

La vida cristiana como vocación

Gabino Uríbarri, SJ

(*Todos Uno*, 149 (enero-marzo 2002) 40-62)

1. INTRODUCCIÓN

En la Iglesia postconciliar se habla mucho de la crisis de vocaciones, todavía con mayor intensidad a partir de los años 90. Quienes se han preocupado de estudiar las estadísticas y la documentación anterior¹ constatan, sin embargo, que tal crisis, sin alcanzar la envergadura actual ya se percibía antes del concilio Vaticano II. Muchas diócesis europeas y congregaciones religiosas se encuentran a comienzos del siglo XXI en una situación muy precaria en cuanto a sus efectivos de personas. No cabe duda de que muchos institutos religiosos sobre todo los que no están implantados en geografías vocacionalmente fecundas (América Latina, África, Asia y países del Este europeo), no lograrán superar la actual coyuntura.

Ante esta situación, tan grave para el conjunto de la Iglesia y su misión evangelizadora, son muchas las voces que claman, incluso con cierta desesperación y angustia, por una pastoral vocacional fecunda. Bajo esta preocupación sincera por la misión evangelizadora de la Iglesia y la extensión del Reino son muchas y muy diversas las actividades que se emprenden particularmente en la pastoral juvenil, en un plano general de iniciación a la vida y el compromiso cristiano adulto y responsable, sin descuidar tampoco iniciativas de contenido y tono explícitamente vocacional. Dentro de este conjunto general y como exponente de la preocupación eclesial general, destaca, tanto por su análisis como por su propuesta, el documento final del Congreso Europeo sobre las Vocaciones al Sacerdocio y a la Vida Consagrada en Europa (Roma, 5-10 mayo 1997), titulado *Nuevas vocaciones para la nueva Europa*². Este documento está bajo el patrocinio de la òbra Pontificia para las Vocaciones Eclesiásticasö y fue preparado por varias congregaciones romanas: para la Educación Católica, para las Iglesias Orientales, para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica.

Más allá de las diversas estrategias pastorales necesarias y de los elementos culturales de nuestra sociedad que juegan muy fuertemente en contra de una cultura de la vocación, he llegado a la conclusión de que el *factor clave* detrás de la crisis vocacional de las comunidades cristianas de las iglesias occidentales radica en *una*

¹ Cf. J. KERKOFFS, òThe Shortage of Priests in Europeö, en: ID., (ed.), *Europe without Priests?*, SCM, London, 1995, 1-14. Se percibieron los rasgos de la situación preconiliar en: J. LECLERCQ, *La vocación religiosa*, Dinor, San Sebastián 1957 (3ª ed., 1ª de 1954); M. SAUVAGE, òVocation. II. Des vocations particulières: sacerdoce et vie consacréeö, en DSp XVI (1994), c. 1092-1158, aquí c. 1095-1110.

² Edice, Madrid 1998.

deficiente comprensión de la teología, la antropología, la cristología y la eclesiología de la vocación cristiana y por ende, de las vocaciones particulares. Es decir, da la impresión de que el elemento vocacional intrínseco a la fe cristiana se ha desplazado en la vivencia de la fe de muchas comunidades a una zona marginal sin que constituya parte del núcleo esencial, del terreno firme, de los explícitos gozosos, evidentes y celebrados, desde los que se configura el entramado elemental y el almacén interior de la vida cristiana. Si esto es así como sospecho, las estrategias pastorales y las propuestas vocacionales más explícitas corren el riesgo de caer sobre un terreno yermo, poco dispuesto y preparado, y, entonces, o bien simplemente rebotar sobre él, sin posibilidad de echar raíces, o bien resultar incomprendidas. Y, sin embargo, un análisis atento, sin una profundidad exhaustiva y sin atender a detalles nimios o marginales, indica que ***la vida cristiana es constitutivamente vocacional***. En consecuencia recuperar una comprensión vocacional del cristianismo en su conjunto me parece que puede ser el mejor cauce para que las propuestas vocacionales más concretas y la pastoral vocacional más explícita encuentren un terreno abonado en la comunidad cristiana.

En este apunte me limitaré, pues, a proporcionar algunos trazos destacados que demuestran hasta qué punto el aspecto vocacional es inherente a la misma vida cristiana³. Voy a pasar revista, someramente, a elementos tan centrales de nuestra fe como la imagen de Dios y, correlativamente, de la persona humana que vertebrata la fe cristiana. Seguidamente, aportaré en breves pinceladas en torno a la figura de Jesús de Nazaret, su propia persona y su modo de relación vocacional con los discípulos a quienes llama. A continuación haré unas breves calas en la eclesiología, donde descubriremos que la comunidad cristiana es un grupo de elegidos, de llamados; esto es: un grupo vocacional. Para terminar ofreceré una conclusión recopilando parte del recorrido y formulando unos rasgos propios de la espiritualidad cristiana en general como espiritualidad vocacional.

2. ASPECTOS TEOLÓGICOS Y ANTROPOLÓGICOS.

Voy a tratar conjuntamente el tema teológico y el antropológico puesto que la imagen de Dios y la comprensión de lo que sea la persona humana se condicionan e interpenetran recíprocamente⁴. Deslindar ambos aspectos nos llevaría a una consideración más prolija, repetitiva e inadecuada de las cuestiones implicadas.

³ Entre la abundante bibliografía que se ocupa de la pastoral vocacional, puede verse: V. PINTO DE MAGALHAES, *Vocação e vocações pessoais*, Editorial A.O., Braga 1992; G. VARELA, *Los llamados. Apuntes para la pastoral vocacional*, San Pablo, Madrid 1994; J. SASTRE, *El discernimiento vocacional. Apuntes para una pastoral juvenil*, San Pablo, Madrid 1996; G. URÍBARRI, *Reavivar el don de Dios* (2 Tim 1,6). *Una propuesta de promoción vocacional*, Sal Terrae, Santander 1997; *Elementos para la construcción de una cultura vocacional*: Todos Uno, 143 (julio-septiembre 2000) 65-84; *Hacia una cultura vocacional*: Sal Terrae 88,9 (octubre 2000) 683-93; UNIONE SUPERIORI GENERALI (Ed.), *Vocaciones a la Vida Consagrada en el mundo moderno y posmoderno*, Il Calamo, Roma 1999; *Las vocaciones. Análisis y propuestas*, Sal Terrae 88,9 (octubre 2000) número monográfico; A. CENCINI, *Alguien te llama. Carta a un joven que no sabe que es llamado*, Sal Terrae, Santander 2000. Se puede encontrar mucho material en las revistas especializadas, como por ejemplo: Todos Uno, Revista de pastoral vocacional (editada por Confer, Madrid); Seminarium. Commentari pro seminariis, vocationibus ecclesiasticis, universitatibus et scholis catholicis (editada por las Congregación para la Educación Católica y Seminarios, Roma); Seminarios sobre los ministerios en la Iglesia (editada por el Instituto Vocacional o Maestro Ávila, Madrid).

⁴ Sigo a J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander 1999 (5ª ed.), 21-153; *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1996 (3ª ed.), 19-88; Ruiz de

2.1. Dios crea llamando

a) *La fe en Dios creador*

La fe en el Dios creador forma parte integrante y fundamental de la doctrina bíblica y, consecuentemente, constituye un pivote central de la fe cristiana. Esta fe se recoge solemnemente en el credo, en su primer artículo. El relato del Génesis, que no presentaré en toda su complejidad, nos retrata a un Dios soberano y libre, que crea mediante la fuerza de su palabra: *ōdijo Dios... y así fueō*. También según el NT la palabra de Dios es creadora: *ōPor la fe comprendemos que los mundos quedaron organizados por la palabra de Dios de forma que no ha sido hecho a partir de cosas visibles lo que se veō (Heb 11,3)*. Si atendemos a otras expresiones en Isaías resulta que una de las maneras de proclamar esta fe en la creación reside en considerar que el acto creador de Dios es un acto de llamada, de llamada al ser precisamente:

ōEn varios lugares se habla de la creación por la palabra. Como Dios llamó a Israel para hacer de él su pueblo (Is 45,3-4; 48,12; 54,6), así llama a las cosas al ser (Is 48,13: Yahvé llama a los cielos y éstos compadecen ante él). ...este crear ōdiciendoō las cosas, llamándolas al ser va a constituir uno de los trazos de la teología de Gn 1ō⁵.

La llamada de Yahvé resulta, pues, constituyente de la realidad. Toda la realidad existente ha sido llamada; se retrotrae a la llamada divina al ser, a la existencia. Lo que instaura la creación, que hace que aquello que no era sea, es, precisamente, la llamada divina. Pablo, hablando de la fe de Abrahán, empareja la fe en la resurrección y en la creación, pues ambas manifiesta la misma fuerza vivificadora y la inaudita potencia creadora de Dios. Así Abrahán es padre de muchas generaciones: *ōante Dios, a quien creyó como al que de vida a los muertos y llama a la existencia a lo que no existeō (Rom 4,17)*.

Así, pues, la creación surge y se debe a la poderosa llamada de Dios, capaz de engendrar, de crear, de dar vida, de hacer surgir de la nada. Esta fe de Israel se enraíza en una doble experiencia cotidiana. Por una parte, para la mentalidad semítica lo que no tiene nombre no existe; llamar o nombrar implica, de alguna manera, crear:

ō...téngase presente que... en las culturas semitas el acto de nombrar conlleva una potestad casi omnímoda, que lo que no tiene nombre no existe, y que el nombre de una cosa, al notificar su identidad, le otorga su capacidad funcional, es el ser mismo de la cosaō⁶.

Desde aquí se comprende tanto el profundo significado de la potestad que el hombre recibe en la creación de nombrar el resto de los seres creados (Gn 2,19-20; cf

la Peña ha hecho una presentación más accesible de estos temas en: *Creación, gracia, salvación*, Sal Terrae, Santander 1998 (2ª ed.). La doctrina que Ruiz de la Peña ofrece, con su prisma personal, pertenece, no obstante, al común acervo de la teología católica como se puede comprobar cotejando con: L. F. LADARIA, *Antropología teológica*, UPCo-PUG, Madrid-Roma 1983; *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid 1993.

⁵ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 30; cursiva y comillas en el original.

⁶ *Ibid.*, 42.

1,28). Implica ciertamente un dominio, una sujeción de los mismos al servicio del hombre y, sobre todo, un cierto paralelismo con la actividad creadora divina, que el hombre de alguna manera continúa y completa. Pero también se capta en todo su significado que el acto creador de Dios sea, precisamente, un acto de llamar, de nombrar. Aquí se percibe la fuerza de la llamada, de la vocación, que a veces va acompañada de un nombre nuevo (Simón será Cefas, latinizado como Pedro; Saulo de Tarso será Pablo), con toda la implicación que supone de una nueva existencia, de una nueva realidad que se recibe en la llamada y que se constituye en ella y a través de ella. Esta es una de las razones por las que en muchas congregaciones religiosas se acostumbraba, sobre todo antes del Concilio, a cambiar el nombre ya fuera en el momento de la profesión o de la toma de hábito. Se expresa que la llamada ha constituido radicalmente un nuevo ser, una nueva existencia, por más que esté arraigada en el bautismo, lo profundice, continúe y lleve a término. Pero también se entiende que sea precisamente en el bautismo cuando se reciba el nombre según el cual somos ya en Cristo criatura nueva (Gal 6,15; 2 Cor 5,17); pues en el bautismo somos regenerados, renacemos, nos hacemos verdaderamente hijos de Dios. En el bautismo muere el hombre viejo y nace una nueva realidad en Cristo. De ahí la fuerza metafísica de lo que sucede en el bautismo, parangonable a la creación o a la resurrección de los muertos: la concesión de un nuevo ser por la fuerza vivificadora y vivificante de la gracia. Por otro lado, el ser mismo de Jesús y de Juan el Bautista se expresan a través de sus respectivos nombres, puestos por Dios mediante su acción extraordinaria (cf Lc 1,31 y 13, respectivamente).

En segundo lugar, la experiencia primigenia del pueblo de Israel radica en que la llamada y la elección gratuita por parte de Yahvé, para establecer con él la alianza, es un factor determinante de su misma identidad y de la propia existencia en cuanto pueblo. No entro en la polémica sobre el puesto de la fe en la creación para el pueblo de Israel. No cabe duda que el pacto, la alianza es el factor preponderante que recubre la experiencia religiosa de Israel. Esta acción soberana de Dios, que al llamar al pueblo lo constituye como suyo y como pueblo⁷, y que lo acompaña a lo largo de su caminar histórico, es el aspecto más arraigado y más central de la relación de los israelitas con Dios; determina absolutamente su imagen de Dios. Así, entienden que al relacionarse con Dios se ponen en contacto con el Dios Yahvé que le ha llamado y elegido, con un Dios que, radical y constitutivamente, es un Dios que llama y elige. De tal suerte que la fidelidad a la elección y al pacto vertebró la lógica de la actuación de Dios en la historia a favor de su pueblo, ya sea liberándolo de la opresión del faraón en Egipto, ya sea conduciéndolo hacia la tierra prometida y entregándosela, ya sea castigando a Israel por su infidelidad, ya sea escogiendo caudillos, reyes y profetas que guíen al pueblo en nombre de Yahvé, ya sea prometiendo un Mesías futuro y definitivo, que renueve el pacto y la elección sobre bases más firmes y definitivas (cf Jer 31, 31-34; Ez 36,24 ss). La acción del Dios Yahvé en la historia y el despliegue de su mismo ser se vertebró, como veremos mas adelante, en forma de elecciones y de llamadas. Por lo tanto, no tiene nada de particular que la misma fe en la creación, en la que el pueblo de Israel profundiza desde la situación de exilio en Babilonia, que pone en crisis la convicción de ser el pueblo elegido, se vertebró desde la categoría de la fuerza soberana de la llamada de Dios, por sí misma generadora de vida, de existencia, de vinculación perenne con el mismo Yahvé.

⁷ LG 9 recoge lingüísticamente esta realidad a través de la diversidad de vocablos *plebs* y *populus* (pueblo): ðElegió como pueblo (*populum*) suyo el pueblo de Israel (*plebem israeliticam*), con quien estableció un pactoö.

b) Una antropología vocacional

Demos un paso más, fijándonos ahora en esa realidad particular de la creación que es la persona humana, el hombre. Me voy a fijar sesgadamente en los posibles elementos de rasgo vocacional que contiene la comprensión bíblica, en el AT y en el NT, de lo que es la persona humana. Ya anticipo que la Escritura maneja una antropología vocacional. Es decir, la Escritura entiende lo que la persona humana es, en su núcleo más radical, desde el destino de lo que está llamado a ser: reproducir la imagen del Hijo. Ese es el logro definitivo e insuperable del ser humano, su última razón de ser, el secreto de su existencia y de su felicidad tanto histórica como eterna.

1. Desde el AT, y para el asunto que ahora a nosotros nos interesa, destacan los siguientes rasgos con respecto a la comprensión del hombre. En primer lugar el relato sacerdotal de Génesis 1 introduce así la creación del hombre: *“Y dijo Dios: Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra...”* (Gn 1,26; cf. 28). Resalto este elemento, sin comentarlo de momento, porque será recogido y profundizado en el NT. Baste con señalar, como elemento propio de un camino vocacional, que los padres entendieron la vida cristiana como un paso de la imagen, que constitutivamente somos, al logro de la semejanza, que estamos llamados a alcanzar gracias al seguimiento y la imitación de Cristo. Los padres combinan un elemento más estático, la imagen, con otro carácter más dinámico, la semejanza.

Desde el punto de vista de la antropología filosófica diversas escuelas de pensamiento recogen de alguna manera esta estructura de la persona humana, que realiza su propio ser, de algún modo ya en germen en sí mismo, en el decurso de su existencia y su caminar. Curiosamente la persona humana se alcanza a sí misma en el despliegue de su propio ser.

En segundo lugar, a este hombre creado se le impone un mandamiento (Gn 2,16-17), una prohibición. ¿Qué sentido puede tener? Sigamos, de nuevo, a Ruiz de la Peña:

“De él [sc. de Dios] ha recibido la vida, y solo la conservará en la obediencia de su voluntad.”

*“De otro lado, imponiéndole este precepto, Dios le descubre al hombre su carácter de ser libre, ratifica su índole personal y responsable; Adán está frente a Dios como un *sujeto*, un dador de respuesta, no como un *objeto* de su voluntad.”*⁸

Este aspecto, el mandato, pone de relieve que la antropología bíblica es una antropología relacional y de diálogo. El hombre solamente se entiende en su relación con Dios, que para él y el logro de su propio ser resulta absolutamente constitutiva. La persona humana es relación abierta con Dios. Una relación que podemos concretar aún más. La antropología relacional de la Biblia se manifiesta como una antropología obediencial y vocacional.

En cuanto antropología obediencial⁹, la Escritura considera que, en la relación del hombre con Dios, el segundo no solamente tiene la primicia, en cuanto creador, sino

⁸ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 34; cursivas en el original.

⁹ Karl Rahner ha explotado a fondo este radical de la antropología cristiana hasta el punto de considerar a la persona humana como *“potencia obediencial”* y *“oyente de la palabra”*: capacidad de respuesta obediente y libre a la Palabra, a la llamada de Dios.

también en cuanto Señor al que obedecer y adorar, al que admitir y reconocer como Dueño y Señor, a quien escuchar y atender, en definitiva, como Dios que, por lo tanto, puede disponer y dispone soberanamente de sus criaturas. El reconocimiento del propio ser creatural y del ser creador de Dios revierte positivamente sobre la persona humana, abriéndola a una relación obediencial con Dios como lo más suyo propio.

El mandato expresa la posibilidad de que el hombre no siga ese camino. Así, pues, se indica claramente la responsabilidad de la persona, de sus decisiones, de su libertad según la cual irá trazando una identidad orientada conforme el plan de Dios y elaborada desde la relación con Él (que para el NT será una relación filial); o una identidad de desobediencia, que conduce al pecado y a la frustración del propio ser. La respuesta personal, la responsabilidad y la libertad adquieren un peso sustantivo y fundamental, pues en ellas y a través de su ejercicio se juega el logro o el fracaso de lo que el hombre es. Por lo tanto, la respuesta a Dios, positiva o negativa, es ineludible y constitutiva del fundamento metafísico de la libertad humana. Pero, además resulta la clave de bóveda de la consecución del propio ser, puesto que el hombre, según la Escritura, es radicalmente aquello que está llamado a alcanzar, a ser. Por lo tanto, la antropología obediencial se trastoca en antropología vocacional.

La respuesta obediencial positiva es, en el fondo y como hemos visto, una respuesta vocacional, pues consiste en asentir libremente a la llamada de Dios, al plan de Dios, a la finalidad de Dios con la creación del hombre; una creación que es llamada a la relación y la comunión con Él. La antropología obediencial es vocacional y el seguimiento de la vocación, por su parte, implica el logro personal más profundo; la realización más auténtica y verdadera del propio ser.

Estos elementos ahora indicados, de una manera sumaria y un tanto abstracta, encuentran un respaldo formidable en el NT. De modo más eminente en la figura y la historia de Jesús de Nazaret. Pues Jesús vive desde la relación filial estrecha, íntima, cercana y constructora de su identidad con su Padre Dios a quien denomina *Abbá*. Jesús responde con toda su vida a la voluntad del Padre (cf Jn 4, 34; Heb 10,5-10) de tal manera que en un resumen de vida se puede decir de él que fue obediente hasta la muerte en cruz (cf. Filp 2,8). Así, la relación de Jesús con Dios aparece como una relación obediencial y vocacional. Pues el acontecimiento Cristo Jesús en su conjunto se puede leer como el cumplimiento por parte del enviado del encargo del Padre y la respuesta a la misión recibida (cf. Jn 5,36; 12,28; 20,21). Y así, la vida cristiana en su conjunto se puede entender como obediencia a la fe (Rom 1,5; 16,26).

2. En el NT, como acabo de insinuar, se profundizan, continúan y radicalizan los aspectos centrales de la antropología del AT que acabo de presentar sucintamente. El punto medular con el que mejor se articula la antropología neotestamentaria consiste en la profundización del tema del hombre como imagen de Dios¹⁰.

El famoso y denso texto del himno de la carta a los colosenses (1,15-20) nos presenta, entre otros aspectos, a Cristo como la imagen arquetípica según la cual se realizó la creación:

¹⁰ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 45 y 61-68.

¿que es imagen del Dios invisible primogénito de toda criatura; por que en él fue creado el universo (en el cielo y sobre la tierra, lo visible y lo invisible: tronos, señoríos, principados, potestades), el universo ha sido creado por medio de él y para él (Col 1,15-16).

Este texto no sólo sitúa a Cristo como origen, prototipo y arquetipo originante, sino también apunta hacia la participación de toda la creación en Cristo. Cristo no es solamente la imagen arquetípica a situar en el origen de la creación, sino el punto omega (Ap 1,8; 21,6; 22,13) hacia el que la creación camina. De tal manera que el sentido de la historia y del cosmos en su cristificación, su incorporación a Cristo, la cabeza de todo el cuerpo, de todo el cosmos, el principio recapitulador y consumidor de la historia y el mundo (cf. 1 Cor 15,24; Ef 1,9).

Una serie de textos neotestamentarios de denso contenido doctrinal formulan de una manera más expresa que el ser propio de la persona humana es alcanzar a ser verdaderamente imagen de Cristo (Rom 5,12-19; 1 Cor 11,7; 15,49; 2 Cor 3,18; 4,4.6; Filp 3,21; Col 3,10). Los padres entendieron que la imagen de la que el Génesis nos hablaba es precisamente Cristo¹¹. En el fondo es la misma idea central que se puede expresar a través de una serie de imágenes, como ser hijos en el Hijo; o participar de la misma filiación de Jesús, el Hijo (Rom 8,15; Gal 4,5; Ef 1,5) o recibir el mismo Espíritu del Hijo (Rom 8,15; Gal 4,7). Quizá la formulación más condensada sea ésta de la carta a los romanos:

¿porque [Dios] a los que conoció de antemano, también los predestinó a ser copias de la imagen de su Hijo, para que éste fuera primogénito de muchos hermanos; a los que predestinó, a éstos también los llamó; y a los que llamó, a éstos también los justificó; y a los que justificó, a éstos también los glorificó (Rom 8,29-30).

En esta formulación Pablo nos indica diversos aspectos. El *primero* y más claro es que el destino de la persona humana, según el plan de Dios, es reproducir la imagen del Hijo: la cristificación. Luego el hombre es radicalmente camino hacia un destino, una finalidad¹². En el corazón de la esencia de la persona humana está grabada una finalidad escatológica. Reafirmando este elemento, *segundo*, se insiste en que Dios llama a cada uno hacia este destino. Es decir, que la meta que constituye nuestro ser no es solamente como el germen original de nuestra esencia, sino que Dios sigue activándola mediante la llamada. El término vocación, como se sabe, procede del latín *vocare* que significa llamar. Y la llamada, *tercero*, está acompañada de la oferta tremenda de la gracia de la justificación, del perdón y la reconciliación gratuita con Dios en Cristo mediante el Espíritu, tal y como acontece sacramentalmente en el bautismo. Por eso, *cuarto*, la finalidad a alcanzar, la meta a conseguir es, paradójicamente, la recepción del don de la glorificación.

Queda claro, que esta serie de rasgos elementales, rápidamente esbozados, de la antropología neotestamentaria, que la persona humana se entiende radicalmente desde la vocación: la llamada a la cristificación, a la configuración con Cristo como camino para copiar su imagen, para hacernos en la fuerza de la gracia mediante el don del Espíritu semejantes a Cristo para dar gloria a Dios Padre. Así la antropología cristiana es una

¹¹ IRENEO, *Adv. Haer.*, V, 16,2; *Dem.*, 22; TERTULIANO, *Res.*, 6 (citado en GS 22); *Prax.*, 12,4. Más referencias en L. F. LADARIA, *Antropología teológica*, 123-5.

¹² Cf. GS 34, 38, 39, 45; AG 3.

antropología vocacional y de destino; o, dicho más técnicamente, más marcadamente escatológica que protológica. Es decir, la persona humana se entiende mejor y más radicalmente no desde lo que es ahora, ni siquiera desde su origen, sino desde la llamada a lo que graciosamente está destinada a ser y será en su culminación escatológica.

Evidentemente, entonces el decurso de la vida humana, contando con la providencia y el amor divino, consiste básicamente en la disponibilidad y la apertura al plan de Dios para ponerse en camino de cristificación hasta que esta marcha se consume con la culminación escatológica de esta cristificación. La vida humana nos aparece ahora como una respuesta responsable, mediante la libertad ayudada y sostenida por la gracia, a la llamada de Dios¹³: como vocación. La vida, el ejemplo y la doctrina de Jesús de Nazaret constituyen la norma fundamental para esta andadura. Sin embargo, como veremos más adelante, caben itinerarios diversos, según el plan de Dios para cada uno dentro de su obra de salvación para el mundo.

2.2. Dios actúa llamando y eligiendo

Desde lo que llevamos recorrido no podrá extrañar que la *elección* sea una de las categorías fundamentales que recorre la historia de Israel y la historia de la salvación en su conjunto, junto con otras, como promesa y alianza. Pone de manifiesto cómo la llamada de Dios no se sitúa en el origen en la creación, sino que conforma su modo de actuar. El Dios bíblico es un Dios de elección, de llamada; Yahvé es un Dios que actúa y salva llamando, eligiendo.

Así, por poner solamente algunos de los ejemplos más destacados¹⁴, podemos considerar la llamada o vocación de Abrahám (Gn 12-25; Rom 4; Gál 3; Heb 11,8-19), la vocación de Moisés (Ex 2,23-4,18; 6,2-12; 7,1-8), de Josué (Jos 1,1-18), de Gedeón (Jue 6,11-24), de Isaías (Is 6), Jeremías (Jer 1), Ezequiel (1,1-3,15). También los reyes se pueden considerar como elegidos y llamados por Dios para esta misión de gobernar al pueblo, lo cual se expresa a través de la unción (1 Sam 10,1; 16,3; 1 Re 1,39; 2 Re 9,7).

Sobre todo el pueblo de Israel se considera así mismo, como ya dije, el pueblo graciosamente elegido y llamado a vivir en alianza con Yahvé (Ex 19,1.4-6; Deut 6, 4-9; 7,6; 14,2; Jos 24,24). Y dentro de Israel, Yahvé ha elegido la tribu de Leví, para que los sacerdotes pertenezcan a ella (2 Cor 29,11), la tribu de Judá y el monte Sión para habitar en él (Ps 68,17; 78,68; 132,13.17). El *õ*siervo de Yahvé^õ es el elegido: *õ*He aquí mi Siervo, a quien sostengo, mi elegido, en quien se complace mi alma^õ (Is 42,1). Como se puede comprobar en la acción divina que recoge la Escritura la llamada general y la particular no se excluyen; al contrario se complementan y se refuerzan. En la Iglesia nos encontramos con una realidad equivalente a ésta del pueblo elegido.

¹³ Los conocedores de la espiritualidad ignaciana encontrarán aquí una fuerte resonancia con la *õ*indiferencia^õ.

¹⁴ Puede verse una presentación más amplia en: *õ*Llamada^õ; *õ*Elección^õ, en: L. COENEN-E. BAYREUTHER- H. BIETENHARD, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1980. 1983, II, 62-73, III, 9-15; S. LEGASE, *õ*Vocation. I. Écriture sainte^õ, en: DSp XVI (1994) c. 1082-1092; L. GONZÁLEZ QUEVEDO, *õ*Vocación. I. Vocación en la Biblia^õ, en: A. APARICIO RODRÍGUEZ- J. Canals Casas (eds.), *Diccionario teológico de la Vida Consagrada*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1989, 1824-49; X. PIKAZA, *Llamados por su nombre. La vocación, estudio bíblico*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1998.

Estas historias vocacionales ponen de manifiesto que la elección y la llamada particular o singular, de un profeta o de un caudillo por ejemplo, no se concentran sobre sí mismas. La actuación generosa y universalista de Dios se vertebra como una articulación de la bendición para la alteridad¹⁵. Es decir, la llamada supone la elección gratuita de un individuo, una tribu, un pueblo o un resto, que queda así separado y singularizado. Pero su finalidad última estriba en ampliar esa bendición recibida hacia los demás, hacia los otros que no han sido depositarios de la gracia de la llamada, y no solamente porque la vocación incluya como uno de sus componentes esenciales una misión a favor de otros.

Esta dinámica se percibe claramente en el caso de Abraham. Él ha sido llamado a salir de su tierra, ha sido probado, se le ha prometido una descendencia numerosa y una tierra. Por lo tanto, no cabe duda de que la vocación de Abraham implica una bendición para él y sus descendientes. Sin embargo, el modo de actuar Yahvé combina elección particular y deseo salvífico universal. Este deseo no se realiza a través de una universalidad indiferenciada, tratando a todos por igual; ni tampoco metafísica, como lo sería si no estuviera dirigida a individuos concretos, sino a la esencia metafísica de la naturaleza humana en general, sino que se cumple a través de una universalidad de alteridad. En Abraham lo apreciamos llanamente puesto que en él serán benditas todas las naciones de la tierra (Gn 12,3; 18,18; 22,18), no solamente su propia descendencia. Por ello Pablo lo considera el Padre de todos los creyentes y el prototipo desde el cual se puede entender que la Iglesia esté constituida tanto por judíos como también por los gentiles. Así manifiesta Dios su libertad (que es una libertad de elección, de llamada, sin quedar circunscrito ni atado a nuestras deducciones especulativas, ni a los derroteros que nosotros prefijemos a la llamada: bendición y llamada de Israel con exclusión de los gentiles) y su gracia. Pues la gracia llega a todos, pero de diversa manera y por caminos diferentes.

De igual manera, la Virgen María es bendita entre las mujeres (Lc 1,42). Pero esta bendición está al servicio de una gran alegría, que lo será para todo el pueblo: el nacimiento del Mesías, del Señor (cf Lc 2,10-11).

Así se manifiesta cómo la libre respuesta vocacional no solamente se sitúa en el plano de la intersección entre la libertad humana y la divina, sino que configura la columna vertebral del plan salvador de Dios. Dios ha hecho depender la salvación de la libre respuesta vocacional de las personas. ¿Acaso puede dársele un peso y una importancia mayor a la cuestión vocacional? ¿Cabe insertar la respuesta vocacional generosa y liberal en un marco más grandioso?

Evidentemente, toda esta estrategia de actuación salvífica de Dios culmina en Jesús de Nazaret, el Mesías escatológico elegido por Dios.

¹⁵ Me inspiro en el excelente estudio de R-K- SOULEN, *The God of Israel and Christian Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1996.