

CAPÍTULO IX

EL CARACTER Y LA REVIVISCENCIA SACRAMENTAL

BIBLIOGRAFIA

BROMMER, F., *Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive* (Paderborn 1908); DANIELOU, J., *Sacramentos y culto según los Santos Padres* (Madrid 1962); D'ARGENLIEU, B., «La doctrine d'Albert le Grand sur le caractère sacramental», en *RThom* 11 (1928), 295-311 y 479-496; GALOT, J., *La nature du caractère sacramental* (Lovaina 1956); HAERING, N., «Character, Signum und Signaculum», en *Scholastik* 30 (1955), 481-512; 31 (1956), 41-69 y 182-212; HUERGA, A., «La teología aquiniana de los caracteres sacramentales en la perspectiva eclesiológica contemporánea», en *RET* XXXIII (1973), 213-243; PANCHERI, F. S., «Il carattere sacramentale in una nuova prospettiva (M. J. Scheeben)», en *StP* 3 (1957), 459-772; ROGUET, A.-M., «La théologie du caractère et l'incorporation à l'Église», en *MD* 32 (1952), 74-89; RUFFINI, E., «El carácter como visibilidad concreta del sacramento en relación con la Iglesia», en *Concilium* 31 (1968), 111-124; SAVOIA, L., «La funzione ecclesiale del carattere sacramentale», en *SD* 12 (1967), 106-112;

I. EL CARACTER, EFECTO PERMANENTE DEL SACRAMENTO

El efecto como *res et sacramentum*

Los sacramentos, como ya ha quedado expuesto en el capítulo anterior, causan la gracia que significan, y a la que teológicamente se la denomina *res sacramenti*. Tal y como ya hemos visto, la recepción de esta gracia como don de Dios va vinculada al comportamiento del sujeto que la recibe, de cuya disposición depende en último término que de hecho sea para quien la recibe una gracia que santifica. La disposición del sujeto puede afectar negativamente a la gracia sacramental de dos modos, o impidiendo la recepción de la misma en el momento en que se le ha administrado el sacramento, o perdiéndola después de haberla recibido por seguir un comportamiento moral incompatible con la santidad del don de Dios, es decir, por haber cometido un pecado mortal.

En el primer caso se está ante una recepción ficticia del sacramento; en términos clásicos, ante un *sacramentum fictum*, es decir, ante la administración de un sacramento que, por haber opuesto un óbice quien lo recibe, no causa la gracia. Téngase en cuenta que el concilio de Trento, a la hora de describir la causalidad sacramental,

tan sólo reconoció como impedimento para dicha recepción que el sujeto opusiese a la gracia el obstáculo de un óbice¹. En dicha situación, el sacramento, aun manteniendo su virtualidad *ex opere operato*, no concede la gracia. Sirva de ejemplo posible, para describir esta situación, el caso de un adulto que recibiese el bautismo reteniendo una disposición de afecto a situaciones pecaminosas muy concretas, en virtud de la cual no estuviese dispuesto a renunciar al pecado. En este supuesto, el sujeto receptor del sacramento quedaría incapacitado por falta de disposición personal para recibir la gracia santificante, que el sacramento está ordenado a causar. En el segundo caso, en el de la pérdida de la gracia, el sacramento se habría recibido en su plenitud, pero, pasado un tiempo y como resultado del comportamiento moral del sujeto, el efecto sacramental ya no perduraría.

¿Qué decir de estos dos casos? ¿Se administró el sacramento en el primero? ¿Pervive el sacramento en el segundo? A ambas preguntas hay que responder afirmativamente, y para comprender el porqué de esta afirmación se ha de tener en cuenta que el sacramento, además de la gracia, que se puede o no recibir y perder, causa siempre un efecto permanente que, aunque como norma general debe darse unido a la gracia de Dios, se puede dar o subsistir sin ella, como en el caso de la recepción ficticia del sacramento o tras haber perdido la gracia santificante causada por el sacramento. A este efecto permanente, y que dura mientras se dan las circunstancias para las que está ordenado el sacramento, se le denomina *res et sacramentum* y se da, de una u otra manera, en todos los sacramentos. Según el análisis de los escolásticos, que continúa teniendo vigencia hoy, al efecto permanente de los sacramentos se le denomina *res et sacramentum* por participar de las dos notas de la sacramentalidad. Es *res* en relación con el signo exterior de quien es efecto, y es *sacramentum* con respecto a la gracia, porque desde la razón de su permanencia la significa y la causa. En la Eucaristía, la *res et sacramentum* es la presencia real en las especies sacramentales, que permanece mientras éstas duran materialmente; en el matrimonio es el lazo conyugal, que no se puede romper mientras viven los dos cónyuges; en la unción de los enfermos es la consagración ante la Iglesia de una persona que desde su situación doliente se purifica; de ahí el perdón de los pecados para la visión beatífica, y subsiste mientras dura la misma situación; en la penitencia es la reconciliación con Dios y con la Iglesia, y se permanece en esta unión divina y eclesial mientras no la destruye un nuevo pecado; por último están el bautismo, la confirmación y el orden, cuyo efecto permanente recibe el nombre de carácter sacramental. El carácter es, pues, la *res et sacramentum* de estos tres sacramentos.

¹ DS 1606: «Non ponentibus obicem».

El hecho de denominar al carácter como *res et sacramentum* responde a la concepción del mismo como una realidad sobrenatural que, causada por los sacramentos, es intermedia entre el signo sensible y el efecto último del sacramento, que es la gracia; de tal forma que participa a la vez de la noción del *sacramentum tantum* y de la *res sacramenti*, es decir del signo sacramental y del efecto gracia. Un ejemplo podrá esclarecer esta descripción. El sacerdote es ordenado en un momento determinado, y en aquella circunstancia concreta recibe con la gracia sacramental el carácter sacerdotal. Ahora bien, cuantas veces actúa como sacerdote a lo largo de la vida, el carácter que le acompaña, y que según la definición de Santo Tomás le capacita para realizar las acciones jerárquicas², se convierte en título exigitivo de la gracia sacramental para poder desempeñar con corrección eclesial y con rendimiento espiritual propio aquella acción ministerial. Desde aquí se puede decir que el sacerdote se está ordenando en cada momento que ejerce el ministerio sacerdotal, porque en cada momento, en virtud del carácter que lleva impreso, está recibiendo la gracia que le santifica y que le permite obrar con corrección cristiana el ministerio en nombre de Jesucristo. De ahí que el carácter sea a la vez *sacramentum* y *res sacramenti*, *sacramentum* que exige y *res* resultante de la exigencia.

A esta exposición, en la que el carácter aparece como un título exigitivo de la gracia, hemos de añadirle dos aclaraciones. En la primera hay que precisar que, cuando se habla del carácter como título exigitivo de la gracia, la exigencia no se predica de un elemento humano, que jamás puede exigir la gracia ni los dones sobrenaturales, sino de una realidad en sí misma sobrenatural y que está ordenada a la gracia. No se trata, pues, ni de lejos, de un planteamiento que de algún modo tenga ribetes pelagianos. La segunda aclaración se ordena a responder a la objeción que podría oponérsele a la formulación del carácter como exigencia de la gracia al preguntar, en el caso de un pecador, cómo puede el carácter exigir la gracia, que ha perdido. ¿Es que acaso queda en el pecador, aunque sea de modo aletargado, un resto de gracia adherida al carácter? No es éste el planteamiento correcto, ya que el pecado mortal se hace incompatible con la caridad de Dios, y no queda ni puede quedar en el alma del pecador un resto de la gracia de Dios. La respuesta, que no es difícil, se ha de buscar por otro camino. La conversión es en sí misma un don de Dios, una gracia concedida por Dios, y esta gracia divina es la que invoca el carácter. En forma gráfica ha de decirse

² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sent.*, d. IV, q. 1, a. 1 responsio: «Hoc signum nihil aliud est quam quaedam potentia qua potest in actiones hierarchicas, quae sunt ministrationes et receptiones sacramentorum, et aliorum quae ad fideles pertinent».

que el carácter pervive en el alma del pecador, aunque se halla en una situación violenta al no tener el complemento de la gracia al que se ordena.

Planteamiento a partir del magisterio de la Iglesia

Si se quiere reconstruir la toma de postura del magisterio de la Iglesia ante la naturaleza del carácter sacramental, el itinerario ha de quedar plasmado en estas referencias históricas. El papa Inocencio III, en su carta *Maiores Ecclesiae causas*, redactada en el 1201, habla ya del carácter sacramental como de algo comúnmente admitido; y en un contexto en el que propone como doctrina contraria al sentir cristiano la que impele a someterse a la ley de la Iglesia [«servandam Christianitatem», dice literalmente el texto] a quien voluntariamente no está dispuesto a ello, enseña que quien se acerca de modo ficticio al sacramento del bautismo recibe el carácter³. La normal postura del Papa en esta carta permite concluir que ya en el comienzo del siglo XIII era opinión admitida de forma común entre los teólogos que el bautismo imprime carácter, al margen de la gracia. A partir de este testimonio, se puede concluir que el magisterio medieval de la Iglesia propuso la enseñanza de la recepción sacramental del carácter al margen de la gracia. Ahora bien, por tratarse de un documento de tipo canónico y por lo tanto práctico, no aparece en él, ni hay que buscarla, una descripción de la naturaleza del carácter.

La primera disposición de la Iglesia sobre el carácter sacramental dictada en una sesión conciliar corresponde a la del Concilio de Florencia⁴. En esta ocasión, y dentro del *Decreto para los armenios*, se enseña del carácter que es un cierto signo espiritual distinto de los otros signos, que se imprime en el alma de forma indeleble y en virtud de lo cual los tres sacramentos que lo imprimen no se pueden reiterar. Esto es, ni más ni menos, todo lo que enseña la Iglesia en Florencia. Se advierte, a simple vista, que en esta proposición del magisterio de la Iglesia hay dos aspectos bien diferenciados. Se describen muy bien, hasta con precisión, los efectos del carácter, al decir que es un signo espiritual e indeleble, y que en virtud de su permanencia en el alma los sacramentos que lo imprimen no son reiterables, pero deja en una vaga imprecisión la que debería ser su definición, pues no pasa de referirlo con un indeterminado *signum quoddam*, «cierto signo», de donde se puede colegir que entre los

³ DS 781.

⁴ DS 1313.

teólogos anteriores y concomitantes con el Concilio de Florencia estaba más hecha la doctrina práctica sobre el carácter, que no la teórica sobre su naturaleza. La Iglesia vivía sacramentalmente el carácter pero no le resultaba muy fácil definirlo.

La situación de Trento no sólo pone de manifiesto esta sospecha, sino que obliga a reafirmarla, y esto no sólo porque en su decreto contra la negación de los protestantes repite el indeterminado «*signum quoddam*», sino porque entre los Padres conciliares se suscitó la discusión sobre su fundamento divino; y mientras algunos, como los Generales de los Franciscanos Conventuales y de los Carmelitas, defendían que la existencia del carácter se apoyaba en la misma Sagrada Escritura, no faltaron quienes propusieron que no era una cuestión de fe, y la redujeron a mera sentencia teológica, bien probada, pero que no pasaba de ser tan sólo probable⁵. A pesar de esta discusión, y colocándose por encima de las disputas de escuela, como era el método adoptado para tales casos, el Concilio de Trento propuso, en términos muy afines a los de Florencia, que la doctrina sobre el carácter sacramental es de fe, pero se quedó describiendo sus efectos, sin llegar a proponer su definición. Así consta en el canon 8 de los sacramentos en general⁶. En este caso, el Concilio enseña que el bautismo, la confirmación y el orden imprimen carácter y que éste es un cierto signo espiritual, en virtud del cual los sacramentos que lo causan no pueden reiterarse.

En cuanto a la afirmación de que determinados sacramentos imprimen carácter, Trento la propuso en el caso ya estudiado y en otros dos lugares referidos al sacramento del orden. Al afirmarlo en el capítulo cuarto del sacramento del orden condena la opinión de los Reformadores que sostenía que el ordenado podía volver al estado laical, y repite lo ya dicho en el canon 8 de los sacramentos en general⁷. En el canon 4 del sacramento del orden el Concilio, al enseñar que este sacramento imprime carácter, condena a quienes niegan que en la ordenación sacerdotal se concede el Espíritu Santo⁸.

De lo visto hasta aquí se ha de sacar como conclusión que el magisterio de la Iglesia enseña la existencia del carácter, que lo vincula a los tres sacramentos del bautismo, la confirmación y el orden, que lo describe como un cierto signo que tiene una permanencia indeleble y que, por ello, los sacramentos que lo imprimen son irrepetibles. Ahora bien, tanto el Concilio de Florencia como el de Tren-

⁵ JEDIN, H., *Historia del Concilio de Trento*, 2 (Pamplona 1972), p.424. Ante el dubitativo proceder de los teólogos, escribe Jedin: «Los votos de los teólogos reflejan claramente en este punto lo inmaduro de la tesis teológica».

⁶ DS 1609.

⁷ DS 1767.

⁸ DS 1774.

to no han pasado de describirlo con el indefinido *signum quoddam*, con lo que ha dejado abierta la posibilidad para la discusión teológica, ya que cada teólogo queda libre para precisar en qué consiste el carácter.

El teólogo, a la vista de esta conclusión, y tomando por base al magisterio de la Iglesia, cuyo contenido desea comprender y en la medida de lo posible explicar, ha de iniciar un recorrido reflexivo a lo largo de la historia con el deseo de hallar los datos suficientes que le permitan, si no definir, sí por lo menos describir de modo convincente qué es el carácter sacramental.

Nociones bíblicas

No cabe duda de que resultaría un planteamiento anacrónico el que buscarse en el Nuevo Testamento una doctrina elaborada sobre el carácter, como también lo sería el que aspirase a encontrar literalmente en sus páginas el carácter como término técnico. Ni una cosa ni otra se han de buscar en el texto sagrado, porque ni están ni tienen por qué estar. En el Nuevo Testamento, hemos de repetirlo de nuevo, hay que buscar aquellos indicios objetivos a través de los cuales la Iglesia, en la medida que los ha conocido vivencialmente y bajo la acción del Espíritu Santo, ha llegado a la certeza de que una verdad, en este caso concreto el carácter sacramental, forma parte del depósito revelado. Con este criterio hemos de disponernos a la lectura de los Libros Sagrados.

El primer dato que se nos ofrece con aptitud para iniciar un rastreo bíblico sobre el carácter es el de pertenencia al pueblo de Dios, en el sentido de consagración. Dado que al carácter le acompaña la noción de ser un signo que desde la permanencia de su efecto impide la reiteración del mismo, se puede establecer una relación de semejanza entre el sentido de pertenencia inherente al carácter y la pertenencia a Dios del pueblo de Israel como efecto del pacto, en virtud del cual Dios es su Dios e Israel su pueblo⁹. En el pacto de la Alianza hay que subrayar la nota de ser absoluta, para siempre, y, por ello, irreplicable, y esto por la fidelidad de Yahveh. Así lo vieron los profetas, por ejemplo Oseas cuando dice que Yahveh desposará a su pueblo para siempre con un pacto perpetuo de fidelidad y de paz¹⁰. Así lo han repetido los teólogos, cuando han encontrado un remoto fundamento del carácter en la alianza y permanencia del pueblo de Dios. Esta idea veterotestamentaria se ha visto confirmada y desa-

⁹ Gén 17,19.

¹⁰ Os 20,21

rollada en el Nuevo Testamento. La promesa salvífica a realizar en Jesucristo, como momento en el que halla su realización absoluta el pacto de Dios con los hombres, se cumplió, al decir de Pablo, cuando llegó la plenitud de los tiempos ¹¹, pues con la llegada del Redentor se inició el tiempo de la gracia por lo infusión del Espíritu de Cristo. Infusión que viene descrita por el mismo Pablo en la segunda carta a los Corintios en estos términos: «Es Dios quien a nosotros y a vosotros nos confirma en Cristo, nos ha ungido, nos ha sellado y ha depositado las arras del Espíritu en nuestros corazones» ¹². En un contexto eminentemente trinitario, Dios confiere su unción a través de Jesucristo, marca a los suyos con su sello, y les entrega en el corazón las arras del Espíritu.

Este elocuente texto de San Pablo ha pasado a ser clásico para cuantos en la Edad Media, e incluso después, han tratado de fundamentar bíblicamente el carácter sacramental. Así, por ejemplo, Santo Tomás de Aquino se apoyó en él para probar la existencia del carácter sacramental ¹³, y el Catecismo de San Pío V hizo lo mismo en idéntica circunstancia ¹⁴. Resulta tentador, dada la hermosa y significativa redacción del texto, buscar en él una referencia directa al carácter; sin embargo, visto con objetividad, este planteamiento ha de ser juzgado incorrecto ¹⁵. En este texto no hay una directa fundamentación del carácter sacramental, aunque los exegetas reconocen de manera unánime el contenido sacramental del mismo ¹⁶. Y desde esta orientación sacramental resulta fácil comprender que el sello al que hace referencia San Pablo, en su denominación griega de *sphragis*, haya sido considerado desde muy pronto como la imagen del carácter, y que con el correr del tiempo se haya llegado a identificarlo con él, en la medida en que se han unido *sphragis* y Espíritu Santo. En confirmación de la idea de un sello conferido por el Espíritu Santo se ha recurrido a estos otros textos de la Carta de San Pablo a los Efesios: «En El también vosotros, que escuchasteis la palabra de la verdad, el Evangelio de nuestra salud, en el que habéis creído, fuisteis sellados con el sello del Espíritu Santo» ¹⁷; y más adelante aconseja: «Guardaos de entristecer al Espíritu Santo de Dios, en el cual habéis sido sellados para el día de la redención» ¹⁸.

¹¹ Gál 4,4.

¹² 2 Cor 1,21-22.

¹³ *Suma Teológica*, III, q. 63, a. 1, sed contra.

¹⁴ *Catecismo de Trento*, Parte II, cap. I, n.30.

¹⁵ ROGUET, A. M., «La théologie du caractère et l'incorporation à l'Église», en MD 32 (1952), 74-89; la referencia en p.75.

¹⁶ KUSS, O., «Las cartas a los Romanos, Corintios y Gálatas», en *Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento* (Barcelona 1976), p.315.

¹⁷ Ef 1,13.

¹⁸ Ef 4,30.

En estos tres textos se repite la referencia al sello del Espíritu impreso en los justos, y en ellos quisieron ver los teólogos medievales la razón suficiente para fundamentar bíblicamente el carácter sacramental, en la medida en que entendían el carácter como un sello indeleble impreso por Dios en el alma. Si se atiende objetivamente al contenido de estos tres textos, no se puede sostener que hablen directamente del carácter sacramental tal y como hoy lo entendemos. En cambio, se ha de reconocer que, por referirse todos ellos a un sello impreso por el Espíritu Santo, pueden ser considerados como un primer atisbo en el dato revelado, a partir del cual la enseñanza de los Padres, en primer lugar, y más tarde la reflexión teológica, han desarrollado la doctrina sobre el carácter sacramental, que acabó siendo propuesta por el magisterio de la Iglesia de modo definitivo.

Aunque no sea más que a título de información, es interesante constatar cómo el *Catecismo de la Iglesia Católica* ha asumido esta doctrina neotestamentaria del sello para exponer el contenido del carácter sacramental. En una de las varias ocasiones en que se ha referido a esta materia se ha expresado así: «El *sello* es un símbolo cercano al de la unción. En efecto, es Cristo a quien “Dios ha marcado con su sello” (Jn 6,27) y el Padre nos marca también en él con su sello (2 Cor 1,22; Ef 1,13; 4,30) Como la imagen del sello [“*sphragis*”] indica el carácter indeleble de la Unción del Espíritu Santo en los sacramentos del Bautismo, de la Confirmación y del Orden, esta imagen se ha utilizado en ciertas tradiciones teológicas para expresar el “carácter” imborrable impreso por estos tres sacramentos, los cuales no pueden ser reiterados»¹⁹. Adviértase cómo el *Catecismo* no pretende probar el paso del sello, «*sphragis*», al carácter, sino constatar el camino que han seguido determinadas tradiciones teológicas para llegar desde el sello hasta el carácter.

Y en este atisbo neotestamentario se descubre ya un elemento objetivo que, desde su fundamental importancia, pasará a formar parte de la futura definición sistemática del carácter: se trata del título de pertenencia que se expresa con el sello. Porque *sphragis*, en cuanto es un sello recibido, indica que lo sellado es propiedad de aquel que le ha impreso el sello. Por dos caminos se puede llegar a esta conclusión, desde la cultura profana y desde la doctrina bíblica. En el mundo pagano, el sello en la frente del esclavo proclamaba su pertenencia a aquel que era su amo. No sólo en el mundo pagano, sino también en el hebreo, la esclavitud tenía su sello propio. Así aparece en la prescripción del Exodo cuando el amo ha de taladrar la oreja del esclavo que, por no dejar a su mujer y a sus hijos, renuncia

¹⁹ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.698, cf. n.1274.

a la libertad²⁰. Este uso de significar la posesión sellando a lo poseído no ha desaparecido del actual mundo agropecuario occidental, como se demuestra de modo elocuente en las ganaderías, que se distinguen unas de otras por el sello que imprime cada ganadero sobre las reses propias.

La idea de propiedad representada por el sello se repite a lo largo de los distintos libros de la Biblia. Así, ya en el Génesis aparece el sello como signo de la protección de Dios sobre Caín²¹. En el Exodo, la señal con sangre impresa sobre la puerta y las dos jambas de las casas de los judíos testifica la presencia de creyentes y es signo protector ante el paso del ángel del exterminio²². En la visión de Ezequías, a quienes se les imprima una tau en la frente, en señal de gemir y llorar por las maldades del pueblo, serán respetados en el momento de ser aniquilada la ciudad²³. Y por último, en el Apocalipsis se describe signada en la frente con el sello de Dios la muchedumbre que no recibirá daño por parte de los ángeles²⁴. En la Sagrada Escritura se repite como una constante la referencia al sello de Dios impreso en quienes Dios ha tomado bajo su protección. Si formulamos en categoría sistemática esta imagen bíblica, habremos de decir que quien está marcado con el sello de Dios pertenece a Dios. Un sello divino que denota propiedad es la conclusión a la que conducen todas estas referencias bíblicas.

Otra de las notas veterotestamentarias en las que los teólogos han visto un anticipo del carácter sacramental ha sido la naturaleza sacerdotal del pueblo de Dios²⁵. En el libro del Exodo, el Pueblo de Dios, en virtud del pacto guardado con fidelidad, es constituido por Dios en su pueblo y dotado de un dignidad sacerdotal²⁶. Junto a este sacerdocio general predicado de todo Israel, hubo un sacerdocio particular, el de la tribu, de Leví, tribu que quedó dedicada sacerdotalmente al Señor en representación de todos los primogénitos que le pertenecían²⁷. Y, dentro de esta tribu, Aaron y sus hijos quedaron dotados de especial poder y representatividad sacerdotal²⁸. La imagen en la que se recoge todo la función sacerdotal de Israel era la del sumo sacerdote, quien, visto desde una perspectiva cristiana, era figura de Jesucristo.

²⁰ Ex 21,6.

²¹ Gn 4,15.

²² Ex 12,22-23.

²³ Ez 9,4.

²⁴ Ap 7,3.

²⁵ CONGAR, Y., *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1961), p.152-165.

²⁶ Ex 19,5-6.

²⁷ Núm 3,12.

²⁸ Ex 29,5-7.

Al igual que el pueblo de Israel gozó en su naturaleza y en su estructura de una prerrogativa sacerdotal, el pueblo cristiano está también adornado de la dignidad sacerdotal a partir del sacerdocio de Cristo. Cristo es el sacerdote perfecto²⁹, que ha quedado constituido pontífice a partir de la misión recibida del Padre y concretada en la Encarnación. Dotado del sacerdocio, penetró en el santuario una vez para siempre consiguiendo una redención eterna³⁰. El pueblo cristiano, en unión con Cristo sacerdote, goza de prerrogativa sacerdotal y, por ende, cultural, que, al decir de los teólogos, entre ellos de un modo eminente Santo Tomás de Aquino, se concreta en el carácter sacramental.

Aportaciones patristicas y en especial de San Agustín

La evolución del término y del concepto «carácter sacramental» dentro de la época patristica es muy amplia y, por ello, nada fácil de recopilar. Con el fin de aportar la mayor claridad posible en su estudio, dividimos la consideración sobre los Santos Padres en tres períodos distintos, que se estructuran del modo siguiente: el primer período abarca los siglos II y III; el segundo ocupa el siglo IV; y el tercero lo llena exclusivamente San Agustín. Tratemos de analizarlos por separado³¹.

a) *Período primero: siglos II y III*

Resulta lógico que los autores de este primer momento se refieran al carácter de forma un tanto rudimentaria, y que los Padres de aquel tiempo no tengan conciencia de que existe un signo permanente distinto a la gracia otorgada por el sacramento. Es cierto que dentro de un contexto sacramental se refieren a un sello, asumiendo el término paulino de *sphragis*, pero es imposible otorgarle un sentido equivalente al de carácter. Así, *El Pastor* de Hermas, al hablar de la resurrección que concede el bautismo a quienes están muertos, menciona el sello, que identifica con el agua. A partir de aquí se ha de concluir que identifica el sello con el mismo bautismo³².

²⁹ Heb 2,12; 10,21.

³⁰ Heb 9,12.

³¹ Sobre la aportación de los Padres a la doctrina del carácter pueden verse HÄRING, N., «Character, Signum und Signaculum», en *Scholastik* 30 (1955), 481-512; 31 (1956), 41-69 y 182-212, y DANÉLOU, J., *Sacramentos y culto según los Santos Padres* (Madrid 1962), p.85-105.

³² EL PASTOR DE HERMAS, Comparación novena, 16, 3, *Padres Apostólicos*, p.1071

Tertuliano se mueve en una línea similar a la del Pastor de Hermas y continúa llamando *signaculum* u *obsignationem* al bautismo. Por ejemplo, en el *De spectaculis* llama al conjunto del rito bautismal nuestro signo³³, y lo mismo ocurre en el *De Paenitentia* cuando, refiriéndose al bautismo, lo llama signo de la fe³⁴. Una expresión similar emplea de forma repetida en otro lugar *De spectaculis*³⁵.

San Cipriano usa la expresión *signaculum dominicum*, sello del Señor, referida a un sacramento, aunque ya no es el bautismo, como en el caso de Tertuliano, sino la confirmación, aunque no consta con claridad si es el mismo sacramento o su efecto. Esta duda no se puede resolver desde dentro del texto³⁶.

Poco es lo que este primer grupo de Santos Padres ofrece. Lo único que de sus citas se desprende es que conocen el término paulino de *sphragis* y que lo utilizan identificándolo con uno u otro sacramento. A partir de sus textos nada se puede deducir referente al carácter sacramental.

b) *Período segundo: siglo IV*

El siglo IV supone un serio adelanto sobre el III en lo que respecta a la terminología que acabará siendo la del carácter. Si en los dos siglos anteriores el léxico referente al bautismo solía reproducir el término paulino *sphragis*, en el siglo cuarto aparece otro término que califica al sello, y con esta calificación se amplía el lenguaje sacramental, y se comienza a hablar del sello como espiritual e indeleble.

Así lo hace, por ejemplo, San Cirilo de Jerusalén en dos lugares de sus *Catechesis*. En uno cuando describe los efectos del bautismo entonces dice que es un sello santo e indisoluble³⁷. Y en otro lugar

(BAC 65): «Así, pues, también éstos, que habían ya muerto, recibieron el sello del Hijo de Dios, y así entraron en el reino de Dios. Porque antes —me dijo— de llevar el hombre el sello del Hijo de Dios, está muerto; mas una vez que recibe el sello, depone la mortalidad y recobra la vida».

³³ TERTULIANO, *De Spectaculis*, IV, 1 (CCSL I, p.231).

³⁴ ID., *De Paenitentia*, VI, 16 (CCSL I, p.331).

³⁵ ID., *De spectaculis*, XX, 4: «Hoc erit pompa diaboli adversus quam in signaculo fidei egeramus» (CCSL I, p.248).

³⁶ SAN CIPRIANO, *Epistola* 73, IX, 2 (BAC 241, p.679): «Per nostram orationem ac manus impositionem spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur».

³⁷ SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Procatechesis*, XVI: «Magna res et sane, quod verbis proponitur baptisma: captivis pretium, peccatorum remissio, mors peccati, animae regeneratio, luminosum indumentum, signaculum sanctum indissolubile», en PG 33, col. 359.

de su *Catechesis* afirma que Dios otorga su sello saludable y admirable a las conciencias probadas ³⁸.

Por su parte, San Ambrosio dice en varias ocasiones que el cristiano ha sido signado con el sello del Espíritu Santo. Así, al comentar a San Pablo en Ef 1,13 y en 2 Cor 1,22-23, concluye afirmando que Dios ha sellado al cristiano por medio del Espíritu Santo ³⁹. Y algo después, tras repetir la misma expresión, se refiere al sello espiritual con el que es sellado el corazón del creyente ⁴⁰.

Del uso que los Santos Padres del siglo IV hacen del sello espiritual, se ha de concluir que ya no lo entienden identificado con el bautismo, como habían hecho los de los siglos anteriores, sino que lo consideran como el efecto de un don concedido por Dios. A este sello, al que se le continúa denominando espiritual, se le reconoce la cualidad de ser indeleble, que dura por los siglos, y por lo tanto es una realidad sobrenatural que no se pierde. Y lo que es más digno de atención, se afirma que la recepción del sello identifica con Cristo muerto y resucitado.

Si se compara lo expuesto por los Padres del siglo IV con lo enseñado por los del siglo II y III se advierte en aquéllos un notable desarrollo doctrinal sobre éstos, y aunque todavía no han elaborado una doctrina acabada del carácter, si aportan ya elementos a partir de los cuales será posible construirla. Los datos aportados por la patristica permite andar sobre terreno firme el camino que, iniciado en San Pablo, llegará a las formulaciones del magisterio de la Iglesia.

c) *Período tercero: San Agustín*

San Agustín fue quien desarrolló la doctrina sobre el carácter sacramental al llevar a término la formulación de sus notas fundamentales. El motivo eclesial que le indujo a reflexionar sobre el carácter sacramental fue el comportamiento bautismal seguido por los donatistas. Como es de todos bien sabido, los donatistas identificaban la santidad de la Iglesia con la de cada uno de sus miembros, y partiendo de que nadie da lo que no tiene, negaban que quien no era

³⁸ SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Catechesis*, I, 3: «Non dat sancta canibus: sed ubi probam conscientiam videt, illic salutare et admirabile sigillum confert», en *PG* 33, col. 374.

³⁹ SAN AMBROSIO, *De Spiritu Sancto*, I, 6: «Sancto igitur Spiritu signati sumus, non natura, sed a Deo», en *PL* 16, 723.

⁴⁰ SAN AMBROSIO, o. c., I, VI: «Signati ergo Spiritu a Deo sumus. Sicut enim in Christo morimur, ut renascamur; ita etiam Spiritu signamur... quod est utique spiritale signaculum. Nam etsi specie signemur in corpore, veritate tamen in corde signamur, ut Spiritus Sanctus exprimat in nobis imaginis coelestis effigiem», en *PL* 16, col. 723.

moralmente Santo pudiese administrar válidamente el bautismo. Según el planteamiento donatista, el efecto del bautismo dependía de la disposición moral del ministro que lo administraba. Contra esta actitud reaccionó San Agustín proponiendo como idea básica que el bautismo es sólo y exclusivamente de Jesucristo; por ello, al margen de la disposición del ministro, confiere siempre la gracia.

Para comprender no sólo la doctrina, que queda clara, sino el método y los términos con que la expone, hay que tener presente que San Agustín recurre al término carácter en un sentido analógico. Así, al referirse a un militar supone en él dos posibilidades, que tenga la marca del emperador estando en unión con él, o que la mantenga, pero esté separado de él. En este segundo supuesto, San Agustín añade que la marca imperial, no sólo no le sirve de nada para combatir, sino que es castigado a causa de ella por haber sido un desertor⁴¹. Lo mismo le ocurre a quien siendo cristiano se adhiere a la herejía. Con formulación cargada de unción y de rigor mental, describe San Agustín que Donato es un desertor que conserva el carácter de su emperador; por ello, Nuestro Señor Jesucristo le busca, aunque es un desertor, borra el error de su crimen y no extermina su carácter⁴². Una de las formulaciones más claras sobre el carácter propuestas por San Agustín es la que aparece en su respuesta contra la carta de Parmeniano. En esta ocasión, hablando de los sacramentos del bautismo y del orden, expresa el sentido consecratorio de los dos y que no pueden reiterarse, y por ello no hay que rebautizar ni reordenar a quienes vuelven de la herejía a la Iglesia⁴³. San Agustín, al establecer una distinción en el efecto de los sacramentos entre la gracia y el carácter, afirma que el sacramento puede conferirse sin que cause la gracia, pero no sin que imprima el carácter. Y en virtud de este carácter, que entiende como una consagración, quien ha sido consagrado una vez por medio de un sacramento, que es siempre de Jesucristo, no puede volver a ser consagrado; de ahí que el bautismo y el orden no pueden reiterarse.

⁴¹ SAN AGUSTÍN, *In Ioannis evangelium*, IV, 15: «Putat te esse militem, si characterem imperatoris tui intus habeas, securus militas: si extra habeas, non solum tibi ad militiam non prodest character ille, sed etiam pro desertore punieris», en *Obras completas de San Agustín*, t.XIII (BAC 139), p.204-205.

⁴² SAN AGUSTÍN, *Sermo ad Caesariensis Ecclesiae plebem*, 2: «Si Donatus quando schisma fecit, in nomine Donati baptizaret, desertoris characterem infingeret... nunc vero ipse desertor, characterem fixit imperatoris sui. Deus et Dominus noster Jesus Christus quaerit desertorem, delet erroris criminem, sed non exterminat suum characterem», en *PL* 43, 691-692.

⁴³ SAN AGUSTÍN, *Contra Epistulam Parmeniani*, II, 28: «Utrumque enim sacramentum est et quadam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, illud cum ordinatur, ideoque in catholica utrumque non licet iterari», en *Obras completas de San Agustín*, t.XXXII, p.289 (BAC 1, 98).

Al formular su doctrina sacramental, San Agustín distingue en el efecto del sacramento la gracia y el efecto permanente, y asegura que por falta de disposición en quien lo recibe puede darse el sacramento sin que confiera la gracia; pero no ocurre lo mismo con el efecto permanente de pertenecer a Cristo por la consagración, que se confiere siempre. La aportación de San Agustín a la doctrina, del carácter radica en haber distinguido un doble efecto en la recepción del bautismo: la gracia y el estar bautizado, es decir, el haber sido consagrado a Dios e incorporado a la Iglesia. Y este efecto de estar bautizado es de tal forma inherente a la recepción del sacramento, que no puede reiterarse cuando llega a la Iglesia quien ha recibido el bautismo de Cristo fuera de ella. Con esta doctrina San Agustín propuso los principios básicos sobre los que se iba a edificar la doctrina teológica sobre el carácter sacramental. Como quiera que en su planteamiento el carácter es considerado siempre en relación con la validez del sacramento administrado fuera de la Iglesia, en virtud del efecto permanente que otorga, se ha de concluir en buena lógica que su planteamiento es eminentemente eclesiológico, ya que por el bautismo recibido se pertenece siempre a la Iglesia de Jesucristo.

Es cierto que el Santo no formuló su doctrina con el rigor sistemático de quien escribe un tratado. San Agustín hizo frente a una cuestión eclesial y salió en defensa de la objetividad del sacramento, consiguiendo la formulación válida y firme que sustenta la objetividad de su efecto permanente. Por ello hay que considerar un poco fuera de lugar la discusión surgida entre algunos estudiosos de San Agustín a la hora de precisar con qué términos formuló su doctrina sobre el efecto permanente causado por el sacramento, si con el término sacramento o con el de carácter⁴⁴. Pienso que en esta ocasión, como en tantas otras, la discusión discurre más por planteamientos ficticios que por argumentos reales. Porque a la hora de la verdad, lo que importa es precisar si San Agustín enseñó que determinados sacramentos causan un efecto permanente, en virtud del cual son irrepetibles, y si este efecto es lo que ya denomina analógicamente carácter. Y hay que decir que analógicamente, porque el término carácter no lo empleó directamente dentro un planteamiento teológico, sino a modo de ejemplo tomado del comportamiento militar. Lo que San Agustín enseñó es que el sacramento, por pertenecer a Jesucristo, causa siempre el efecto permanente o la consagración, como la llama en algún momento, y en este sentido a quien se refirió es al sacramento; lo cual no quiere decir que identificara el sacramento con su efecto. Denominar al efecto desde la causa es un modo de

⁴⁴ Véase HAERING, N., «St. Augustine's Use of the Word Character», en *MS 14* (1952), 79-97 y VAN ROO, G., *De sacramentis in genere* (Romae 1960), p.226-227.

hablar admitido por todos. Y este fue el caso de San Agustín. Para concluir esta reflexión, nos permitimos confesar que, a pesar de la dedicación que le han prestado muy buenos estudiosos, la consideramos de tono menor por su falta de consistencia.

Elaboración sistemática de los escolásticos

El estudio del carácter en los escolásticos impone seguir un tratamiento muy estructurado, si se quiere precisar tanto los temas como su desarrollo. Con el fin de prestar la máxima claridad posible al conjunto de la reflexión daremos cuenta, en primer lugar, de la duda que afectó a grandes teólogos sobre el fundamento bíblico y patristico del carácter; pasaremos después a estudiar los avances de los siglos XII y XIII; y, por último, tomaremos en consideración la síntesis conceptual elaborada por Santo Tomás.

a) Dudas sobre el fundamento del carácter

La teología medieval, llevada por su deseo constante de reflexionar sobre la fe, se esforzó por sistematizar la doctrina sobre el carácter que había recibido de los Padres y de un modo muy particular de San Agustín⁴⁵. Sin embargo, y en aparente disonancia con cuanto acabamos de decir, se advierte en los grandes escolásticos que, cuando tratan sobre la doctrina del carácter, la suelen vincular a los modernos, con lo que la consideran reciente y sin conexión directa con el pensamiento de los Padres. Así aparece de un modo explícito en las formulaciones de San Alberto Magno⁴⁶ y de Santo Tomás⁴⁷, cuando proponen que, según todos los modernos, determinados sacramentos imprimen carácter, aunque precisan que se trata de una doctrina con poco refrendo en los santos.

En afinidad con el sentir de teólogos con tanto prestigio como San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, se comprende que, entre otros, Cayetano⁴⁸ sostuviera que la doctrina sobre el carácter

⁴⁵ Para un amplio estudio sobre el carácter en la Edad Media puede consultarse GALOT, J., *La nature du caractère sacramental* (Lovaina 1956).

⁴⁶ SAN ALBERTO MAGNO: *In IV Sent.*, dist. VI, art. 4, sol.: «De charactere in sensu quo Magistri disputant, de eo parum invenitur in dictis sanctorum».

⁴⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sent.*, d. IV, q. 1, a. 1, resp.: «Dicendum quod characterem in sacramentis quibusdam imprimi, omnes moderni confitentur; sed modo ponendi ipsum in anima partim differunt, et partim conveniunt».

⁴⁸ CAYETANO, T., *In III Partem*, q. 63, a. 1.: «Quod sacramenta imprimere characterem ex sacra Scriptura non habetur, sed ex Ecclesiae auctoritate, et non multa antiqua» (*S. Thomae Opera*, editio Leonina, tomus XII, p.31 [Romae 1906]).

se apoya tan sólo en la autoridad de la Iglesia y no en la tradición bíblica y patristica.

Para comprender el sentido de la restricción aplicada al carácter sacramental por todos estos teólogos, hay que tener en cuenta que el motivo de sus opiniones se dirige exclusivamente a poner de relieve la falta de antecedentes inmediatos que tiene en la Sagrada Escritura y en los Santos Padres el término carácter aplicado a los sacramentos. Así lo ha comprendido Van Roo, al afirmar con mucho tino que el enjuiciamiento de los modernos, según la nomenclatura de Santo Tomás, se refiere exclusivamente a la falta de base positiva que tiene el significado de la palabra carácter como equivalente de lo que con anterioridad había significado el sacramento permanente⁴⁹. Pero lo que no ponen en tela de juicio autores como Cayetano es que los sacramentos causan un efecto permanente, y que en virtud del mismo algunos de ellos no son reiterables.

Si se recuerda la cuestión suscitada entre los comentaristas de San Agustín sobre si vinculó el efecto permanente al sacramento o al efecto del sacramento, se podrá comprender que algunos escolásticos se planteasen a su modo una cuestión similar, y que, al no encontrar en San Agustín ni en el resto de los Santos Padres el término carácter empleado en la acepción que lo comenzaban a usar por entonces, concluyeran afirmando que no tenía fundamento ni bíblico ni patristico.

b) *Avance en los siglos XII y XIII*

El término carácter, empleado en el uso actual, es más bien moderno, pues comenzó a utilizarlo el maestro Paganus Corboliensis en el siglo XII, cuando afirmó que el bautismo, al igual que la confirmación, imprime carácter y que en virtud del mismo los cristianos se distinguen de los no cristianos⁵⁰.

A la vista de este dato se puede sostener que en el siglo XII ya no se discutía sobre la existencia del carácter, realidad que se admitía sin más, aunque sí sobre su fundamento, su naturaleza y su función. Así, Pedro Cantor hablaba ya de forma explícita del carácter causado por los tres sacramentos del bautismo, la confirmación y el orden⁵¹.

⁴⁹ VAN ROO, *De sacramentis in genere*, p.231.

⁵⁰ LANDGRAF, A., «Untersuchungen zur Gelehrten Geschichte des 12. Jahrhunderts»: «Potest dici quod in confirmatione imprimatur character sicut in baptismo... Alii vero, ut magister Paganus de Corbolio et alii dixerunt baptismum esse characterem, quo discernuntur baptizati a non baptizati», en *Miscellanea G. Mercati* (Città del Vaticano 1946), vol. II, p.261 y 264.

⁵¹ GALOT, J., o. c., p.107-108.

En el siglo XIII se sigue exactamente la misma postura ⁵², con lo cual se comprueba que los escolásticos consideraban fundamentada la existencia del carácter a partir de San Agustín. Sin embargo, los teólogos de la escolástica no se limitaron a considerar el carácter desde el punto de vista del efecto del sacramento recibido ficticiamente o fuera de la Iglesia católica, sino que ampliaron su preocupación y reflexionaron sobre el carácter desde nuevas perspectivas, entre las que hay que subrayar las de orientación trinitaria y cristológica. Con esta nueva manera de comprender el carácter, se le otorgó una proyección intimista e individual que hasta entonces no había tenido. Si hubiésemos de localizar a quien dio el primer paso en este nuevo recorrido mental, tendríamos que situarnos en el siglo XIII y referirnos al maestro de la primitiva escuela dominicana Rolando de Cremona ⁵³. Entre los maestros dominicos que desarrollaron esta nueva concepción del carácter hay que citar a San Alberto Magno, quien lo comprendía como el vínculo que une a quien lo recibe con la Trinidad increada ⁵⁴.

La escolástica, en la medida en que acentuó la dimensión trinitaria y cristológica del carácter, fue perdiendo de vista la dimensión eclesial que había tenido en el planteamiento agustiniano y comenzó a otorgarle una nota de intimidad individualista. Es cada cristiano, desde su propio interior, quien en virtud del carácter queda constituido en una nueva relación personal con Dios.

Como quiera que en el siglo XIII la discusión sobre la naturaleza y finalidad del carácter sacramental arreció entre los teólogos ⁵⁵ y fue Santo Tomás de Aquino quien elaboró toda una sistematización sobre el mismo, intentaremos reconstruir y glosar su pensamiento. Pensamiento que, como veremos, ha sido asumido en parte por el magisterio de la Iglesia en estos últimos tiempos.

⁵² SAVOIA, L., «La funzione ecclesiale del carattere sacramentale», en *SD* 12 (1967) 106-112; la referencia en p.107.

⁵³ GALOT, J., *La nature du caractère sacramentel*, p.80-85.

⁵⁴ SAN ALBERTO MAGNO, *In IV Sent.*, dist. VI, C, art. 3, sol.: «est quodammodo lumen indistinctum inseparabiliter infussum baptizatis, in quo lucet assimilatio quaedam ad Trinitatem increatam». Véase D'ARGENLIUE, B., «La doctrine d'Albert le Grand sur le caractère sacramental», en *RThom* 11 (1928), 295-311 y 479-496.

⁵⁵ Aunque se trata de un libro antiguo, continúa teniendo un valor objetivo como reseña histórica el de BROMMER, F., *Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive* (Paderborn 1908). En plan escolar ofrece muchos textos de la época LENNERZ, H., *De sacramentis Novae Legis in genere*, tercera edición (Romae 1950), p.318-345.

c) *Noción sacerdotal del carácter, según Santo Tomás*

Santo Tomás abordó el tema del carácter tanto en el *Comentario a las Sentencias*⁵⁶ como en la *Suma Teológica*⁵⁷. A estos dos grupos de textos ha de recurrir quien desee conocer su pensamiento. Pero antes de reconstruirlo sistemáticamente interesa atender a las dos posibles definiciones del carácter que ofrece.

La primera definición viene atribuida, según el decir del Santo, a *quibusdam*, y en el texto que aduciremos de la segunda habla de *quidam*. Datos que permiten concluir que se trata de opiniones sustentadas por autores coetáneos. En la primera definición, que Santo Tomás no hace suya, se dice del carácter que es el signo Santo de la comunión de la fe, que ha sido dado por la jerarquía⁵⁸. Como se ve, en esta definición el carácter queda circunscrito a la noción de signo. Santo Tomás, cuando comenta este punto de vista, dice que si al carácter se le considera como un signo, se ha de concluir que es una mera relación entre el que significa y lo significado. De ser esto verdad, cosa que Santo Tomás niega, no se podría afirmar del carácter que es una potestad espiritual, pues al signo, según las categorías aristotélicas con las que trabaja Santo Tomás, no le cabe ser sujeto de la potestad. Al refutar esta definición en el correspondiente lugar dentro de los *sed contra*, desarrolla el porqué de su negación y explica que la proposición básica del argumento no es cierta, y para probar su rechazo parte del supuesto de que toda relación se ha de apoyar en algo, y como quiera que en el caso del carácter no puede apoyarse directamente sobre la esencia del alma, pues de ser así le correspondería naturalmente a toda alma ser soporte del carácter, se requiere que sea al revés y que el alma esté dotada de una facultad previa sobre la que se apoye la relación, y esta facultad es el carácter. El carácter no es pues una relación, sino la base en la que se apoya la nueva relación con Dios del investido del carácter.

La segunda definición, que aparece en la *Suma Teológica*, la ofrece Santo Tomás con ocasión de haber formulado la pregunta sobre si el carácter sacramental originariamente le corresponde a Jesucristo. En de esta cuestión, que es una de las fundamentales en la estructura de Santo Tomás sobre el carácter, analiza la segunda definición que dice del carácter sacramental que está impreso en el alma racional, que se distingue del carácter eterno, que representa en la trinidad creada a la Trinidad increada y, por último, que a través del

⁵⁶ *In IV Sent.*, d. IV, q. 1.

⁵⁷ *Suma Teológica*, III, q. 63: «De effectu sacramentorum qui est character».

⁵⁸ *Suma Teológica* III, q. 63, a. 2, ad 3m.: «Character est signum sanctum communionis fidei et sanctae ordinationis datum a hierarquía».

mismo se distinguen los cristianos de los no creyentes⁵⁹. Mucho es lo que en esta definición se pretende, al relacionar a la trinidad creada, por la gracia sacramental, con la Trinidad increada, y al proponer el carácter como signo distintivo del cristiano frente al que no lo es. Sin embargo, todavía en esta definición no se recoge, ni mucho menos, todo el pensamiento de Santo Tomás sobre el carácter sacramental, pero a partir de ella fundamentará el aspecto más genuino de su pensamiento, pues cuando concluye, como lo hace al analizar esta definición, que el carácter corresponde a Jesucristo, está poniendo la base para su reflexión cristológica sobre el carácter.

Si deseamos proponer en forma sintética el pensamiento de Santo Tomás, habremos de decir que por el carácter el hombre participa del sacerdocio de Cristo, que queda configurado con Cristo sacerdote y, como consecuencia, que se convierte en signo distintivo del cristiano⁶⁰. Esta es la proposición tomista a desarrollar.

Para Santo Tomás, el carácter es una potencia espiritual, entendiendo el término potencia en el sentido estricto a partir de la estructura del alma descrita por Aristóteles. Con ello entiende Santo Tomás que el hombre, al recibir una potencia, queda capacitado, potenciado si se quiere, para realizar una determinada acción. En el caso concreto del carácter sacramental la capacitación que le otorga la potencia recibida es la deputación para el culto divino de la religión cristiana. Sentado este principio, precisa que el culto divino consiste en recibir de Dios o en ofrecer a los demás lo que hace referencia a Dios. Teniendo en cuenta este doble movimiento cultural, el de recibir o el de ofrecer, afirma que el carácter es una potencia espiritual ordenada a aquellas cosas que atañen al culto⁶¹.

Dando un paso más adelante en su análisis, Santo Tomás recuerda que el carácter es un signo o una señal impresa en el alma para denotar que ha quedado designada para algún fin, como ocurre en las monedas que, cuando en ellas ha sido esculpida la imagen que designa su legalidad, adquieren un valor real de riqueza; y como ocurre también con los militares, que se distinguen en su graduación por la imagen que ostentan en las insignias. El signo denota siempre una finalidad, y así ocurre en el hombre cristiano, ya que, en virtud del signo sacramental que recibe, es decir, de los sacramentos, está deputado a una doble finalidad. La primera es la fruición de Dios en la gloria, y esta finalidad escatológica le corresponde a la gracia san-

⁵⁹ *Suma Teológica*, III, q. 63, a. 3, sed contra: «Character est distinctio a charactere aeterno impressa animae rationali, secundum imaginem consignans trinitatem creatam trinitati creanti et recreanti, et distinguens a non configuratis secundum statum fidei».

⁶⁰ HUERGA RERUELO, A., «La teología aquiniana de los caracteres sacramentales en la perspectiva eclesiológica contemporánea», en *RET XXXIII* (1973), 213-243.

⁶¹ *Suma teológica*, III, q. 63, a. 2, ad c.

tificante, y la segunda consiste en recibir o entregar lo propio del culto de Dios, y ésta finalidad funcional en la Iglesia es pertenencia del carácter.

Precisada la finalidad del carácter sacramental como una deputación para el culto, Santo Tomás amplía su reflexión, movido por el deseo de fundamentar el porqué de la deputación cultural del carácter, y formula para ello una pregunta sobre la raíz básica del culto cristiano. Ante tema de tanta envergadura, Santo Tomás afirma que todo rito de la religión cristiana deriva del sacerdocio de Cristo; luego de Cristo ha de derivar por necesidad el comportamiento cultural a llevar a término desde el carácter sacramental. En la mente de Santo Tomás, aunque no la cita, está muy presente la doctrina sacerdotal de la carta a los Hebreos en la que se afirma que el único sacerdote, y por ello el único liturgo, es Jesucristo. Partiendo de semejante afirmación, Santo Tomás concluye que el carácter sacramental en cuanto es cultural, no es más que participación del carácter sacerdotal de Jesucristo. De Cristo sacerdote deriva, pues, la participación sacerdotal del cristiano, que se concreta en el carácter que le ha sido impuesto por determinados sacramentos ⁶².

Para concluir la exposición de la doctrina de Santo Tomás sobre el carácter sacramental, queda por reseñar el aspecto de su planteamiento en el que fundamenta que el carácter es indeleble. Para asentar esta doctrina, Santo Tomás no ha necesitado más que sacar una conclusión de la premisa que le ha servido de punto de partida para su raciocinio. Y por ello vuelve sobre el sacerdocio de Jesucristo, del que afirma que es eterno, y que toda consagración, dedicada y aceptada por Jesucristo, goza también de la nota de la eternidad, mientras permanezca la cosa consagrada. En consecuencia, si el hombre ha sido consagrado a Jesucristo por el carácter sacramental, esta dedicación es eterna desde el momento en que participa del sacerdocio de Jesucristo, que es eterno. Y para reforzar el argumento, aduce como prueba adicional que esto ocurre también en los elementos inanimados, como son las iglesias y los altares, que una vez dedicados a Dios permanecen siempre consagrados, a no ser que se destruyan. La última razón ofrecida por Santo Tomás es de tipo psicológico, pues se basa en la incorruptibilidad del alma racional, en la que se apoya el carácter, y puesto que el alma es inmortal deduce en último término que el carácter es indeleble ⁶³.

Una última consecuencia saca Santo Tomás al plantear que el carácter es indeleble. Se pregunta si en la vida eterna el carácter

⁶² *Suma Teológica*, III, q. 63, a. 3.

⁶³ *Suma Teológica*, III, q. 63, a. 4.

perderá o mantendrá su nota de ser indeleble. Con la claridad que le caracteriza, Santo Tomás afirma que en la vida eterna no habrá culto eterno, y en este sentido no debería mantenerse el carácter, pero si existirá la finalidad del culto, es decir, la gloria de Dios, y por ello mantiene que el carácter subsistirá; en los buenos, para su propia gloria, y en los malos, para su ignominia. Y para acabar de esclarecer este punto de vista apela a un símil, y dice que en la otra vida al cristiano le ocurrirá algo parecido a lo que en la tierra les ocurre a los militares: para los vencedores, su grado militar es un título de gloria, y para los vencidos, un demérito que les conduce a la pena. En este sentido, Santo Tomás sostiene que el carácter es indeleble incluso en la vida eterna ⁶⁴.

Planteamientos contemporáneos

La teología sacramental contemporánea ha sentido la preocupación de objetivar el carácter desde una dimensión eclesial. Buena prueba de ello son los muchos trabajos que, partiendo desde puntos de vista diversos, confluyen en la atención que prestan a la vertiente eclesiológica del mismo. Sirvan como referencia de esta nueva tendencia estos títulos y autores: A.-M. Roguet ⁶⁵, L. Savoia ⁶⁶, E. Ruffini ⁶⁷, y A. Huerga ⁶⁸. Testificada la nueva orientación teológica, que de modo general se está imponiendo en la teología a la hora de reflexionar sobre el carácter sacramental, atenderemos para estudiar este giro a los nombres más significativos en el mundo teológico, y por ello trataremos de resumir las aportaciones de Scheeben, de Schillebeeckx y de Rahner. Pensamos que con ello habremos ofrecido de forma resumida, pero muy expresiva, el actual interés por el carácter.

⁶⁴ *Suma Teológica* III, q. 63, a. 5, ad 3m.: «Post hanc vitam non remanet exterior cultus, remanet tamen finis illius cultus. Et ideo post hanc vitam remanet character et in bonis ad eorum gloriam, et in malis ad eorum ignominiam».

⁶⁵ ROGUET, A.-M., «La théologie du caractère et l'incorporation à l'Église», en *MD* 32 (1952), 74-89.

⁶⁶ SAVOIA, L., «La funzione ecclesiale del carattere sacramentale», en *SC* 12 (1967), 106-112.

⁶⁷ RUFFINI, E., «El carácter como visibilidad concreta del sacramento en relación con la Iglesia», en *Concilium* 31 (1968), 111-124.

⁶⁸ HUERGA, A., «La teología aquiniana de los caracteres sacramentales en la perspectiva eclesiológica contemporánea», en *RET* XXXIII (1973), 213-243.

a) *La nueva perspectiva de Scheeben*

Scheeben, el príncipe de los teólogos dogmáticos del siglo XIX, al decir de Grabmann⁶⁹, adoptó en la consideración sobre el carácter una postura muy personal⁷⁰. Se distanció del planteamiento general que considera el carácter a partir del culto, pues no le llenó del todo el planteamiento tomista. En una nota marginal en el manuscrito de *Los misterios del cristianismo* ha dejado escrita esta observación: «Nos parece que Sto. Tomás concibió demasiado estrechamente el carácter, pues lo presenta solamente como signo de una habilitación y no también como selladura de una dignidad»⁷¹. Con estas palabras, Scheeben no adoptaba una postura frívola o displicente ante el planteamiento de Santo Tomás, sino todo al contrario, ya que expresaba un comportamiento reflejo y responsable con el que hacer notar las diferencias y las afinidades que se dan entre el planteamiento del Santo y el suyo. Con el fin de clarificar el modo de pensar de Scheeben sobre el carácter, haciendo hincapié en la relación que guarda con el de Santo Tomás, intentaremos reproducirlo en tres tiempos. En el primero, indicaremos las diferencias que establece Scheeben con Santo Tomás; en el segundo, pondremos de manifiesto los puntos en que ambos planteamientos se muestran afines; y en el tercero, pondremos de relieve el punto de vista peculiar de Scheeben. A modo de epílogo daremos noticia de algunas opiniones sobre el modo de plantear Scheeben la reflexión teológica sobre el carácter.

El punto primero, en el que Scheeben pone de manifiesto su discrepancia con Santo Tomás, se refiere al asiento del carácter en el alma, y cuando en él se fijan las posiciones distintas, se advierte de inmediato la diversa concepción del carácter sostenida por el uno y por el otro. Recuérdese que Santo Tomás, apoyándose en Aristóteles, consideraba el carácter como una potencia que, como tal, radicaba en el alma. Frente a este planteamiento, que por hacer radicar el carácter en una potencia lo entendía también como potencia, Scheeben contrapone otro planteamiento, según el cual el carácter se asienta en la totalidad de la persona a la cual afecta y la constituye en réplica de la unión hipostática de Jesucristo. Con estas sobrias y religiosas palabras pone de manifiesto Scheeben su pensamiento:

⁶⁹ GRABMANN, M., *Historia de la teología dogmática* (Madrid 1940), p.293.

⁷⁰ Aunque sea a mero título de información, repetimos aquí el juicio que sobre la obra de Scheeben *Los misterios del cristianismo*, tomos I y II (Barcelona 1953), emitió el P. Alberto María Weis O.P. y que reproduce Grabmann en la p.294 de su *Historia de la teología católica*. Dice Así: «*Los misterios del cristianismo* es el libro más profundo, más genial y denso de pensamiento de cuantos ha producido la teología moderna».

⁷¹ SCHEEBEN, M. J., *Los misterios del cristianismo*, tomo II, p.621, nota 9.

«Todo el ser y el significado del carácter estriban, a nuestro parecer, en que éste viene a ser a los miembros del Cuerpo místico del Hombre-Dios la marca por la cual se indica que pertenecen a la Cabeza y se establece su unión orgánica con la misma. Y es que el carácter de los miembros de la Cabeza, que es hombre y Dios, ha de ser un reflejo y una impronta del carácter divino-humano de esta Cabeza; porque precisamente de este carácter —por el cual la Cabeza se constituye en Cristo— deben participar los miembros para ser cristianos»⁷². Dejando para más adelante el análisis del rico material enunciado en esta formulación, de momento anotamos otra diferencia de Scheeben con Santo Tomás, y es que mientras para el Santo el carácter une a los cristianos con Cristo sacerdote, de donde deduce su función sacerdotal, para Scheeben los une al Verbo divino en cuanto encarnado, de ahí que su punto de partida, al presentar el porqué y el para qué del carácter, sea la gracia de la unión que santifica y consagra la naturaleza humana asumida por la persona divina del Verbo, porque el carácter sacramental, en la medida en que participa de esta gracia de la unión, consagra y dedica a Dios toda la persona humana en la que se enraíza por el sacramento. Como ya se ha podido advertir en esta última parte de la reflexión, el carácter sacramental tiene para Scheeben el sentido último de ser una consagración. Sobre este muy interesante particular, que ahora queda tan sólo insinuado, volveremos al exponer sistemáticamente el pensamiento de Scheeben sobre la naturaleza del carácter sacramental.

En el punto segundo, hemos de analizar las afinidades que aparecen en los planteamientos de Santo Tomás y de Scheeben, que pueden reducirse a dos o si se quiere a una, pero con dos vertientes. Se trata de la dimensión cristológica que ambos otorgan al carácter y de la derivación sacerdotal que le confieren, aunque para llegar a este planteamiento común andan el uno y el otro por caminos diversos. Tanto Santo Tomás como Scheeben vinculan el carácter a Cristo, pero mientras Santo Tomás, por lo mismo que lo vincula a Cristo sacerdote, lo hace depender del sacrificio de la cruz, Scheeben, al comprender el carácter desde la gracia de la unión predicada del Verbo encarnado, inscribe la nota sacerdotal del carácter en el momento mismo de la unión hipostática y por ello en el de la encarnación. Para Santo Tomás, el carácter es cultural por ser reflejo del sacrificio de Cristo; para Scheeben, el carácter es cultural por reflejar el momento en que la naturaleza humana fue asumida por la persona del Verbo y por ello consagrada, por lo que afirma del carácter que tiene en primer lugar una dimensión consecratoria, y como una derivación es sacerdotal. En estos términos expresa Scheeben este as-

⁷² SCHEEBEN, M. J., o.c., p.615-616.

pecto de su pensamiento: «Con respecto al culto que se ha de rendir a Dios, la consagración que el carácter nos comunica se manifiesta de un modo mucho más grandioso y general. Porque en este respecto, todo carácter sacramental nos habilita y obliga más o menos a participar de los actos cultuales de Cristo. En primer lugar, el sacerdote, mediante su carácter, se configura con Cristo de tal manera que queda habilitado para realizar —y realizándolo, ofrendar— el sacrificio de Cristo, la “*actio per excellentiam*”, que contiene el supremo culto sobrenatural de Dios; y mediante el carácter bautismal quedan habilitados todos los fieles, si no para realizar este sacrificio, mas sí para ofrendarlo como suyo propio a Dios, como sacrificio que les pertenece realmente por ser miembros del Cuerpo de Cristo... la confirmación en sí y por sí no confiere una nueva autorización para realizar actos exteriores o participar de ellos, sino que solamente confirma la habilitación y la obligación ya existente de hacer los actos de culto exteriores e interiores⁷³. Por lo tanto, todo carácter nos unge y consagra en este respecto para una participación activa en el sacerdocio de Cristo, en ese sacerdocio divino para cuyo ejercicio su humanidad fue consagrada mediante la unión hipostática»⁷⁴. Ambos autores, Santo Tomás y Scheeben, han propuesto el efecto sacerdotal del carácter, pero uno y otro, como se ha visto, han llegado a esta conclusión por caminos distintos.

En este tercer momento hemos de procurar sistematizar, y con ello poner de relieve, el particular punto de vista de Scheeben sobre el carácter. Como ya hemos insinuado, el carácter para Scheeben no se reduce a ser una mera potencia con capacidad de deputar al sujeto para acciones cultuales, sino que es la configuración total de la persona, como consecuencia de la consagración obrada en ella y que la afecta en todo su ser. En virtud del carácter es toda la persona la que ha quedado consagrada y, con ello, constituida en una relación nueva con Dios. El sentido consecratorio del carácter lo expone Scheeben en varias ocasiones y con matices distintos. Así, por ejemplo, cuando analiza la diferencia, y también la relación que existe entre la gracia santificante y el carácter, afirma de la gracia que es la elevación de la naturaleza humana mediante la transformación de la misma, que según Trento es el paso de la injusticia a la justicia, y sobre el carácter dice que es la sublimación de nuestra *hipóstasis*, por cuanto levanta la naturaleza humana hasta cierta unidad con la de Cristo, y la hace participar de su consagración adquirida por la dig-

⁷³ El Concilio Vaticano II en LG 11 le ha dado la razón a Scheeben al presentar el triple efecto de la confirmación como un desarrollo perfecto sobre el bautismo, pero sin asignarle ningún efecto particular que no hubiese recibido ya inicialmente en el bautismo.

⁷⁴ SCHEEBEN, M. J., *Los misterios del cristianismo*, II, p.619-621.

nidad divina del Logos. Como se ha visto, en el pensamiento de Scheeben el carácter se comprende a partir de la gracia de la unión en el misterio de la encarnación, y así como en la encarnación la persona divina del Verbo consagró la naturaleza humana, asumiéndola en la unidad de la persona divina, de modo similar en la vida sacramental el carácter asume, eleva y consagra a toda la hipóstasis humana, es decir a toda la persona humana⁷⁵.

Con el fin de dar un paso más en el conocimiento de la teoría de Scheeben sobre el carácter, reproducimos y analizamos un párrafo suyo que, por la densidad de su contenido, no resulta claro a la primera lectura. Dice así: «En Cristo la unión hipostática era la raíz de la que brotaba la gracia en su humanidad sacratísima y de la cual recibía la gracia un valor infinito, quedando asegurada para siempre. También en nosotros la gracia *brot*a del carácter, no como si éste fuese la materia latente de la gracia, que después de removerse los obstáculos se halla libre, sino porque nos pone en relación con Cristo... y nos comunica el derecho de poseer realmente la gracia, si no le oponemos ningún obstáculo»⁷⁶.

El símil entre la gracia de la unión en Jesucristo y el carácter sacramental ha quedado claramente reflejado en las palabras que acabamos de ofrecer; lo que no ha quedado tan clara es la relación entre la gracia y el carácter. Y Scheeben mismo era consciente de que este punto es intrincado y que no se puede resolver a la ligera. Así lo había enunciado cuando escribió: «Las vaguedades que se introducen en la concepción del carácter sacramental, se deben principalmente a que no se concibe con bastante precisión *la relación que tiene con la gracia santificante y con la vida de gracia*»⁷⁷. Y cabe preguntar si él mismo supo guardar esta distancia, pues en el texto aducido a este respecto parece como si hiciese depender la gracia del carácter. Como se trata de una duda fundamental, es preciso aclararla.

Sobre este particular Scheeben se manifiesta muy seguro cuando establece la relación y la diferencia entre la gracia santificante y el carácter sacramental. Para exponer su pensamiento, que tiende siempre a dignificar el carácter, comienza analizando los puntos en los que concuerdan el carácter y la gracia de la filiación que nos hace hijos de Dios. Ambos son, dice Scheeben, gracia, don, porque el uno y la otra son una prueba sobrenatural del favor que Dios otorga al hombre, y ambos, el carácter y la gracia, son medios para su santificación. Y aquí, con estas últimas palabras, surge la cuestión: ¿santi-

⁷⁵ SCHEEBEN, M. J., *Los misterios del cristianismo*, II, p.617.

⁷⁶ *Ibid.*, p.617.

⁷⁷ *Ibid.*, p.616.

fican por igual el carácter y la gracia? ¿No habrá que establecer una distinción entre el modo de santificar del uno y de la otra? Scheeben, que fue siempre un fino teólogo, incluso cuando formulaba las proposiciones más comprometidas, estableció de este modo la distinción entre la gracia y el carácter, al tiempo que puso de relieve el sentido de gracia que tiene el carácter.

La gracia santifica al hombre porque la benevolencia paternal de Dios va inseparablemente unida a ella y, en consecuencia, al actuar sobre el hombre, le hace una copia sobrenatural de su naturaleza divina. El hombre ha quedado divinizado en virtud de la «*gratia gratum faciens*». Y esta gracia santifica al hombre de tal manera que le otorga una unión santa y vital con Dios; la gracia le ha santificado por ser ella sencillamente «*gratia santificans*». El carácter, según Scheeben, hace grato al hombre ante Dios en cuanto lo muestra como perteneciente a su Hijo, es decir como consagrado, y le santifica desde el momento que por la mediación del carácter sacramental adquiere la dignidad santa que le capacita para realizar en la Iglesia determinadas funciones, ellas mismas santas. Quien atienda a nuestra reflexión, zurdida con ideas y textos de Scheeben, se percatará de que el modo de santificar propio del carácter se deriva de la nueva situación ante Dios y ante la Iglesia que le otorga a quien lo ha recibido. Por ello, Scheeben dice literalmente: «... brevemente, el carácter nos santifica y nos hace gratos a Dios por la santidad de la consagración»⁷⁸. En este texto se trata de una santidad óntica y no moral. Una consagración, añadimos nosotros glosando el pensamiento de Scheeben, que al dedicarnos a Dios de manera entitativa, como la unión hipostática consagró a la naturaleza humana desde la Persona divina, es indeleble y opera al margen del mero comportamiento personal. El carácter no es la gracia santificante; tampoco se reduce a ser una mera «*gratia gratis data*»; es el título que acompaña al hombre por haber sido consagrado a Dios y que exige la gracia para que viva siempre la realidad de esta consagración.

La índole misteriosa que Scheeben otorga a la realidad, y por ello a la consideración del carácter, pone de relieve la apreciación intrínsecamente sobrenatural que le otorga y la razón por la cual acaba reconociendo que del carácter sólo se puede hablar con las limitaciones que encuentra el lenguaje humano cuando ha de hablar de Dios.

Quedaría incompleta esta reflexión sobre el pensamiento sacramental de Scheeben y el particular sobre el carácter, si no se hiciera mención de la catalogación que hace de los sacramentos a partir de la vinculación de los mismos a la Iglesia. Prescindiendo de la Eucari-

⁷⁸ SCHEEBEN, M. J., o. c., p.616.

ristía, Scheeben distingue los sacramentos en consecratorios y medicinales. Veamos de analizar todos los términos de esta proposición. En primer lugar, prescinde de la Eucaristía, porque, como dice literalmente, «el derecho de participar de la Eucaristía como sacrificio y como sacramento es el elemento principal que determina la calidad de un miembro perteneciente a la Iglesia. La fe y el bautismo nos introducen en la Iglesia únicamente porque nos capacitan para participar de la Eucaristía»⁷⁹. En este precioso texto, en el que de manera tan clara se expresa el sentido dinámico que acompaña a los sacramentos de iniciación cristiana y, por tanto, eclesial, aparece claramente formulada la noción de voto a participar en la Eucaristía que acompaña intrínsecamente al sacramento del bautismo. Por ser la Eucaristía el centro y la plenitud de la vida eclesial, Scheeben no la toma en consideración al catalogar a los sacramentos. Entre los sacramentos consecratorios coloca al bautismo, a la confirmación, al orden y al matrimonio, y entre los medicinales enumera a la penitencia y a la unción de los enfermos⁸⁰. Entiende por sacramentos consecratorios a los que, al recibirlos, consagran para una misión sobrenatural e instalan al sujeto en la Iglesia otorgándole una posición especial, permanente⁸¹. Esta concepción de los sacramentos, que ya había sido insinuada por San Agustín en su polémica con los donatistas, pone de relieve la finalidad eclesial del efecto permanente de los sacramentos, es decir, de la *res et sacramentum*. Por ello, concluye Scheeben, esta consagración efectuada por los sacramentos consecratorios no es, en la mayoría de ellos, una simple relación moral, sino que está unida con un signo real, sobrenatural, producido por el sacramento y que nos une y nos asimila con Cristo realmente, de un modo sobrenatural. Tal signo es en los tres primeros sacramentos consecratorios el carácter de Cristo que se imprime en el alma, como sello de la unión especial con él⁸². El sentido netamente eclesial que Scheeben otorga al carácter lo ha ofrecido en sus últimas palabras.

Tras haber expuesto, aunque de forma resumida, el planteamiento de Scheeben sobre el carácter, y dada la originalidad de su pensamiento, bien vale la pena constatar la aceptación que ha tenido por parte de los teólogos. No faltan quienes en nuestros días hablan de la «moda Scheeben» dentro de la teología contemporánea, tras reconocer que ha pasado un período de injustificado olvido⁸³. Con referen-

⁷⁹ SCHEEBEN, M. J., o. c., p.572.

⁸⁰ Sobre el aspecto consecratorio que puede acompañar a la unción de los enfermos, véase la preciosa reflexión que ofrece Scheeben en la p.610 de su obra citada.

⁸¹ SCHEEBEN, M. J., o. c., p.604.

⁸² *Ibid.*, p.606.

⁸³ PANCHERI, F.-S., «Il carattere sacramentale in una nova prospettiva (M. J. Scheeben)», en SP 3 (1957), 459-472: «Il suo pensiero, profondo e ricco di sostanza,

cia directa a la teología del carácter, Charles Journet, al advertir el diverso planteamiento de Scheeben en relación con el de Santo Tomás, reconoce estar ante dos grandes concepciones que obligan a elegir⁸⁴. No es poco elogio el dedicado a Scheeben el compararlo con Santo Tomás. Por último, Schmaus, aunque reconoce que Scheeben le ha otorgado una dimensión nueva a la teología del carácter, dice que necesita ser completada, pues considera de manera excesivamente estática la vinculación del bautizado con Cristo, al no poner de relieve el desarrollo histórico de la vida de Jesucristo. Advierte Schmaus que el bautizado no se vincula a Jesucristo en un momento y de forma genérica, sino que la unión sacramental con Cristo importa asumir todo el desarrollo de su existencia salvífica, que pasa por la muerte, la resurrección y la glorificación de Jesucristo. Por ello, el cristiano, en virtud del sacramento del bautismo, lleva en sí la impronta del Hijo de Dios crucificado y resucitado⁸⁵. Sin embargo, esta observación de Schmaus no pretende anular el planteamiento de Scheeben, sino desarrollarlo en la dimensión cristológica emprendida por Scheeben.

b) *Visibilidad eclesial, según Schillebeeckx*

En su libro *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* dedica Schillebeeckx una amplia reflexión a la teología del carácter sacramental⁸⁶. Pero en ella, hay que advertirlo, no aborda la reflexión del carácter de un modo general, sino que lo estudia particularmente en el bautismo, en la confirmación y en el orden, sacando las conclusiones pertinentes de cada una de estas tres reflexiones. Como principio fundamental en su planteamiento, Schillebeeckx propone que el carácter confiere a quien lo recibe, una relación con la Iglesia visible, una función y una misión en su visibilidad histórica⁸⁷. Con esta manera de presentar la naturaleza del carácter con una proyección eclesial y visible, Schillebeeckx se aparta del intimismo, que se había buscado durante la escolástica, y se acerca a la objetividad eclesial del carácter propuesta por San Agustín, aunque sin copiarlo, claro está, pues ni las circunstancias eclesiales son las mismas ni las preocupaciones teológicas coinciden.

che sonnechiò durante molti deceni... ai nostri giorni la teologia di Scheeben si può dire "di moda" e non ingiustamente».

⁸⁴ JOURNET, Ch., *L'Eglise du Verbe Incarné*, vol. I (Paris 1941), p.121.

⁸⁵ SCHMAUS, M., *Dogmática Católica*, VI, Los sacramentos, p.61-62.

⁸⁶ SCHILLEBEECKX, E., «El efecto eclesial como sacramento del efecto de gracia», en *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián 1965), p.174-211.

⁸⁷ SCHILLEBEECKX, E., o. c., p.197.

Al iniciar la reflexión sobre el carácter impreso por el bautismo y la confirmación, recuerda que ya en la Iglesia primitiva la iniciación en el misterio de la Iglesia implicaba la incorporación al misterio de Cristo⁸⁸. Y esta referencia al dato antiguo ha de ser considerada como la verificación del principio que hace de la Iglesia el signo visible y terrestre del misterio de Cristo⁸⁹. Dentro de la Iglesia visible es donde tiene lugar, por medio de los sacramentos, la inserción del cristiano en la muerte y glorificación de Jesucristo, en el misterio de la Pascua que culmina en Pentecostés con la efusión del gozo de la redención. El carácter, según Schillebeeckx, incorpora al misterio de Cristo mediante la incorporación a la Iglesia. Y de este hecho fundamental deduce dos conclusiones sumamente importantes: que el carácter concede la participación en el sacerdocio de Jesucristo y que tiene un sentido de consagración.

El bautismo, comenta Schillebeeckx, confiere la misión sacerdotal de vivir visiblemente en la Iglesia como hijos de Dios, participando del culto al Padre dado por Cristo y del apostolado de Cristo⁹⁰. Se podría concluir, a tenor de estas premisas, que la Iglesia no es sacerdotal por la suma de sus miembros que son sacerdotes, sino que, a la inversa, quienes se incorporan a ella son sacerdotes por participar de la naturaleza sacerdotal de la Iglesia. Y este es el efecto eclesial y, por derivación, sacerdotal del carácter.

Como colofón de esta comprensión sacerdotal desde la Iglesia, hay que aducir una consideración última sobre el sentido consecratorio del carácter. Siendo una participación del sacerdocio de la Iglesia, y, por consiguiente, del sacerdocio del Pontífice supremo, advierte Schillebeeckx, el carácter del bautismo y de la confirmación es al mismo tiempo una consagración. Y precisa que con la consagración no se trata de una realidad eclesial jurídica, sino de una realidad que en su misma eclesialidad es cristológica y que «está impresa en nuestra alma», como lo sugería el Concilio de Trento⁹¹. El signo, que en Trento había quedado impreciso por no decir de él sino que era un «cierto signo», con el planteamiento de Schillebeeckx se objetiva a partir de la pertenencia a la Iglesia como realidad visible del misterio salvífico, y, por ello, sacerdotal de Jesucristo.

c) *La concreción eclesial, según Rahner*

El tema del carácter es estudiado por Rahner a dos niveles distintos: uno, al que se le puede llamar genérico y que aborda al tratar del

⁸⁸ SCHILLEBEECKX, E., o. c., p.182.

⁸⁹ Ibid., p.191.

⁹⁰ Ibid., p.189.

⁹¹ Ibid., p.190-191.

opus operatum a partir de la presentación de la Iglesia como protosacramento, y otro, al que se ha de considerar particular, y que trata dentro del estudio dedicado al bautismo. Y, por último, en la exposición de cada uno de los sacramentos pone de manifiesto su finalidad eclesial a partir de su efecto permanente o *res et sacramentum*⁹².

Al preguntarse Rahner en qué se diferencia un efecto conseguido por medio del sacramento, es decir, como *opus operatum*, del conseguido directamente por el sujeto sin la mediación del signo sacramental, y, por lo tanto, como resultado de un comportamiento exclusivo del *opus operantis*, afirma que la diferencia entre un caso y el otro no es tan radical como con frecuencia se lo imagina una teología vulgar, y puntualiza que la diferencia estriba en la validez irrevocable que le otorga al sacramento ser signo de la alianza establecida por Dios con los hombres, sin retractación y para siempre⁹³. Los sacramentos, en cuanto son los signos de la gracia en la nueva alianza, son las promesas infalibles de la gracia hechas por Dios al hombre. Son en realidad *opus operatum*. Así se expresa Rahner cuando intenta ofrecer una descripción del efecto *ex opere operato* del sacramento. Pero la referencia a su pensamiento quedaría incompleta si no añadiésemos que sólo pueden serlo cuando estos signos se ponen como signos de la Iglesia *en cuanto* tal, cuando son realizaciones últimas y radicales de la eterna alianza, en las cuales la Iglesia pone en ejercicio todo su ser⁹⁴. El *opus operatum*, a tenor de esta explicación, implica la necesaria acción de la Iglesia concretada en cada realización sacramental. Al proponer esta vinculación del efecto del sacramento a la Iglesia, Rahner está sacando una aplicación concreta de su consideración general de la Iglesia como protosacramento.

Y si a esta proposición con su implicación eclesiológica llega a haber analizado el efecto obrado por el sacramento en virtud de la acción realizada, es decir, del *ex opere operato*, cuando analiza la naturaleza del efecto permanente de todos los sacramentos, y en concreto el del carácter en los sacramentos que lo causan, afirma rotundamente la dimensión eclesial de su efecto. Así, al exponer la causalidad obrada por el bautismo, no se queda en la afirmación general, y por otra parte verdadera, que sostiene que es el sacramento de la incorporación a la Iglesia, sino que, yendo más lejos, afirma que la incorporación eclesial no es un efecto más entre los varios que causa

⁹² RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1964). En p.25-35: «Opus operatum», y en p.94-97: «El bautismo».

⁹³ *Ibid.*, p.30.

⁹⁴ *Ibid.*, p.34.

el bautismo, sino que es ella misma el efecto del sacramento y, por lo tanto, es el signo de los demás efectos del bautismo. Este ser incorporado a la Iglesia es la *res et sacramentum* del bautismo, es decir, su carácter⁹⁵. Glosando este pensamiento se podría decir que el carácter bautismal radica en hacer cristiano a quien lo recibe, por haberlo incorporado a la Iglesia. Y de ahí se deduce el perdón del pecado y la recepción de la gracia y de los dones.

Queriendo precisar el sentido que tiene afirmar del carácter que es, según el decir de Trento, un signo espiritual e indeleble, e intentando superar el intimismo medieval escolástico y postridentino que, al comentar la razón de signo que tiene el carácter según la propuesta del Concilio, justificaba ante Dios y ante los ángeles la visibilidad que en su invisibilidad mantiene⁹⁶, reafirma su postura y propone la incorporación a la Iglesia como signo visible y permanente y, por ello, como carácter.

Como último peldaño en la reflexión sobre el carácter, se cuestiona Rahner la afinidad doctrinal que su doctrina puede tener con la de Santo Tomás, al proponer ambas la participación en el sacerdocio de Cristo como efecto del carácter. Y de manera concisa y clara responde que no tiene por qué establecerse una ruptura entre la una y la otra, aunque la suya, piensa Rahner, viene a complementar la del Santo, en la que queda sin respuesta la pregunta por qué el carácter confiere la nota sacerdotal. La respuesta de Rahner es bien sencilla, y dice que por la incorporación a la Iglesia, que «como visible es en el espacio y en el tiempo mundanos... la continuadora de la función de Cristo como sumo sacerdote»⁹⁷.

Rahner en su intento de apoyar la sacramentalidad en la Iglesia, tanto por la razón de origen como por la de finalidad, cuando analiza los siete sacramentos busca en cada uno de ellos el motivo eclesial hacia el que tiende. A título de ejemplo, veamos un caso que resulta bastante elocuente. Al reflexionar sobre la finalidad del sacramento de la penitencia, afirma que la reconciliación por la Iglesia es también una reconciliación con la Iglesia, y que la *pax cum ecclesia* es la *res et sacramentum* de la reconciliación con Dios⁹⁸. Rahner ha sido entre todos los teólogos contemporáneos el que con mayor insistencia ha propuesto la unión con la Iglesia como el efecto permanente de todos y cada uno de los sacramentos.

⁹⁵ RAHNER, K., o. c., p.94.

⁹⁶ Ibid., p.96, en nota de pie de página escribe: «Hablando con seriedad, es absurdo considerar este signo (el del carácter) como signo para Dios y para los ángeles, con el objeto de poder decir que, incluso como realidad invisible, puede seguir siendo signo».

⁹⁷ Ibid., p.96.

⁹⁸ Ibid., p.101.

Síntesis del Vaticano II

Como se ha visto, la teología contemporánea, al replantearse la pregunta acerca de la naturaleza del carácter, y al querer dar explicación del sentido que tiene la propuesta de Trento que lo considera como signo espiritual e indeleble, se ha vuelto hacia la Iglesia, a cuya incorporación ha vinculado el efecto permanente de los sacramentos y, por lo tanto, el carácter. La razón de signo, que por serlo exige una visibilidad, se ha explicado últimamente mediante la incorporación a la Iglesia, y, a partir de esta pertenencia a una Iglesia que es en sí misma sacerdotal, se ha explicado la razón sacerdotal del carácter. El concilio Vaticano II, afin con esta sensibilidad teológica, se ha esforzado por elaborar una perfecta síntesis entre el planteamiento eclesiológico, originariamente propuesto por San Agustín, y el sacerdotal, enseñado por Santo Tomás. Pero antes de iniciar el análisis del planteamiento ofrecido por el Vaticano II, es oportuno recordar la postura adoptada por Pío XII en la encíclica *Mediator Dei*.

Sin citar a ningún autor, aunque coincidiendo plenamente con la exposición de Santo Tomás de Aquino, Pío XII, al abordar la doctrina del sacerdocio de los fieles, y tras haber rechazado una vez más la opinión de los Reformadores que predicaban en exclusiva el título sacerdotal de los bautizados, al determinar en qué consiste el verdadero sacerdocio de los fieles, recurre al sacramento del bautismo y afirma que, por efecto de su recepción, el hombre ha sido constituido miembro del cuerpo místico de Cristo, ha quedado dotado con el título de sacerdote y, por ello, adornado del carácter sacramental esculpido en su alma, que le deputa para el culto divino. Como resumen de su pensamiento, Pío XII formula con toda precisión que los seglares participan del sacerdocio de Cristo desde su propia condición de cristianos bautizados⁹⁹.

De este texto de Pío XII interesa subrayar de qué modo une la doble dimensión eclesial y cultural del carácter, pues, aunque ha repetido que el carácter deputa para el culto, toma en consideración la dimensión cultural del cristiano a partir de su incorporación al cuerpo místico de Cristo, que es la Iglesia. En la mente e incluso en la letra de este texto de la *Mediator Dei* aparecen inseparables la pertenencia a la Iglesia y la deputación para el culto, de tal forma que la una sin la otra no tienen sentido. Semmelroth en una concisa apreciación ha escrito que en el carácter indeleble, concretado en la incorporación a la Iglesia (bien sea a la comunidad de los laicos o al organismo ministerial que representa a Jesucristo), se cumple aquello que Santo

⁹⁹ DS 3851.

Tomás de Aquino, y más recientemente Pío XII en la *Mediator Dei*, han llamado la deputación para el culto cristiano ¹⁰⁰.

Y lo que en la expresión de Pío XII ha sido sólo una clara y concisa proposición, en el Vaticano II ha conseguido una exposición tan amplia y tan densa que, sin peligro de hipérbole, se la ha de considerar como fundamental en el conjunto de la eclesiología y de la sacramentología del Concilio.

En los documentos conciliares aparecen nítidamente formuladas como efecto del sacramento del bautismo tanto la participación del cristiano en el sacerdocio de Cristo, y consecuencia de ello la dedicación al culto cristiano, como la incorporación a la Iglesia. Sentado el principio de que la Iglesia se realiza por los sacramentos ¹⁰¹, pasa a analizar el modo de esta realización y expone como doctrina que afecta tanto a la eclesiología como a la sacramentología general que por el bautismo se ingresa en la Iglesia, por la confirmación se incorpora más profundamente en su seno, por la Eucaristía se alcanza la pertenencia plena a la Iglesia, por el orden se sirve ministerialmente a la Iglesia actuando en representación de Cristo, por el matrimonio se le dan nuevos hijos a la Iglesia, por la unción de los enfermos se le ofrece a la Iglesia el don de la mediación de sus propios miembros sumidos en el dolor y la enfermedad y, por último, que mediante la penitencia el cristiano pecador, además de reconciliarse con Dios, se reconcilia con la Iglesia a la que pecando había ofendido. La inicial incorporación a la Iglesia por el bautismo, al que el concilio de Florencia había llamado puerta espiritual, es propuesta con toda claridad y llevada hasta sus últimas consecuencias por el Vaticano II ¹⁰². Siguiendo la línea de San Agustín, retomada en el siglo xx por Scheeben, el Vaticano II ha propuesto los sacramentos como el proceso dinámico por el que el hombre queda consagrado a Dios desde la Iglesia.

Y con la misma contundencia como ha considerado la finalidad eclesial de los sacramentos, enseña también la cultural. Los sacramentos, e inicialmente el bautismo, dotan al hombre de la capacidad sacerdotal de ofrecer a Dios el sacrificio de la propia vida, y ello por participar del sacerdocio de Jesucristo ¹⁰³. Porque en virtud de la recepción del sacramento del bautismo, el cristiano ha quedado consagrado en casa espiritual y participa del sacerdocio santo ¹⁰⁴.

Pero no se ha de pensar que en la mente del Vaticano II los dos aspectos de la incorporación a la Iglesia y de la participación en el

¹⁰⁰ SEMMELROTH, O., o. c.

¹⁰¹ LG 11.

¹⁰² DS 1314 y LG 14.

¹⁰³ LG 26.

¹⁰⁴ LG 10.

sacerdocio de Cristo se presentan como dos efectos que coinciden tan sólo de forma tangencial. No es ésta, ni mucho menos, la mente del Concilio, tal y como queda reflejada en la constitución dogmática *Lumen gentium*. Si a lo largo de toda su redacción se advierte de forma constante la sintonía que establece entre la pertenencia a la Iglesia y la participación en el sacerdocio de Jesucristo, hay un momento de especial claridad que por su interés debe ser citado literalmente. Dice así: «El bautismo incorpora a los creyentes a la Iglesia y, mediante el carácter sacramental, al culto cristiano»¹⁰⁵. Quedar incorporados a la Iglesia y al culto cristiano son dos aspectos del carácter impreso en el alma por el bautismo. Y si se recuerda el sentido de consagración eclesial que tienen los sacramentos en el planteamiento de San Agustín y de Scheeben, se ha de concluir que tanto el carácter del bautismo, unido al de la confirmación, como el del orden, instalan al cristiano en una especial situación en la Iglesia, al tiempo que le dotan de la capacidad pertinente a fin de que pueda realizar determinadas funciones sacerdotales que sin ella no podrían ejercer de ninguna manera. El Vaticano II acaba de ofrecer la perfecta síntesis entre San Agustín y Santo Tomás. De San Agustín ha tomado la dimensión eclesiológica del carácter, al proponer que por los sacramentos el hombre se consagra a Dios al integrarse en la Iglesia, y de Santo Tomás ha tomado la dimensión cultural que considera al cristiano capacitado para ofrecer a Dios el culto de la Iglesia cristiana. Y uno y otro efecto, por la suprema y única razón de la incorporación sacramental a Cristo sacerdote en la Iglesia. Porque, quien se une a Cristo sacerdote por medio de los sacramentos queda integrado en pueblo de Dios, que es sacerdotal y, por ello, queda capacitado para ofrecer sacerdotalmente el acto de culto de su propia vida y participar en el sacrificio eucarístico del altar.

El carácter, después del Vaticano II, cabe ser descrito como el sello de la consagración que el Espíritu Santo imprime sacramentalmente en el hombre, y por medio del cual queda consagrado a Dios mediante la incorporación a la Iglesia y unido de modo indeleble a Cristo sacerdote, para, en unión con El y con dimensión eclesial, ofrecer a Dios Padre el sacrificio espiritual de la alabanza. Desde esta perspectiva, el carácter cobra una dimensión intrínsecamente trinitaria y a la vez eclesiológica, por lo que es el signo, espiritual e interno, y eclesial y externo, que distingue a los cristianos de los que no lo son. La derivación trinitaria que se deduce de la enseñanza del Vaticano II sobre el carácter trae a la memoria la ya conocida proposición de Scheeben. El concilio Vaticano, sin pretender adoptar posturas técnicas, pero sí deseando reflejar la actual tesitura teológica,

¹⁰⁵ LG 11.

ha ofrecido una precisa y preciosa síntesis sobre el carácter sacramental.

Derivaciones ecuménicas

En la actual preocupación ecuménica, los sacramentos, por ser el modo inmediato como la Iglesia se realiza y vive la fe cristiana, ocupan un lugar preeminente. Y aunque en los tratados particulares se dejará constancia de la situación en que se halla hoy el planteamiento ecuménico referente a cada uno de los sacramentos, aquí resulta imprescindible plantear una cuestión que se deriva directamente de la consideración del carácter. Si el bautismo cristiano es siempre válido, se administre donde se administre, y el efecto permanente del bautismo, su carácter, es la incorporación a la Iglesia, a la vista de esta doble afirmación surge de inmediato la ineludible pregunta sobre el grado de pertenencia a la Iglesia católica de los bautizados. De forma más explícita, la duda inquiera directamente si quienes han sido bautizados en una Iglesia cismática o herética pertenecen a la Iglesia católica. Si ante tal pregunta se mantiene el valor del aforismo teológico que propugna de quien ha sido bautizado una vez que está bautizado para siempre, se ha de dar un paso adelante y admitir que quien ha sido incorporado por el carácter bautismal a la Iglesia permanece siempre en la Iglesia ¹⁰⁶. Esta conclusión teológica ha sido admitida y expresamente formulada por el Vaticano II, aunque matizándola con ciertas salvedades, pues dice que todos los que creen en Jesucristo y han recibido el bautismo correctamente gozan de cierta comunión con la Iglesia católica, aunque no perfecta ¹⁰⁷. De ahí que la legislación eclesiástica posterior al Vaticano II reconozca como válido el bautismo administrado por las Iglesias cristianas y prohíba que se reitere, mientras que no conste una duda positiva de que no se ha observado la inmersión con la invocación trinitaria ¹⁰⁸.

Desde el punto de vista de la sacramentología general sería lícito aparcarse aquí la reflexión, desde el momento en que se ha visto la última consecuencia del carácter bautismal comprendido desde la incorporación a la Iglesia; sin embargo, no parecería prudente, porque quedaría en el aire el modo como entiende el Vaticano II la integra-

¹⁰⁶ El aforismo canónico-dogmático dice: «Semel baptizatus, semper baptizatus», y su correlativo eclesiológico, deducido del carácter indeleble, debe decir: «Semel in Ecclesia, semper in Ecclesia».

¹⁰⁷ UR 3: «Qui in Christum credunt et baptismum rite receperunt, in quadam cum Ecclesia catholica communionem, etsi non perfecta, constituuntur». Cf. LG 15 y UR 4.

¹⁰⁸ «Directorium oecumenicum», en EDIL I, 847.

ción a la Iglesia una y única de los bautizados en la herejía y el cisma.

Para comprender qué entiende el Vaticano II por comunión no perfecta se han de tener presentes varias observaciones sacramentales que derivan en una conclusión eclesial. El Vaticano II ha presentado la perfección que la Iglesia adquiere por medio de los sacramentos como un movimiento perfectivo a partir del sacramento del bautismo. Así lo ha manifestado en varios de sus documentos. En primer lugar, al proponer la doctrina del efecto del bautismo en un contexto ecuménico, enseña que siempre que se ha administrado debidamente, según la institución del Señor, y recibido con la requerida disposición de ánimo, el hombre se incorpora realmente a Cristo crucificado y glorificado y se regenera para participar en la vida divina ¹⁰⁹. El Vaticano II en esta ocasión emplea términos sinónimos a los que empleó Trento para formular la justificación: «se incorpora realmente a Cristo» y «se regenera para participar en la vida divina», expresiones idóneas para significar la participación en la vida de la gracia por efecto del sacramento del bautismo. En segundo lugar, el Concilio considera al bautismo como vínculo sacramental, vigente entre los que han sido regenerados por su medio ¹¹⁰. En estas dos formulaciones, leídas desde la sacramentología general, el Vaticano II enseña que el bautismo administrado ritualmente en la Iglesia cristianas causa la *res sacramenti*, es decir, la gracia de Dios, y la *res et sacramentum*, el carácter sacramental, que implica la incorporación a la Iglesia. Ahora bien, el carácter causado por el bautismo, introduce en la Iglesia, pero no es todavía la plenitud de la vida eclesial y cristiana; es el principio, el inicio, pero un principio que, por no poseer en sí la plenitud de vida, tiende a alcanzarla: «tiende a conseguir la plenitud de vida en Cristo», dice literalmente el Vaticano II ¹¹¹. Si de este último texto conciliaruviésemos que subrayar algún término, tendríamos que poner de relieve la expresión del indicativo «tiende». El texto dice: «tiende hacia», porque el bautismo es apertura hacia una perfección, a la que sirve de base, pero que todavía no posee. Y desde aquí ya se puede hablar de diversos grados de participación en la comunión eclesial. Desde el bautismo se

¹⁰⁹ UR 3: «Hi enim qui in Christo credunt et baptismum rite receperunt, in quadam cum Ecclesia catholica communione, etsi non perfecta constituuntur... iustificati ex fide in baptisate, Christo incorporantur». En UR 22 repite: «Baptismi sacramento, quodcumque iuxta Domini institutionem rite confertur ac debita animi dispositione accipitur, homo vere Christo crucifixo et glorificato incorporatur atque ad vitae divinae consortium regenerantur».

¹¹⁰ UR 22: «Baptismus igitur vinculum unitatis sacramentale constituit vigens inter omnes qui per illum regenerati sunt».

¹¹¹ UR 22: «Attamen baptismus per se dumtaxat initium et exordium est, quippe qui totus in acquirendam tendit plenitudinem vitae in Christo».

está en comunión con todos los bautizados, pero no se está en comunión plena, porque quien se detiene en el bautismo no llega a la plenitud de vida en Cristo. La plenitud de la vida cristiana requiere la integridad de la fe, la total obediencia a las instituciones eclesiales determinadas por Jesucristo y, sobre todo, la capacidad de unirse en plenitud eclesial por la participación en la Eucaristía. Y este proceso de perfección eclesial que se inicia en el bautismo alcanza su plenitud en la Eucaristía. Así lo ha enseñado el Vaticano II, no sólo ante planteamientos ecuménicos, sino al proponer dogmáticamente la consideración sobre la naturaleza de la Iglesia y su desarrollo sobrenatural por medio de los sacramentos. Esta doctrina la ha propuesto en la constitución dogmática *Lumen gentium*, en el texto ya varias veces aducido en el que relaciona el bautismo con la confirmación y con la Eucaristía ¹¹², lo ha repetido en el decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros ¹¹³, y lo ha vuelto a enseñar en el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia ¹¹⁴. De estas dos últimas referencias, conviene prestarle una especial atención a la del decreto *Presbyterorum Ordinis*, pues en ella aparece de un modo nítido el sentido dinámico de la incorporación a la Iglesia. En este texto, el Concilio enseña que a los catecúmenos se les introduce poco a poco [*paulatim*, en latín] a la participación de la Eucaristía, y los fieles, marcados ya por el sagrado bautismo y por la confirmación, se insertan plenamente en el Cuerpo de Cristo (que es la Iglesia) por la recepción de la Eucaristía. Este desarrollo progresivo de la vida cristiana en la Iglesia a partir del sacramento del bautismo es el que permite comprender que por la recepción de la gracia y del carácter bautismal, de la *res* y de la *res et sacramentum*, el bautizado pertenece a la Iglesia, pero la plenitud de la vida cristiana y, por lo tanto, la de la comunión eclesial, se recibe cuando se está eclesialmente capacitado para acercarse a la Eucaristía, centro y plenitud de la comunión eclesial.

II. LA REVIVISCENCIA DE LOS SACRAMENTOS

El porqué de esta cuestión

La pregunta sobre la reviviscencia de los sacramentos, es decir, sobre la capacidad que tiene un sacramento de causar la gracia santifican-

¹¹² LG 11.

¹¹³ PO 5: «Chatechumeni ad participationem Eucharistiae paulatim introducuntur, et fideles, iam sacro baptisate et confirmatione signati, plene per receptionem Eucharistiae Corpori Christi inseruntur».

¹¹⁴ AG 14.

te, no en el momento de recibirlo, sino después, quedó planteada por San Agustín cuando al defender frente a los donatistas que el bautismo cristiano causa siempre su efecto, tuvo que admitir que, por falta de disposición del sujeto, el bautismo podía no causar el efecto gracia, aunque siempre imprime el carácter. Pasado un tiempo, y desaparecido el impedimento, el carácter, por su razón de ser signo, causaría la gracia. Al bautismo recibido con una falta habitual de disposición le llamó San Agustín *factus*, «fingido», y describió su posibilidad de reviviscencia al admitir expresamente que, al desaparecer mediante la confesión el impedimento contra la gracia, ésta revivía ¹¹⁵.

Esta doctrina sacramental, que había nacido por una coyuntura muy particular, encontró su adecuada sistematización en la reflexión de Santo Tomás, y aunque la trata solamente en el bautismo y no en los restantes sacramentos, su formulación tiene un valor universal, sobre todo desde el momento en que vincula la reviviscencia al carácter sacramental. Así lo propone el *Comentario a las Sentencias* cuando precisa que la ficción no anula la recepción del carácter sacramental, el cual, por permanecer impreso en el alma de modo indeleble, cuando desaparece el impedimento a la gracia, comienza a causarla ¹¹⁶.

Si el planteamiento de Santo Tomás reduce la reviviscencia al bautismo, se ha de afirmar como doctrina común entre los teólogos que todos los sacramentos, salvo la Eucaristía y la penitencia, reviven con la remoción del obstáculo. Con respecto a estos dos últimos sacramentos las opiniones teológicas se hallan muy enfrentadas ¹¹⁷. Y si hay coincidencia en la afirmación del hecho, no la hay tanto en su explicación. Y aunque no se trata de una cuestión de excesiva importancia, sí importa aclararla lo más que se pueda.

Planteamiento teológico

Para algunos teólogos, la explicación de la reviviscencia va vinculada al planteamiento de la causalidad sacramental y concluyen

¹¹⁵ SAN AGUSTÍN, *De baptismo*, I, XII, 18: «In illo qui fictus accesserat fit ut non denuo baptizetur, sed ipsa pia correctione et veraci confessione purgetur, quod non posset sine baptismo, sed ut quod ante datum est et tunc valere incipiat ad salutem, cum illa fictio veraci confessione recesserit», en *Obras completas de San Agustín*, t.XXXII (BAC 498), p.431.

¹¹⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sent.*, d. 4, q. 3, a. 2, q. 3: «In baptismo imprimatur character, qui est immediata causa disponens ad gratiam. Et ideo cum fictio non auferat characterem, recedente fictione, quae effectum characteris impedit, character, qui est praesens in anima, incipit habere effectum suum. Et ita baptismus recedente fictione effectum suum consequitur». Cf *Suma Teológica*, III, q. 69, a. 10.

¹¹⁷ DORONZO, E., *De sacramentis in genere* (Milwaukee 1946): en la p.200 recoge diversas opiniones teológicas sobre la reviviscencia de la penitencia y de la Eucaristía.

que, así como se causa la gracia de manera ordinaria, se causa también de manera extraordinaria. Y para explicarlo recurren de nuevo a la causalidad física, a la moral o a la intencional, según a la escuela a que cada uno se considera adscrito. Esta forma de plantear la cuestión no parece la más correcta, por la sencilla razón de que la causalidad se ha dado en el momento de conferir el sacramento que, si no ha causado el efecto de la gracia, sí ha concedido el efecto permanente. Con la reviviscencia se está ante otro planteamiento distinto a partir del carácter sacramental, en los sacramentos que lo causan, o del efecto permanente en los restantes. Es el carácter, por lo que tiene de signo sacramental, de *sacramentum*, el que causa la *res*, la gracia, cuando se da la remoción del óbice obstructor de la causalidad. En concomitancia con la norma rectora del planteamiento que hemos intentado dar al tratado, debemos decir que la reviviscencia sacramental se obra desde la palabra de Dios. Quiere esto decir que cuando el que ha recibido el sacramento con mala disposición, y por ello se ha incapacitado para recibir la gracia santificante, desde la fiel escucha de la palabra de Dios es llamado a la conversión y se convierte, desaparece el óbice y el sacramento, que es siempre eficaz por la promesa infalible de la palabra de Dios que le acompaña, causa su efecto propio.

La teología contemporánea, como no podía ser de otro modo, se ha hecho eco de esta cuestión. Schillebeeckx, al abordarla, comienza poniendo en duda la validez de la fórmula «reviviscencia sacramental», en primer lugar, porque todo sacramento una vez recibido es siempre válido desde el momento en que establece una vinculación con la Iglesia y, en segundo lugar, porque los resultados de la gracia no han de medirse con cálculos físicos o cronológicos, sino morales. De todas formas, Schillebeeckx reflexiona sobre la reviviscencia y, aunque precisa que no se trata de un dogma de la Iglesia, la acepta por el peso teológico que arrastra desde la patrística, y la admite por las consecuencias imposibles que se derivarían de no aceptarla¹¹⁸. Y a partir de aquí analiza cómo se da la reviviscencia en todos los sacramentos, deteniéndose con especial interés en la problemática suscitada por la Eucaristía.

Schillebeeckx apunta un tema, al que le dedica escasamente unas diez líneas; un tema que para la vida eclesial es sumamente importante. Se trata de las que llama «reviviscencias» parciales. Apunta aquí la situación de quien ha recibido el sacramento en el que llama estado de inconsciencia, en un estado en el que la recepción ha sido, desde el punto de vista canónico y moral, válida y lícita, pero que, no obstante, la disposición interna del sujeto no ha sido la más ade-

¹¹⁸ SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, p.166.

cuada para la recepción fructuosa. Ante este supuesto concluye Schillebeeckx que «sólo más tarde, después del primer acto vital cristiano, se apropia personalmente el efecto y se interioriza en la vida cristiana personal»¹¹⁹. Las derivaciones de este principio para la vida cristiana son muchas y espiritualmente muy enriquecedoras, pues posibilita pensar en una constante profundización de la vida sacramental mediante una toma de posición cada vez más consciente. Llevar esta posibilidad a sus últimas consecuencias equivale a abrir un camino de perfección cristiana a partir de la objetividad de los sacramentos recibidos.

Karl Rahner también ha tomado en consideración la reviviscencia. Instalando la temática dentro de la consideración del *opus operatum* del sacramento, es decir, de la eficacia en virtud de lo obrado, Rahner propone una formulación del asunto que, además de esclarecedora, resulta de gran elevación teológica. Dice así: «La “reviviscencia” de los sacramentos no es en sí sino una peculiaridad que lleva consigo el carácter del *opus operatum*. Dentro de la dogmática católica, el *opus operatum* es sencillamente la expresión más inequívoca de que Dios da su gracia por propia iniciativa y que la respuesta del hombre es realmente mera respuesta, que vive totalmente de la palabra de Dios al hombre...; esta gracia es gracia de la fe, del amor, del poder y del realizar, una gracia que logra su realización en la fe amante del hombre»¹²⁰. Con el planteamiento de Rahner, la reviviscencia ha quedado encuadrada en la exacta relación entre el don gratuito de Dios que es siempre un sacramento y la respuesta personal y amorosa del hombre. Y desde esta localización, la reviviscencia cobra una dimensión netamente antropológica, ya que el sacramento revive en el hombre por el comportamiento fiel del hombre ante Dios.

¹¹⁹ SCHILLEBEECKX, E., o. c., p.171.

¹²⁰ RAHNER, K., *La Iglesia y los sacramentos*, p.36.