Este ser eclesial participado conlleva la misión eclesial participada, por lógica interna a la teología, en la que se muestra cómo comunión participación y solidaridad se auto-implican, se refuerzan, se reafirman o se infirman recíprocamente.

El envío que Jesús hace en los discípulos representa, en opinión de los exegetas, el envío de la comunidad con la misma misión y poder de Jesús: hacer presente el reino. La vocación cristiana entraña la corresponsabilidad de todos en la misión del Señor y de su Iglesia. En 1 Pe, la responsabilidad apostólica del pueblo de Dios se conecta con el bautismo y la vocación común misionera con el testimonio cristiano. De esta forma, la misión se inscribe en el corazón de la “ontología cristiana” y, por tanto, elemento primero de la vocación cristiana en general. Debe ser éste un revulsivo interno para la “Teología de la Vocación”, que nos obliga a reformular la vocación cristiana con la misión inserta en el núcleo. El Sínodo extraordinario de los obispos de 1985 declaraba: “Porque la Iglesia es comunión, la participación y la corresponsabilidad debe existir en todos sus grados” o niveles eclesiales.

Retornemos a la “ontología cristiana”. El bautismo es una participación sacramentalmente fundada del único sacerdocio de Cristo, en él se percibe sacramentalmente el Espíritu, que convierte al bautizado no sólo en cristiano (nueva creatura, miembro de la Iglesia), sino también en enviado y responsable. Envío que encuentra en la confirmación su sello sacramental más específico. El cristiano es un elemento vivo y activo del cuerpo de Cristo, pues “todos fueron llenos del único Espíritu” (1 Cor 12, 13), todos suscitados, marcados y enviados por el Espíritu. certeramente afirma un teólogo actual: “El Espíritu es el compositor y director de la sinfonía que debe interpretar la orquesta cristiana y, para interpretar su composición, prepara sus propios músicos”⁶⁸.

El cristiano está llamado a una conducta o “vida nueva” (Rom 6, 4.8), pero también a “anunciar las grandeza del que los llamó de la oscuridad a su luz admirable” (1 Pe 2, 9) y a “dar testimonio por doquier de Cristo... y razón de la esperanza y de la vida eterna” (LG 10 a), en una palabra, a confesar y

⁶⁸ J. Freytag, “Envío sacramental. Don y tarea del sacramento del orden” en *Seminarios* 142 (1996) 459.

defender la fe, comprometiéndose con ella (cf. LG 11 a). Para ello, el cristiano es habilitado por el Espíritu (Hech 1, 8.22; 2, 32; 3, 15); El Espíritu “capacita así a los creyentes para la tarea del ministerio y para la edificación del Cuerpo de Cristo” (Ef 4, 12). De donde resulta que la vocación cristiana es también vocación al apostolado, pues no sólo llama a ser santo (Rom 1, 6; 1 Cor 1, 2), sino, además, a ser apóstol, a una tarea o ministerio.

Dios al llamar, tiene un determinado propósito (1 Pe 2, 9.21; 3, 5), llama a cada hombre con una finalidad particular, que se inscribe en el contexto de la misión asignada al pueblo elegido por Dios. la vocación tiene que fructificar: “Yo os he destinado para que vayáis y deis fruto abundante y duradero” (Jn 15, 16) “Oyentes y cumplidores”. El NT reprueba el seguimiento de Jesús puramente externo, no acompañado de obras. El simple conocimiento de los postulados religiosos y morales de Jesús carece de valor si no se hacen realidad en la práctica de la vida. El buen comportamiento avala ante los demás la validez de la vocación cristiana: “Pórtense dignamente ante los no creyentes” (1 Pe 2, 12) para ser “un himno de alabanza a su gloria” (Ef 1, 12).

La primitiva Iglesia repite a sus fieles el comportamiento que entraña su vocación (1 Tes 2, 12; 4, 7; 1 Pe 1, 15; 2, 5-9), una conducta “como corresponde a la vocación a la que habéis sido llamados” (Ef 4, 1), una vocación que debe rubricarse “por medio de toda obra del hombre cristiano” (LG 10 a). Efesios 1, 4-15 nos muestra que la primitiva comunidad tenía clara conciencia de su compromiso misionero porque se entendía como titular de la extensión del Evangelio. Todos somos necesarios. El cristiano sólo puede llamarse adulto, si contrae el compromiso con la fe que profesa, si participa activamente en la misión de la Iglesia, en conformidad con el carisma de cada uno y en el ámbito secular y eclesial en el que se desenvuelve su vida⁶⁹.

El Vaticano II se plantea abiertamente cómo en el laico la “llamada” y la “misión” forman una unidad. El decreto conciliar *Apostolicam actuositatem* recoge ampliamente este planteamiento cuando hace equivaler cristiano y apóstol, o sea, vocación cristiana como llamada para la misión⁷⁰. El futuro de la evangelización, según un sentir cada vez más unánime, depende en gran parte del laicado. El énfasis del Vaticano II sobre este punto no ha sido superado todavía por nadie (AA 21; AG 20. Ignorar la vertiente operativo-misionera del laicado es un atentado contra la Iglesia del Vaticano II.

⁶⁹ “Al sacerdote le corresponde la tarea de señalar inexorablemente a la comunidad a él confiada que la *missio* es la nota principal de la vida cristiana” (G. Greshake, *o. c.*, 343).

⁷⁰ Cf. J. Grootaers, “El concilio se decide en el intervalo” en G. Alberigo (dir), *Historia del Concilio Vaticano II*, Tomo II, Peeters-Sígueme, Leuven-Salamanca 2002, 408s. Cf. Juan Pablo II, Exh. apost. “Christifideles laici” 14j.15j; LG 31a.

7.3. *Vocación del ministerio ordenado*. El sacramento del orden proporciona a la Iglesia ministros para ejercer el sacerdocio ministerial, A los que dota de “poderes” (officium) sacramentales sobre el cuerpo eucarístico y sobre el cuerpo místico de Cristo. Configurados con Cristo de un modo nuevo y especial, a estos ministros se les confiere la “tria munera” para actuar *in persona Christi e in nomine Ecclesiae*. Ésta es la peculiar vocación ministerial: “consagrarse totalmente a la obra para la que el Señor llama” (PO 3).

Hay en la Iglesia una misión específica con vistas a la comunidad y también al mundo, misión que nace del mismo sacramento y no posteriormente a su recepción. Esta *missio* no es adicional. El sacramento del orden surte un doble efecto simultáneamente: la *consagración* y la *misión*. El sacramento del orden es la continuación sacramental de la misión y acción de Cristo, configurado como Cabeza y Pastor. Posteriormente a la ordenación, lo que hace la Iglesia es precisar o determinar el ejercicio de la misión recibida en el sacramento para hacer efectiva la acción del Espíritu y para que la misión de Cristo se mantenga visible (“*missio canonica*”) (LG 24b).

La misión-envío tiene carácter sacramental⁷¹, pues su raíz y fuente es el mismo sacramento. Éste es el punto que se debe resaltar para entender la *missio* como parte integrante de la vocación ministerial, y no como un añadido ulterior a la ordenación. La reducción de la vocación a la consagración, con la consiguiente separación de consagración y misión, tienen una larga historia que la teología ha abordado bajo los epígrafes de “potestas ordinis” y “potestas iurisdictionis”⁷². Originariamente era uno solo el poder relacionado con el sacramento del orden y el poder relacionado con la dirección o gobierno, pero posteriormente la teología los separó y distinguió: sólo las “potestas ordinis” confiere el “carácter indeleble” como efecto del sacramento que no puede desaparecer, no así la “potestas iurisdictionis”, al considerar que ésta no era efecto del sacramento, sino algo conferido por instancias de la Iglesia posteriormente.

Es mérito del Vaticano II corregir este estado de cosas: la vocación ministerial en su doble vertiente –consagración-gobierno– se fundamenta en el sacramento, éste es la raíz de los “tria munera”; la misión no es, en efecto, un acto jurídico o una delegación que otorga el papa, sino efecto de la acción

⁷¹ J. Freytag, *a. c.*; A. Vanhoye, “Sacramentalidad del ministerio y su repercusión en la persona ordenada” en Comisión Episcopal del Clero, *Espiritualidad del presbítero diocesano secular*. Simposio, EDICE, Madrid 1987.

⁷² Para Santo Tomás y la teología tradicional hasta el Vaticano II, “del papa descendiendo los poderes de los obispos” como descendieron de Pedro a los apóstoles, incluido Pablo, que “erat subditus Petro”. El papa tiene “plenariam. Potestatem” y los demás la tienen “ab ipso” (J. M. Tillard, *La Iglesia local*, Sígueme, Salamanca 1999, 537).

sacramental. Un texto clave: “La consagración episcopal, junto con el oficio de santificar, confiere también a los obispos los oficios de enseñar y regir” (LG 21b.24; cf. CD 12-16). Por tanto, los obispos “no son delegados o vicarios del Romano Pontífice” (LG 24b), sino “vicarios y legados de Cristo” (LG 27a). Con la “sacramentalidad del episcopado”, el Vaticano II cierra cuestiones importantes y muy debatidas en Trento: une el poder de santificar (sacerdote) y el poder pastoral (profeta y rector de la comunidad), originados ambos en el sacramento. El Espíritu Santo anima y santifica las acciones de dirección y de enseñanza, “el cuerpo episcopal sucede al Colegio de los Apóstoles en el magisterio y en el régimen pastoral” (LG 22), por lo que “los obispos rigen... las Iglesias particulares... con su autoridad y sacra potestad... esta potestad es propia, ordinaria e inmediata” (LG 27; CD 8).

Hay, pues, unidad originaria sacramental de los *tria munera*; consagración y misión, “llamada” y “envío” son elementos integrantes de la vocación ministerial⁷³. Toda ordenación confiere poder de santificar y poder de regir a los miembros de la Iglesia. Esto amplía el horizonte y hace extensible a los demás ministerios ordenados lo dicho del obispo, dado que el sacramento del orden es *uno*. Sírvanos el caso del obispo como “*princeps analogatum*” por cuanto a él se le confiere “*plenitudinem sacramenti ordinis, summum sacerdotii, sacri ministerii summa*” (LG 21b; cf. LG 26a; CD 15a), pero el sacramento del orden, uno y único para los tres “*ordo*” (episcopal, presbiteral y diaconal), hace que no sea exclusivo ni excluyente el caso del obispo⁷⁴. Lo afirmado del episcopado vale, *mutatis mutandis*, para los demás grados del sacramento del orden.

El Vaticano II sitúa orgánicamente el ministerio del presbítero en relación con el episcopado, como en buena síntesis ofrece PO 7. Es un caso de “ontología relacional” que hay que tener en cuenta al tratar del sacerdocio ministerial⁷⁵. El episcopado funge como presupuesto metodológico por ser doctrina firme del Vaticano II, y el presbiterado se deberá entender “a la luz” del episcopado. El “*tria munera*” presbiteral nace también del sacramento del orden (cf. PO 4-6). “El triple oficio sacerdotal se arraiga en la ordenación

⁷³ Un teólogo actual concluye: “En razón del carácter episcopal, es decir, apostólico y colegial del *sacramentum ordinis*, el poder de santificar y de regir son originariamente uno y, por tanto, no pueden separarse adecuadamente o combinarse a voluntad. Hay que distinguirlos en y por su referencia mutua y solo son correlativamente autónomos. Toda ordenación confiere poder de santificar y un poder de regir referido a los miembros de la Iglesia” (J. Freytag, *a. c.*, 456-457).

⁷⁴ Cf. R. Sánchez Chamoso, *o. c.*, 302s.

⁷⁵ Cf. PDV 12s.

sacramental, de forma análoga a lo que acontece con los obispos”⁷⁶. Obispo y presbítero comparten la identidad sustancial del ministerio apostólico, aunque en grado diverso. El sacramento del orden confiere a los ordenados misión apostólica, es decir, todos ellos tienen una ontología sacramental.

El sacramento opera simultáneamente la configuración *ontológica* (consagración) y *operativa* (misión) con Cristo, al hilo de Jn 10, 36, donde Jesús se presenta como “a quien el Padre consagró y envió al mundo”. Trento, y a su zaga la teología tradicional hasta el Vaticano II, cargó el acento en la *consagración* (lo ontológico) para responder a la innovación de la Reforma, quedando un tanto relegada la *misión* o configuración operativa con Cristo. Además a ello contribuyó el amplio desarrollo de la “teología del carácter”, esa “unción del espíritu Santo” y, por tanto, don del Espíritu, pero que se entendió preferentemente como sello que marca para siempre a la persona (marca indeleble); el centro es aquí la persona consagrada y la perspectiva dominante es estática u ontológica. Pero el “carácter” es también el “don del Espíritu” que habilita para actuar en nombre del Señor y con su “exousía”; entonces el centro es el ministerio o misión y la perspectiva dominante es dinámica o funcional. Alguien ha hablado del carácter como “carisma pastoral permanente”. Desde nuestra perspectiva, el carácter es signo configurativo con Cristo (dimensión ontológica) y signo participativo de Cristo (dimensión operativa); es el resultado de conjugar armónicamente la consagración y la misión.

Por tanto, consagración y misión están ligados por igual al sacramento y se derivan de él; ambos son constitutivos de la vocación ministerial. El Vaticano II ha unido estrechamente los dos términos, que funcionaron muy autónomamente: “unidad de consagración y misión” (PO 7a; LG 28a; cf. PO 2a.5a; SC 5a). a la zaga del concilio, como glosa y despliegue autorizados del mismo la Iglesia refuerza hoy la misma idea⁷⁷. La vocación del ministerio ordenado implica, pues, la llamada y el envío, la consagración y la misión, es, como su mismo nombre indica, *vocación para el ministerio*. Esta senda es la que sigue por su parte la teología hoy: “Esta unidad fundamental, sacramentalmente constituida y diferenciada entre sacramento y envío en el *sacramentum ordinis*... es una misión y una plenitud de poder otorgada inmediatamente por Cristo al ordenado. Este don constituye a la vez la tarea de toda perso-

⁷⁶ B. Forte, *La Iglesia de la Trinidad...*, 289.

⁷⁷ “Mediante el gesto de la imposición de las manos, que transmite el don del Espíritu, ellos son llamados y capacitados para continuar el mismo ministerio apostólico de reconciliar, apacantar el rebaño de Dios y enseñar” (PDV 15b), “llamados a prolongar la presencia de Cristo, único y supremo Pastor” (PDV 15c), “como representación sacramental de Jesucristo Cabeza y Pastor” (PDV 15d; cf. L5e; 16 a.f.).

na ordenada”⁷⁸. “Si lo de ser sacerdote y lo de hallarse en misión es lo mismo que lo de ser enviado, entonces esto significa que para ser sacerdote es constitutivo lo de ser-para-otro”⁷⁹.

7.4. *Vocación y misión de la vida consagrada*. Entre las vocaciones particulares, la de la vida consagrada es la que más ha priorizado el concepto de *consagración*, horizonte fundamental dentro del cual se especifica como tal vocación. Resultado de ello y como efecto colateral ha sido la postergación del término *misión*. Los testimonios son abundantes. Por referirnos sólo a nuestro tiempo, recordemos que el Vaticano II habla de “vida dedicada a Dios” (PC 1.24) en “donación de sí” (PC 1.40) para esa “entrega a Dios de modo peculiar” (PC 1.35-36; cf. además LG 46-47; AG 18; PC 5.11.17). Juan Pablo II escribe: “La iglesia os considera, por encima de todo, como personas que son consagradas: consagradas a Dios en Cristo Jesús como su posesión exclusiva”⁸⁰. Entonces, ¿“consagración” y “misión” como principios hermenéuticos fundamentales de la vida religiosa, son conceptos opuestos o contradictorios? ¿O habrá, tal vez, ambigüedad en el modo de entender tales conceptos? Esto es lo que parece necesitado de aclaración.

Lo cierto es que este enfoque tradicional de la vida consagrada ha dado lugar a un manifiesto descontento, y a una serie de críticas sobre el término “consagración”. El vocabulario usado en PC es clásico y tradicional, que suscita serias preguntas si viene a entenderse como “renuncia al mundo y desinterés por el mismo”, “vivir sólo para Dios”, “sólo con el único”. Muchos religiosos hoy no sienten que estas expresiones traduzcan la dinámica de su vocación religiosa, pues se asocian en sus mentes como una negación del mundo y un volver la espalda a los hombres, la dedicación a un Dios alejado de su fundamental presencia redentora en el mundo, o como una alternativa inaceptable para el cristiano: o Dios o el hombre.

La autocomprensión actual de muchas congregaciones religiosas está centrada en su *misión*, fruto del propio carisma, con esa “*diakonía*” peculiar que les remite necesariamente al mundo y a los hombres. Por otra parte, la espiritualidad encuentra su inspiración en la “encarnación” y el seguimiento de Cristo como enviado al mundo, de donde concluyen: “Entendemos la vida religiosa en términos de misión más que de consagración”⁸¹. La vocación religiosa se orienta a testimoniar en el mundo y para el hombre el espíritu de las

⁷⁸ J. Freytag, *o. c.*, 457.

⁷⁹ J. Ratzinger, citado por G. Greshake, *o. c.*, 246.

⁸⁰ Juan Pablo II, Exh. apost. “Redemptionis donum” 7.

⁸¹ Mons. I. R. Quinn, “¿Consagración o misión? Resolución de un dilema” en *Seminarios* 135 (1995) 39.

bienaventuranzas (cf. LG 31.44). Por tanto, hay que precisar cómo entendemos consagración y misión.

Consagración. Comencemos por este término, y más aún, a qué Dios es al que se consagran. Es un Dios que amó de manera inaudita al mundo (Jn 3, 16) y caracterizado por el “amor redentor”. Si pensamos en Jesús, la consagración es entrega al amor que dio sentido a todo su ministerio, reflejo del amor redentor del Padre que le envía. La entrega del religioso Jesús, el “solo con él”, es seguimiento radical de “aquel a quien el Padre consagró y envió al mundo” (Jn 10, 36). El seguimiento (consagración) de Jesús entraña la misión de Jesús.

El amor redentor es deseo de paz y gozo de la salvación del mundo, amor que se deleita al comprobar la acción del espíritu en la vida humana. Quien se entrega a Dios no es retenido por Dios para sí (que, por otra parte, no lo necesita), sino que lo quiere para enlazarlo en su plan de salvación. La consagración del religioso es para “seguir más de cerca” los pasos de Jesús, pasos redentores. “Los votos religiosos significan la vinculación a Jesús en la misión que recibió del Padre”⁸².

La vida religiosa encarna una especial consagración a Dios, ahondando la consagración bautismal. El significado concreto de esta consagración y su articulación se determinará por los modos en que las diferentes comunidades y tradiciones religiosas aprehenden y articulan el plan de Dios para salvar al hombre. Cada familia religiosa adopta un enfoque particular de los atributos divinos y, de esta forma, la consagración y la misión de su vida reviste un carácter particular, que la identifica en su compromiso pastoral y en su espiritualidad. La consagración del religioso es un vehículo por el cual la gracia divina salvadora alcanza una nueva presencia en la historia. Se da así mutua implicación entre consagración y misión. Consagrarse a Dios es entregar la propia vida a Dios tal como es Dios: el que se da en su amor redentor. Ni la consagración prescinde de la misión ni ésta de la consagración. El religioso se consagra a Dios, y Dios une al religioso consigo mismo en la misión.

Misión. Hay que esclarecer también el término misión al hablar de la vocación a la vida consagrada. Algo queda ya dicho al respecto.

Frecuentemente, y sobre todo en nuestros días, la “misión” se entiende indebidamente. Para nosotros, no consiste primariamente en realizar particulares tareas que hay que hacer o cumplir por determinados ministerios, sino en una focalización total en el ministerio de Jesús, actuando redentoramente en el mundo, colaborando en el plan abocado a la salvación del hombre. En

⁸² *Ibid.*, 42.

una palabra, es una misión o ministerio al servicio del Evangelio y de la Iglesia para, de esta manera, servir a los hombres en una vertiente específicamente religiosa. La vida consagrada es, ante todo, un don del Espíritu a la Iglesia para que ésta lleve a cabo su función (cf. PC 2). Dios y Jesús cuentan con el religioso en una relación de causalidad instrumental. La persona del religioso es guiada por Dios como agente principal para que la acción divina salvadora fluya en el mundo. Se da una sola acción dinámica entre Dios y el religioso como resultado del agente principal y del instrumento. “Instrumenti et principalis agentis est tantum una actio” (Santo Tomás).

La acción pastoral del religioso no es algo que se añade desde fuera a la vida consagrada ya constituida, sino que fluye del propio carisma y es inseparable del mismo, de forma que carisma y misión son los que hacen entender y vivir diversamente en cada instituto religioso cada uno de los llamados “consejos”. Los elementos estructurales de la vida religiosa según la teología actual son: la experiencia de Dios (consagración), la comunidad fraterna (comunidad) y la misión⁸³. Los religiosos hoy tienen bien clara “la misión de evangelizar”. “Experiencia de Dios, comunión fraterna y misión evangelizadora son las características esenciales de la vida religiosa”⁸⁴.

Conclusión: “La vida religiosa es esencialmente una consagración a Dios que ha escogido ser amor redentor. Es un seguimiento de Cristo que encarna este amor sagrado y salvífico dentro de nuestro mundo”⁸⁵. No existe consagración sin misión, ni existe envío sin consagración. Como consagración y misión nacen del concreto carisma fundacional, la armonía de una y otra es clave esencial para la renovación de la vida consagrada: la consagración a Dios (“servus Dei”, “servus Christi”) lanza al religioso a la misión de servicio. “Servidor de Cristo para ser, a partir de él, por él y en él, servidor de los hombres. Su ser en relación con Cristo no se opone a su ser al servicio de la comunidad eclesial, sino que es el fundamento que le da toda la profundidad”⁸⁶. ¿Siervos de Dios o siervo de los hombres? No son una alternativa entre dos servicios, sino que se auto-implican. Hay que deshacer la nefasta dicotomía: o Dios o el hombre. Si nosotros tendemos justamente a Dios como el “único necesario”, no es para quedarnos en el “Tabor” en pura contemplación (cf. Mt 17, 4) de un Dios que no nos necesita para él; nosotros vamos a Dios y Dios nos remite a los hombres, nos “necesita” en el servicio al hermano.

⁸³ X. Pikaza, *Esquema teológico de la vida religiosa*, Sígueme, Salamanca 1978, 45 y *passim*.

⁸⁴ L. González Quevedo, *o. c.*, 1855.

⁸⁵ Mons. I. R. Quinn, *o. c.*, 45.

⁸⁶ J. Ratzinger, “El ministerio y la vida de los presbíteros” en *Seminarios* 139 (1996) 61.

Es conveniente, pues, resaltar la *misión* como componente de la vocación consagrada. El religioso que lo ignorare privaría al Evangelio y a la Iglesia de la gracia particular que le ha otorgado el Espíritu Santo, y ofrecería una imagen distorsionada y sin relieve de la vida religiosa. Cada instituto religioso, a partir del carisma fundacional, debe discernir la contribución que puede aportar a los grandes desafíos evangelizadores.

Culminamos con el testimonio de un teólogo religioso, que nos ofrece una perspectiva englobante de la misión de la vida consagrada: “La misión nos parece el eje central de la vida religiosa renovada en nuestros días. Bien entendido que por misión no se debe entender únicamente la actividad apostólica, puramente exterior, sino también todo lo que ayuda a la evangelización, incluyendo el estudio, la oración y el testimonio de toda la vida consagrada al Señor y su reino. La misión, en este sentido amplio, pertenece al orden del ser, mientras que el apostolado pertenece al orden del hacer. La misión es algo permanente; las diversas tareas apostólicas, en cuanto realizaciones concretas de la misión, son transitorias”⁸⁷.

8. Misión y pastoral vocacional

8.1. *Perspectiva bíblica.* Si atendemos a la dinámica vocacional en la Biblia⁸⁸, que debe ser la perspectiva teológico-pastoral de nuestra pastoral vocacional, la misión-tarea se nos presenta como el verdadero desencadenante de todo proceso vocacional y, en este sentido, precede bíblica, teológica y pastoralmente a la llamada. En efecto, el paradigma constante de la tipología de las diversas vocaciones bíblicas, que consideramos “arquetípicas”, habla en primer lugar de la situación existencial del pueblo, de las necesidades y urgencias que le agobian, para atender a las cuales Dios convoca, invita, propone, en una palabra “llama” a personas determinadas. Dicho breve y bíblicamente a la vez: *la prioridad es la tarea* (no la persona) y, en función de esa tarea, se vocaciona a personas.

La llamada de Dios no queda clausurada ni tiene como finalidad primera el provecho de la persona interpelada, sino que es una llamada “para algo distinto del llamado”, llamada “transitiva” que sólo se realiza en el compromiso de una tarea que dice referencia a otros. Quizás sea todavía necesario insistir en esta idea debido al lastre tradicional que, de alguna forma, enclausura la vocación en el ámbito de la persona llamada. Si se nos permite un símil, se puede decir que la vocación hace de la persona llamada *canal*, no *estanque*.

⁸⁷ L. González Quevedo, *o. c.*, 1855.

⁸⁸ Cf. Obras de nota 6 y G. del Olmo Lete, *o. c.* Cf. más arriba apartados 2 y 4.

O sea, en palabras de Jesús: “No he venido a ser servido, sino a servir” (Mt 20, 28). Es, por otra parte, la teología paulina sobre el carisma (1 Cor 12, 1s).

Si atendemos al testimonio de los que nos cuentan el origen de su vocación, encontramos la función determinante de la misión en el nacimiento de las vocaciones particulares. Todo esto nos induce a deducir importantes consecuencias y aplicaciones en la pastoral de las vocaciones y en su discernimiento, ante casos no infrecuentes de personas que entienden su vocación como “fuga mundi” y como modo de asegurar su salvación en un mundo empecatado.

8.2. *Perspectiva eclesiológica.* La Iglesia “comunidad y misión” tiene que significar un giro significativo en la “Teología de las vocaciones” y en la “Pastoral vocacional”, que conlleva planteamientos vocacionales distintos de los ofrecidos tradicionalmente por la teología y la pastoral. Necesitamos en nuestra Iglesia una renovada teología de la vocación y una renovada pastoral vocacional. Ya no puede entender la vocación sin contar con la misión como factor integrante. En la medida en que esto se acepte, caminaremos hacia una visión más integral de la vocación, que conjugue indisolublemente “llamada” y “envío”. La base eclesiológica más sólida nos la ofrece el “principio comunión” y la “dialéctica de comunión” de la Eclesiología del Vaticano II.

Por otra parte, la Iglesia-comunidad será el soporte para entender a la Iglesia “toda ella ministerial”⁸⁹ “cuerpo ministerial”, “comunidad de servicios”. Desde ahí entenderemos la pluralidad y complementariedad de las vocaciones eclesiales.

8.3. *Misión y pastoral vocacional.* La misión es dato de primer orden para una convocatoria vocacional, de modo especial para el hombre de hoy, para el que es obligada y determinante la pregunta del “para qué”. La respuesta positiva a esta pregunta enlaza al llamado en el proceso vocacional; desde el lado negativo, cuando el “para qué” o cuando la misión pierde sentido, se origina la crisis vocacional; si la tarea o misión entra en crisis, la persona queda vitalmente afectada⁹⁰. De ahí la importancia de la misión para la promoción vocacional. La actual “crisis vocacional” ¿no será más bien una “crisis de misión”?

⁸⁹ Cf. Conferencia Episcopal Francesa, *Tous responsables dans l'Eglise*, Cerf, París 1973.

⁹⁰ C. E. Colagiovanni, *Crisi vere e false nel ruolo del prete oggi. Uno studio sociologico a livello mondiale*, Città Nuova, Editrice, Roma 1973, *passim*; L. González Quevedo, o. c., 1859 (con bibliografía).

Una última palabra: *la misión sigue a la vocación como la sombra al cuerpo*. Sin la “misión”, la vocación deriva en ensimismamiento de la persona y se le priva de su función social-evangelizadora; sin la “llamada” de Dios, la vocación quedaría reducida a un funcionariado religioso sin soporte divino, o a un activismo privado del manantial que nutre el apostolado.

“Por Él y por la Buena Noticia”. Nosotros tendemos hacia Dios, y Dios, que no nos necesita para sí, nos remite al mundo y al hombre como *missione-ros* suyos.