

# CARACTER SACRAMENTAL Y SACERDOCIO DE CRISTO

JOSE IGNACIO SARANYANA

## S U M A R I O

I. Introducción. — II. Un poco de historia: el carácter como cualidad. — III. El carácter como participación del Sacerdocio de Cristo. — IV. El carácter como ennoblecimiento de nuestra hipóstasis. — V. Causa ejemplar del carácter: participar de una consagración.

## I. INTRODUCCION

Dos importantes pasajes del Concilio Vaticano II (*Lumen Gentium* 10-11; y *Presbyterorum Ordinis* 1-2) exigen un nuevo esfuerzo a los teólogos por profundizar en la íntima naturaleza de esa misteriosa realidad que se llama carácter sacramental<sup>1</sup>. Por una parte, se descubren dos dimensiones de la potencia espiritual instrumental que es el ca-

---

1. Cfr. Alvaro HUERGA, *La teología aquiniana de los caracteres sacramentales en la perspectiva eclesiológica contemporánea*, en "Revista Española de Teología", 33 (1973) 213-243; J. M. R. TILLARD, "Ministère ordonné et "sacerdoce" du Christ", en "Irénikon", 49 (1976) 147-166. — Para conocer el desarrollo y vaivenes de la sacramentología en el siglo xx, hasta 1965, cfr. Colman E. O'NELL, *La teología de los sacramentos*, en *La teología en el siglo xx* (1970), trad. cast. BAC, Madrid 1974, vol. III, pp. 203-245, con amplia bibliografía. — Otra bibliografía teológica posterior al Vaticano II, a lo largo de este trabajo.

rácter: una ontológica, en cuanto participación en el sacerdocio de Cristo; y otra dinámico-ecclesial, en cuanto proyecta al cristiano a las acciones cultuales, litúrgicas o privadas<sup>2</sup>. Pero, por otra, para muchos teólogos ni siquiera puede considerarse adquirido que el carácter sea una potencia, porque ¿cómo entender que los tres caracteres —dicen— del orden, confirmación y bautismo puedan encuadrarse en una misma categoría, si son esencialmente distintos, como enseña *Lumen gentium*?<sup>3</sup>. Y, además, ¿cómo es posible que el orden sacerdotal —añaden— sea participación de la consagración de Cristo, como afirma *Presbyterorum ordinis*, si, según Santo Tomás<sup>4</sup>, la Persona del Hijo es enviada por la gracia de unión, que es incomunicable?; ¿cómo participar, entonces, de la consagración y misión de Cristo?<sup>5</sup>. No es raro, en consecuencia, que a la vista de las dificultades especulativas que plantea, todavía hoy, el tema del carácter sacramental, algunos teólogos opten por la vía más fácil, aquella que buscaría soluciones a este complejo problema, analizando —como si el carácter consistiera sólo en ello— el hacer y cumplir lo mismo que Cristo hizo y actuó, abandonando el esfuerzo por penetrar la íntima esencia del carácter, el estudio de sus constitutivos metafísico y teológico más profundos.

En este trabajo —que es un intento de entrar en las actuales discusiones de sacramentólogos y eclesiólogos— nos proponemos, en primer lugar, un breve repaso de las controversias medievales (fundamentalmente del siglo XIII) habidas por descubrir la esencia metafísica del carácter, hasta la solución de Santo Tomás. Decimos hasta el Doctor Angélico, porque después de 1274 —así lo entendemos— poco más se ha aportado a esta cuestión. Este repaso histórico, aunque ya conocido, será la puerta natural de entrada a la segunda parte de nuestro estudio, el análisis del carácter desde su perspectiva trascendental, análisis que arranca, justamente, de las ricas conclusiones ofrecidas por Santo Tomás, y en el que han intervenido buena parte de los me-

2. Cfr. A. HUERGA, *La teología...*, cit., pp. 216-217.

3. Cfr. J. M. R. TILLARD, "*Ministère*" *ordonné...*, cit., pp. 153.

4. Suele citarse: *STh.* III, q. 2, 10, ad 1; q. 7, a. 13.

5. Cfr. J. M. R. TILLARD, "*Ministère*" *ordonné...*, cit., pp. 152.

jores teólogos del XVI y XVII, del pasado siglo y también del nuestro.

## II. UN POCO DE HISTORIA: EL CARACTER COMO CUALIDAD

Como han historiado Pourrat<sup>6</sup>, Brommer<sup>7</sup>, Doronzo<sup>8</sup>, Ghellinck<sup>9</sup>, Van den Eyden<sup>10</sup>, Landgraf<sup>11</sup>, Häring<sup>12</sup>, Galot<sup>13</sup> y otros, la discusión sobre la *naturaleza* del carácter sacramental (la *sphragis*) se presentó sistemáticamente, por vez primera a la especulación teológica, a finales del siglo XII, cuando aparecieron las primeras reflexiones sobre el contenido de esta realidad. A comienzos del siglo XIV, Guillermo de París podía testimoniar que los teólogos concordaban ya en señalar que el carácter pertenecía al género "cualidad", aunque disputaban sobre la especie en que debía categorizarse. Es nuestro propósito, precisamente, historiar de modo crítico el *iter* doctrinal del "carácter" entre 1215 y 1274<sup>14</sup>.

\* \* \*

6. P. POURRAT, *La théologie sacramentaire*, Gabalda, Paris 1908<sup>2</sup>.

7. F. BROMMER, *Die Lehre vom sakramentalem Character in Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive*, Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte, VIII/2, Paderborn 1908.

8. E. DORONZO en una serie de artículos en "Revue de l'Université d'Ottawa", 4 (1934) 213-228; 5 (1935) 238-260; 6 (1936) 181-193; 7 (1937) 181-193; 10 (1940) 24-44.

9. J. de GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII siècle*, Ed. Culture et Civilisation, Bruselas 1948<sup>2</sup>.

10. Damianus VAN DEN EYDEN, *Les définitions des sacraments pendant la première période de la théologie scolastique*, en "Antonianum", 24 (1949) 183-228; 439-488; 25 (1950) 3-78.

11. Arthur M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, Bomberg, Regensburg 1952-1966, 4 tomos en 8 volúmenes.

12. Nikolaus M. HAERING, *Character, Signum und Signaculum*, en "Scholastik", 30 (1955) 481-512; 31 (1956) 41-69; 182-212.

13. Jean GALOT, *La nature du caractère sacramentel. Etude de théologie médiévale*, DDB, Paris 1958<sup>2</sup>.

14. Un resumen clásico, elaborado a finales del siglo XVII, es ofrecido por los SALMANTICENSES, *Cursus Theologicus*. In III, q. 63, a. 3 (Disp. V, dub. II), tomo XVII, pp. 420b-433b (Edición de la TOUR, París 1881). — Vid. también Alvaro HUERGA, *Evolución progresiva de la teología del carácter en los siglos XII y XIII*, en "Teología del Sacerdocio", vol. 5,

1. A partir de algunos textos de la Sagrada Escritura (Io 6,27; II Cor 1,21-22; Eph 1,13-14; Eph 4,30), en los que se habla de una cierta signación (*signare*) de los fieles, correlativa a una unción, los Padres de la Iglesia iniciaron una larga etapa histórica para determinar la naturaleza de ese sello sacramental y de sus efectos, apoyándose también en algunos elementos tomados de la cultura profana antigua. San Agustín fue el punto de llegada de ese primer itinerario: para el Obispo de Hipona, el carácter sería el signo o rito sacramental externo, que distingue al bautizado del infiel; en cambio, la realidad más profunda y permanente sería el "sacramentum", en cuanto efecto distinto de la gracia santificante e independiente de los méritos personales.

Entroncando con la tradición agustiniana, hasta la segunda mitad del siglo XII el término "carácter" se empleó para indicar el rito exterior del bautismo y del orden, porque así lo permitía la significación original de la voz. Pero ya entonces, en algunos autores comenzó a aparecer como señalando la marca interior e invisible, distinta del elemento exterior. Tal desplazamiento de los conceptos tuvo lugar, principalmente, con Pedro Lombardo. De esta forma empezó a descubrirse que la marca interior y espiritual debía ponerse en relación con el signo exterior del rito ("sacramentum") y también con la gracia santificante ("res"), y por ello se identificó el carácter con la "res et sacramentum", algo intermedio entre el rito exterior y la gracia, significado por el primero y significante de la segunda. Pero esta vez, los intentos de distinción entre los tres elementos aludidos se basaron en los sacramentos no-caracterizantes (Sagrada Eucaristía, penitencia y unción de enfermos)<sup>15</sup>; y no

---

Burgos 1973, 97-108.—Para un estudio de las doctrinas de los Padres griegos, cfr. J. M. GARRIGUES, M. J. LE GUILLOU, A. RIOU, *Le caractère sacerdotal dans la tradition des Pères grecs*, en "Nouvelle Revue Théologique", 93 (1971) 801-820.

15. Cfr. PEDRO LOMBARDO, *Liber quartus Sententiarum*, d. 8, cap. 7; d. 22, cap. 2; d. 23, cap. 3 (Q. IV, 179a-b; 573b; 586b). No menciona la "res et sacramentum" al tratar del bautismo; sólo habla de "res" y de "sacramentum" (*ibid.*, d. 4, cap. 1, Q. IV, 90a).

brotaron, como en la tradición agustiniana, a partir del análisis del bautismo, principalmente.

A finales del siglo XII, cuando quedó establecida plenamente la existencia del "carácter", como marca o sello interior —cuestión bien distinta del tema de la "iterabilidad" pacíficamente poseído por la Iglesia desde primera hora<sup>16</sup>—, se abrió también el camino para ulteriores precisiones sobre la *naturaleza del carácter*. Los primeros esfuerzos por resolver la cuestión deben situarse entre el IV Concilio Lateranense y la gran crisis universitaria de 1229, y consistieron —como testimonia Guillermo de Auvernia<sup>17</sup>— en clasificar el carácter en alguna de las especies de la cualidad, o bien en estudiar el tipo de causalidad que corresponde al carácter en relación con la gracia santificante<sup>18</sup>.

Según la opinión de Chenu<sup>19</sup>, fue Guillermo de Auxerre († 1230) el teólogo que recogió los primeros frutos del acer-

16. Prueba de que la Iglesia conocía —por Tradición— la no iterabilidad de algunos sacramentos son las polémicas de San Cipriano con el Papa Esteban (siglo III); los escritos antidonatistas de San Agustín (siglo IV); y las discusiones sobre las llamadas reordenaciones (siglos VII, VIII y IX, en diferentes contextos históricos).— Otro asunto es que el Magisterio de la Iglesia señala expresamente que el bautismo y el orden son sacramentos que imprimen "carácter" (sic). Tal doctrina puede leerse por primera vez en INOCENCIO III (*Decretales*, lib. III, tit. 42, cap. 3; en *Corpus Iuris Canonici*, ed. Friedberg, vol. II, col. 644-646) y en GREGORIO IX (*Decretales*, lib. I, tit. 11, c. 16; en *ibid.*, col. 124). Más tarde en el CONCILIO DE FLORENCIA, *Bulla unionis Armenorum*, 22.XI.1439, en COeD 542, 9-17; CONCILIO DE TRENTO, *Decretum de sacramentis*, 3.III.1547, en COeD 685, 6-9; Pío XII, Enc. *Mediator Dei*, 20.XI.1947, en AAS 39 (1947) 555; JUAN XXIII, Alloc. *Iubilare Deo*, 8.V.1960, en AAS 52 (1960) 466; PABLO VI, Alloc. *Animi Nostri*, 20.X.1963, en AAS 55 (1963) 1014; III SÍNODO DE LOS OBISPOS, *De sacerdotio ministeriali*, I, n. 5, en AAS 63 (1971) 907. Etc.

17. Cfr. GUILLERMO DE AUVERNIA, *De sacramento Baptismi, liber unus*, cap. 3 (*Opera omnia*, I, ed. Franciscus HOTOT, Paris 1674, 421a).— Guillermo escribiría esta obra después de 1225, fecha en que accede a su cátedra de París, y antes de 1249, año en que murió.

18. Un importante estudio, todavía inédito, de los esfuerzos por categorizar qué lugar corresponde al carácter entre los modos particulares de ser aristotélico es la tesis doctoral de María Caterina CALZONA, *La naturaleza del carácter sacramental*, Facultad de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona 1974, 280 pp.

19. Cfr. Marie-Dominique CHENU, *La théologie au douzième siècle*, J. Vrin, Paris 1966<sup>o</sup>, pp. 309-322.

camiento de la teología medieval a la metafísica. Y también puede considerarse a este autor como el precursor en el intento de colocar el carácter en una de las categorías aristotélicas<sup>20</sup>. En su *Summa Aurea*, compuesta entre 1215 y 1230, se preguntó por una definición del bautismo; y al constatar que el bautismo está constituido por dos elementos (la ablución y el carácter), cuyo vínculo de unidad sería la gracia significada, siguiendo a San Juan Damasceno en su *De fide orthodoxa*, afirmó que el carácter es “passibilis qualitas animae et est illuminans synderesim”<sup>21</sup>. Pues, fiel al ejemplo por él mismo propuesto de la iluminación del aire por la luz, supuso que el alma sería alterada por el carácter, en el sentido de que “vería” con mayor claridad cómo debe actuar, lo que es propio del hábito de los primeros principios morales o syndéresis. Y en este sentido, el carácter sería causa material de la gracia (sic!), porque la habilitaría o dispondría a su recepción. Por todo ello, el de Auxerre clasificó el carácter en la tercera especie de la cualidad.

Años más tarde (?), Guillermo de Auvernia († 1249) llevaría el planteamiento anterior a sus últimas consecuencias, al definir en su *De Sacramento Baptismi, liber unus* el carácter como: “causa habilitans et adjuvans ad gratiam obtinendam”<sup>22</sup>. Esta causalidad no estaría meramente en la “disposición material” u “ornamentación” de Guillermo de Auxerre, sino en la línea de la eficiencia, aunque —como subrayó— causa eficiente de la gracia en sentido propio sólo sea Dios. De esta forma, el carácter queda englobado en la primera especie de la cualidad (hábito-disposición), inaugurando una tradición que completaría San Buenaventura poco después<sup>23</sup>.

20. Cfr. P. POURRAT, *La théologie sacramentaire*, cit., p. 218.

21. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa Aurea in quattuor libros Sententiarum*, lib. IV (éd. Philippe PIGOUCHET, Paris 1500, folio 250 r a; reprint de Minerva, Frankfurt 1964).

22. Cfr. el cap. 3 en GUILLERMO DE AUVERNIA, *Opera omnia*, cit., I, p. 422a.

23. Cfr. la nota marginal de uno de los correctores de la *Glossa Ha-lensis*, al lib. IV, d. 6, en Q. IV, pp. 108-109.

El Alejandro de Hales de la *Glossa*<sup>24</sup>, siguiendo la llamada "definición magistral"<sup>25</sup>, se inclinó por clasificar el carácter en la cuarta especie de la cualidad, como "figura intelligibilis discretiva", con el propósito de ser más fiel al tenor de Hebr 1,3, versículo en el que leemos que Cristo, el Carácter eterno, es "figura substantiae (Patris)"; y puesto que la figura dice relación a remate o acabamiento de la cantidad según la disposición de las partes, porque es el perfil del ser material, el Halense pensaba amoldarse también mejor a Apoc 13,16-17, texto en el que el carácter aparece descrito como signo distintivo de los elegidos, que se configuran por él con la Trinidad. El carácter, además, en cuanto *figura* no sería hábito ni disposición; por ser *intelligibilis*, no sería figura corpórea; ni por ser *discretiva*, perfeccionaría la voluntad ni ordenaría a la acción. En consecuencia, pudo concluir que el carácter no radicaría en la esencia misma del alma, sino en la inteligencia.

Nada nuevo aportó Guillermo de Melitona († 1257), para quien el carácter, el "sacramentum et res", sería *illuminatio* de la syndéresis, que distingue y es indeleble<sup>26</sup>. El recopilador de la *Summa Halensis* se situó así de lleno, en su obra más original (las *Quaestiones de sacramentis*), en la tradición inaugurada por Guillermo de Auxerre al comentar al Damasceno.

24. POURRAT (*La Théologie sacramentaire*, cit., p. 223) ofrece otra definición del Halense: "character est aliquis habitus relucens, in anima impressus perpetuo, quo discernatur fuisse sanctificatio baptismi. Nec est habitus ad agendum simpliciter sed est ad disponendum ad gratiam quantum est in se dum homo est viator, et ad discernendum ovem dominicam a lupis". Esta definición procede del libro IV de la *Summa Theologica*, que no es de Alejandro, sino probablemente de Guillermo de MELITONA (cfr. ALEXANDRI DE HALES, *Summa Theologica*, tomus IV, prolegomena, Quaracchi, Florentiae 1948, p. LXXXb).

25. Ofrece dos redacciones de esa definición: "Character est figura intelligibilis, configurans trinitatem creatam increatae, facta per verbum sacramentale fidei Trinitatis ad discernendum fidelem in statu suo" (*Glossa*, lib. IV, d. 6, n. 2 § i; Q. IV, 108); "Character est figura intelligibilis discretiva imaginis (Dei) secundum statum membrorum in Ecclesia et perpetua" (*Glossa*, lib. IV, d. 23, n. 7, § g; Q. IV, 396).

26. Cfr. GUILLERMO DE MELITONA, *Quaestiones de sacramentis*, tr. I, p. III, q. 15, n. 8, § e; tr. II, p. II, q. 12 (ed. Caelistinus PIANA, Quaracchi, Florentiae 1961, vol. I, pp. 161 y 285); etc.

2. Un caso particular en la teología del siglo XIII fue la solución aportada por San Alberto Magno († 1280) en su primeriza<sup>27</sup> *Summa de sacramentis*<sup>28</sup>, en que colocaba el carácter en el predicamento “relación”, puesto que —argumentaba— lo propio del carácter es distinguir, y distinguir dice relación a algo. Por tanto, “essentia vero characteris tota est ad aliquid”, pues, por la relación, “aliquid est ad aliud”<sup>29</sup>. Distingue según el estado de la fe (“status fidei”), distinción que proviene de ser configurados a la Trinidad increada<sup>30</sup>.

De esta original doctrina albertiana, rectificada años después por el propio autor, resulta algo particularmente interesante: no tanto la conclusión, como podría pensarse, sino la crítica que ofrece a las soluciones que le precedieron. San Alberto descubrió algo muy importante y decisivo: que esos teólogos anteriores a él, fuertemente influidos por la doctrina de San Agustín (según la cual la esencia de los sacramentos consistiría en el sello exterior o marca que se imprimiría en el cristiano, por la cual se *significaba* la pertenencia a Cristo), al trasladar el significado del “carácter” de lo exterior a lo interior, tuvieron que identificar forzosamente el carácter con la “res et sacramentum”, puesto que el rito exterior era transitorio (y no podía ser transitoria la pertenencia a Cristo), y la “res tantum” o gracia era sólo efecto del sacramento. Así las cosas, debían concluir necesariamente que toda la esencia del sacramento consistía en el carácter, lo que es cierto si el carácter es la marca exterior,

27. Dejamos de lado la doctrina definitiva de San Alberto, expresada en su *Comentario a las Sentencias*, por el hecho de que llegó, paradójicamente, a la misma conclusión que San Buenaventura, autor que estudiaremos a continuación. Cfr. B. D'ARGENLIEU, *La doctrine d'Albert le Grand sur le caractère sacramental*, en “Revue Thomiste”, 33 (1928) 294-341; y M. C. CALZONA, *La naturaleza del carácter sacramental*, cit., pp. 33 ss.

28. Cfr. SAN ALBERTO, *De Sacramentis*, tr. VIII, q. 4, en *Opera Omnia*, ed. Albertus OHLMEYER, Aschendorf 1958, tomo XXVI (= edición de Col.).

29. *Ibidem*, a. 1 (Col. XXVI, 142b).

30. “Character est relatio a Charactere aeterno impressa animae rationali, secundum imaginem consignans mentem Trinitati increatae et distinguens a non-consignatis in statu fidei” (*Ibidem* [Col. XXVI, 143a]). — Sobre las dudas y vacilaciones que pueden constatarse en la exposición de San Alberto, cfr. M. C. CALZONA, *La naturaleza del carácter sacramental*, cit., pp. 41-42.

pero ya no, si el carácter es sello interior, como pretendían. Por eso, las palabras de San Alberto fueron tan tajantes: “Ad quod respondemus, quod sacramentum non est character. Probatio: character (como marca interior) est effectus sacramenti; aliter enim non esset res et sacramentum. Unde dicimus, quod essentia sacramenti non est character, sed permanet in characterem ut causa in effectu perpetuo”<sup>31</sup>.

Resumiendo: al considerar San Alberto el carácter como *efecto* permanente de la acción exterior o “sacramentum tantum”, podía seguir identificándolo con la “res et sacramentum” que sellaba produciendo un efecto o marca interior indeleble. Quedaba así abierto el camino hacia la doctrina de la *causalidad eficiente “física” instrumental* de los sacramentos con respecto a la gracia, la vía que habría de seguir su discípulo, Santo Tomás de Aquino. En cambio, si la esencia del sacramento consistiese en una marca interior, según que esta marca se considerase como una “acción pasible” u “ornatus”, o como una “disposición” previa exigitiva de la gracia, se abocaría, respectivamente, bien en la teoría de la causalidad física dispositiva, bien en la doctrina de la causalidad intencional dispositiva. (El carácter como “figura” parece más bien conducir a sistemas de causalidad moral).

\* \* \*

3. Para San Buenaventura († 1274), que recoge toda la tradición anterior, pues conoce y critica las opiniones de Guillermo de Auxerre, Alejandro de Hales y del primer Alberto Magno, e incluso —siguiendo a Guerrico de San Quintín († 1245)— a los defensores del carácter como “potencia”, el carácter es un hábito en sentido amplio, es decir, de la segunda especie de la cualidad: “quaedam qualitas animam non omnino perficiens, sed disponens ad ulteriorem perfectionem, scilicet gratiae”<sup>32</sup>. Hábito imperfecto, en consecuencia, porque no pertenece al orden del conocimiento ni

31. SAN ALBERTO, *Summa de Sacramentis*, tr. VIII, q. 4, a. 4, a. 1 (Col. XXVI, 142b).

32. SAN BUENAVENTURA, *IV Sent.*, d. 6, p. 1, art. unic., q. 1, def (Q. IV, 138b).

al de las virtudes; e imperfecto, también, en cuanto que no está ordenado al acto, aunque disponga para la gracia. Configura, pues, con Dios y distingue el pueblo que le pertenece del que no le pertenece. Es, en definitiva, un signo o sello sacramental impreso por Dios<sup>33</sup>, que significa la gracia y a ella dispone *congruamente*<sup>34</sup>, por lo que configura a Dios y distingue.

\* \* \*

4. Para Santo Tomás († 1274), ya desde su *Comentario a las Sentencias*<sup>35</sup>, el carácter, que identifica con la “res et sacramentum”, no es relación, porque exigiría un fundamento que no puede ser ni el alma ni sus potencias (más bien es el carácter el que da lugar a una relación); tampoco “ornatus” o “figura, porque ambas especies presuponen materialidad o corporalidad; ni, por último, hábito-disposición, porque es propio del hábito (la disposición es hábito incompleto) obrar bien o mal. Luego deberá ser “potencia”, que simplemente permite obrar y, por tanto, de la segunda especie de la cualidad; cierta potencia desconocida por Aristóteles, pues es espiritual<sup>36</sup>. Esta potencia es pasiva, en orden a la recepción de los sacramentos; y es activa, desde el punto de vista de la administración de los sacramentos y de las acciones jerárquicas sagradas<sup>37</sup>.

Pero lo más importante de la doctrina tomista es, a nuestro entender, el romper —siguiendo la intuición del joven

33. *Ibidem*, q. 2, Rs (Q. IV, 140a).— Sobre la doctrina bonaventuriana puede leerse con provecho: G. CONNOLLY, *Sacramental Character in the teachings of Saint Bonaventure*, en “Collectanea Franciscana”, 33 (1963) 129-158.

34. SAN BUENAVENTURA, *IV Sent.*, d. 6, p. 1, art. unic., q. 2, ad 1 y 2 (Q. IV, 140a).

35. Cfr. Thierry D'ARGENLIEU, *La doctrine de Saint Thomas d'Aquin sur le caractère sacramental dans les Sentences*, en “Revue Thomiste”, 34 (1929) 219-233; *La doctrine du caractère sacramental dans la Somme*, en “Revue Thomiste”, 34 (1929) 289-302; J. ESPEJA, *La definición del carácter sacramental en Santo Tomás de Aquino*, en “La Ciencia Tomista”, 88 (1961) 527-558.— Cfr. SANTO TOMÁS, *IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 1, passim (Parm. VII/2, 505-506).

36. SANTO TOMÁS, *IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 1, ad (Parm. VII/2, 507a).

37. *Ibidem*, a. 4 passim (Parm VII/2, 511ab).

San Alberto— la identificación entre sacramento y carácter, para considerar el carácter como efecto de la signación *exterior*, que es el sacramento visible: “character accipit rationem signi, secundum quod per sacramentum visibile exterius efficitur et significatur”<sup>38</sup>. La causa formal del carácter es ser signo distintivo; la causa eficiente es el Carácter Eterno, la *figura substantiae*; la causa material, “anima rationalis impressa secundum imaginem”; y la causa final, que es doble, configurar a Dios por participación en el poder divino, y distinguir, no sólo con respecto a los hombres que reconocen por el signo exterior la potestad interior recibida, sino también respecto a Dios, que hace eficaces las acciones espirituales obradas por el portador del signo<sup>39</sup>.

En la *Summa Theologiae* insistirá en las mismas ideas, sólo que de modo más sobrio y despegado de las autoridades<sup>40</sup>, recordando que, si bien todos los sacramentos se ordenan a remediar los efectos del pecado, sólo tres, los que imprimen carácter (ahora entendido el concepto en sentido moderno), se ordenan al culto, es decir a *obrar* o *recibir* algo ulterior en el orden sacramental. En otros términos; sólo tres sacramentos deputan al culto, en calidad de miembros activos o pasivos. A la Sagrada Eucaristía le compete ser el fin del mismo culto, por lo que no imprime carácter al no deputar para obrar o recibir nada en el orden sacramental.

Ahora bien; aunque todo efecto en las creaturas sea obra común a toda la Trinidad, el carácter se atribuye al Hijo, no sólo porque el Hijo es propiamente Imagen y Figura o Carácter del Padre, sino también porque la Pasión de Cristo opera en los sacramentos<sup>41</sup>; y puesto que todo el culto cristiano deriva del Sacerdocio de Cristo, el carácter sacramental será especialmente el *character Christi*, a cuyo sacerdocio se configuran los fieles por los caracteres sacramentales, es decir, “*quaedam participationes sacerdotii Christi, a Christo derivatae*”<sup>42</sup>. Por ello, el Sacerdocio de Cristo, Sumo y Eter-

38. *Ibidem*, a. 2, ql.<sup>a</sup> 2, sol. 1, ad 1 (Parm. VII/2, 508a).

39. *Ibidem*, a. 2, ql.<sup>a</sup> 2, sol. 2 (Parm. VII/2, 508a-b).

40. *STh.* III, q. 63.

41. *IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 4, ql.<sup>a</sup> 4, sol. 4 (Parm. VII/2, 511b).

42. *STh.* III, q. 63, a. 4c.— Galot (*La nature du caractère sacramental...*, cit., pp. 189-190) se admira, y nosotros también, de que Santo

no Sacerdote, es la causa ejemplar del carácter<sup>43</sup>. Luego, en Cristo no habrá carácter, sino la plenitud del sacerdocio<sup>44</sup>, aunque algunas veces la Sagrada Escritura utilice el término "character" referido a Cristo, como en Hebr 1,3. Tampoco debería confundirnos el hecho de que en Eph 4,30 se atribuya el carácter al Espíritu Santo, pues se dice sólo en la medida en que el carácter es signo (sacramento) con relación a la gracia<sup>45</sup>. Por tanto, siendo el carácter la "res et sacramentum", como sacramento será el signo de la gracia conferida; será *res* en cuanto configuración con Cristo y deputación al culto, es decir, en cuanto participación del sacerdocio de Cristo<sup>46</sup>.

\* \* \*

5. Antes de proseguir analizando el carácter como participación del sacerdocio de Cristo, podríamos plantearnos una cuestión hoy muy común en algunos sectores de la Teología católica: ¿cómo pueden ser *esencialmente* distintos —dicen— el sacerdocio real y el sacerdocio ministerial, si los tres caracteres pertenecen a una misma categoría (la cualidad), e incluso a una misma subespecie (la potencia)?; porque, en efecto, al definir Santo Tomás el carácter como cierta potencia espiritual instrumental, que si bien no puede encuadrarse propiamente en un género o especie, sin embargo puede reducirse a la segunda especie de la cualidad, ¿no estará señalando que entre los tres caracteres sólo existe una diferencia de grado y no propiamente esencial?

---

Tomás apele a la participación del sacerdocio de Cristo, lo que constituye realmente una novedad absoluta en Teología. En el "Comentario a las Sentencias" estaba ya insinuado, aunque su desarrollo se encuentra en la *Summa Theologiae*.

43. *STh.* III, q. 22, a. 1c.

44. *STh.* III, q. 63, a. 6c; III, q. 22, a. 5c.

45. *STh.* III, q. 63, a. 3, ad 2.

46. Que el carácter es participación del sacerdocio de Cristo ha pasado ya a la enseñanza de los Pontífices. Cfr., por ejemplo, Pío XII, *Enc. Mediator Dei*, 20.XI.1947, en AAS 39 (1947) 555; y PABLO VI, *Alloc. Sostiamo un momento*, 28.VI.1964, en *Insegnamenti di Paolo VI*, 2 (1964): 433.

Los Salmanticenses<sup>47</sup> se habían planteado, a finales del XVII, la misma cuestión: “An tres characteres distinguantur realiter et essentialiter”, y respondieron: “affirmative quoad utramque partem”, ofreciendo una larga lista de autoridades: Santo Tomás, Alejandro de Hales, Gabriel Biel, Suárez, Granados, Prado, etc. Su argumentación, que resumimos, nos parece correcta y válida también ahora.

Son realmente distintos los tres caracteres, porque están producidos por tres causas realmente distintas, es decir, por tres sacramentos que son realmente diferentes, y porque sus actos son distintos. Luego si se distinguen realmente e inhiere, como accidentes, en un mismo sujeto, repugnaría que sólo se distinguieran por el más y el menos, es decir, por el grado. Por consiguiente, deben ser *esencialmente* diferentes<sup>48</sup>. Pero, ¿en qué sentido se dicen esencialmente distintos? Siendo los tres caracteres potencias físicas (no meramente morales) *pasivas*, el carácter del bautismo es pasivo, pues se ordena a la recepción de los otros caracteres y de su propia gracia sacramental; el carácter de la confirmación, aunque pasivo con respecto a su gracia correspondiente y al carácter del orden, es activo con relación a la defensa pública *ex officio* de la fe cristiana; el carácter del orden, por último, es pasivo con relación a la gracia sacerdotal propia, pero no con relación a otros caracteres, y es activo con respecto a todos los sacramentos que realiza el sacerdote *ex officio*, pues el sacerdote comunica la gracia no sólo por los sacramentos, sino también por su carácter, que actúa como causa instrumental<sup>49</sup>. También, aunque observando cierta disposición de uno a otro, y de todos con relación al carácter sacerdotal, dentro del orden sacerdotal se distinguen real y esencialmente los caracteres de los órde-

47. SALMANTICENSIS, *Cursus Theologicus. In III, q. 63* (Disp. V, dub. IV), tomo XVII, p. 464a.

48. *Ibidem*, dub. IV, tomo XVII, pp. 464a-465a.

49. *Ibidem*, dub. II, tomo XVII, pp. 446a-449a.—Cfr. también JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus. In III, q. 63* (Disp. XXV, a. 2), tomo IX, p. 237a (Ed. Vivés); *Ibidem*, dub. III, tomo IX, pp. 359b-365b.—No nos parece que sea éste el momento para discutir la supuesta pasividad total del carácter bautismal, según la concepción de los Salmanticenses.

nes correspondientes<sup>50</sup>: el diaconado, presbiterado y episcopado. En consecuencia, y he aquí el hábil dilema presentado por los Salmanticenses, o son esencialmente distintos, o no son realmente distintos. Y si no hubiera distinción real, no habría tampoco siete sacramentos. Pero veamos, seguidamente, que se puede llegar a la misma conclusión por otros razonamientos.

### III. EL CARACTER COMO PARTICIPACION DEL SACERDOCIO DE CRISTO

Aunque la doctrina general sobre el carácter arranque, en los teólogos anteriores a Pedro Lombardo, del estudio sobre los efectos del bautismo; y más tarde, por influencia del Maestro de las Sentencias, se base en el análisis de los sacramentos no caracterizantes, como son la “res et sacramentum” de la Eucaristía, Penitencia y Extrema Unción, no faltaron algunos intentos por relacionar el carácter con cierta asimilación a Cristo paciente, consagrado en la Cruz como Sacerdote eterno, especialmente en el caso del sacramento del orden<sup>51</sup>. Sin embargo, la influencia casi decisiva de la llamada “definición magistral”, aunque inducía a pensar en el elemento *configurador* del carácter, situaba tal asimilación en un horizonte puramente trinitario, o, a lo sumo, en especial dependencia del Hijo, Carácter eterno o figura del Padre, obstruyendo, cuando no cerrando, cualquier otra vía de análisis.

Fue Santo Tomás pionero también en este punto, al investigar la vertiente trascendental del carácter, y después

50. SALMANTICENSES, *Cursus Theologicus*. In III, q. 63 (Disp. V, dub. IV), tomo XVII, p. 465.—Para una exposición genérica del tema del carácter en los Salmanticenses, cfr. José HERNÁNDEZ PÉREZ. *El carisma permanente según los Salmanticenses*, en “Teología del Sacerdocio”, vol. 6, Burgos 1974, 91-121.

51. Cfr. ALEJANDRO DE HALES, *Glossa*, d. 6, n. 2, § g (Q. IV, 107).—SAN BUENAVENTURA asimila el carácter del bautismo a Cristo que muere y redime; el de la confirmación, a Cristo paciente y combatiente; y el del orden a Cristo ministro y apóstol (cfr. *IV Sent.*, d. 24, p. 1, a. 1, ad 2 [Q. IV, 622b]).

de redondear el análisis predicamental llegó a las conclusiones que ya hemos señalado: que el carácter es cierta participación del sacerdocio de Cristo.

Por tanto, y en virtud de una analogía de atribución intrínseca, correlato lógico de la participación trascendental, imprimir carácter será tanto como imprimir el sacerdocio, pero según un orden de prioridad y posterioridad: propia y primariamente es sacerdote Cristo, primer analogado, Quien realiza la plenitud del Sacerdocio; propia y secundariamente son sacerdotes quienes han recibido los sacramentos que imprimen carácter, aunque por ser distintos los modos de participación, sean los caracteres esencialmente diferentes, y haya entre ellos también una jerarquización. En consecuencia, y por el mismo concepto de participación trascendental, queda claro que la diferencia entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio real no puede ser sólo de grado, sino esencial, tal como ha enseñado magistralmente el Concilio Vaticano II<sup>52</sup>.

No nos engañemos sobre el alcance de nuestra formulación. Es cierto que la analogía de atribución intrínseca admite gradaciones, pues se dice que unos seres son más ser que otros; pero ello no implica que no sean esencialmente distintos. Así, el ángel, espíritu puro creado, participa más del ser de Dios (en el orden natural) que el hombre; y en este sentido es más ser. Pero también un ángel y un hombre son esencialmente distintos, pues un ángel no es un super-hombre. En tal contexto se entenderá en toda su profundidad la feliz expresión de Mons. Alvaro del Portillo: "El sacerdote no es más cristiano que los demás fieles, pero es más sacerdote, e incluso lo es de un modo esencialmente distinto"<sup>53</sup>. Lo ha dicho la literatura teológica de los últimos

52. Cfr. Pío XII, Enc. *Mediator Dei*, 20.XI.1947, en AAS 39 (1947) 555; Pío XII, Alloc. *Magnificate Dominum*, 2.XI-1954, en AAS 46 (1954) 569; CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 10; III SÍNODO DE LOS OBISPOS, *De Sacerdocio ministeriali*, I, n. 4, en AAS 63 (1971) 906. — Para una historia del texto del Vaticano II, vid. Aurelio FERNÁNDEZ, *La diferencia entre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial en los debates conciliares del Vaticano II*, en "Scripta Theologica", 1 (1969) 493-504.

53. Alvaro del PORTILLO, *Escritos sobre el sacerdocio*, Epalsa, Madrid 1970<sup>2</sup>, p. 127.

años, con frase lapidaria: el sacerdote no es un super-cristiano.

Reflexionando sobre la diferencia esencial y no sólo de grado entre el sacerdocio común y el ministerial (son, al mismo tiempo, distintos sacerdocios, y uno, más sacerdocio que el otro), la Comisión Teológica Internacional votó, en 1970, seis proposiciones sobre el ministerio sacerdotal, la cuarta de las cuales decía así: "El cristiano llamado al ministerio sacerdotal no recibe sólo, por la ordenación, una función exterior, sino más bien una participación original en el Sacerdocio de Cristo..."<sup>54</sup>. Congar, que declaró haber votado afirmativamente a esta proposición, justificaba su actitud, en los siguientes términos: "El sacerdocio ministerial se sitúa, no en la línea de la ontología constitutiva del cristiano, sino en la línea del *ministerio*. Es una participación *funcional*, que comporta su propio fundamento ontológico, de una ontología de función o de ministerio"<sup>55</sup>. En otras palabras: "la ordenación aporta una nueva y original participación en el Sacerdocio de Cristo, más allá de la del bautismo, o, por lo menos, distinta"<sup>56</sup>. Parece, por tanto, y según estos teólogos, que los caracteres de los tres sacramentos caracterizantes son, los tres, participación de lo mismo (son de un mismo género), pero distintos específicamente, porque ese género supremo (Cristo) puede ser participado según tres razones distintas: si como Cabeza, el carácter bautismal; si como Profeta y Rey, el carácter de la confirmación; si como Sacerdote, el carácter sacerdotal<sup>57</sup>. Es decir: que los tres caracteres —continúan— son distintos, por ser participaciones de la capitalidad y de los tres *munera* de Cristo. Pero, puesto que entre los *munera* y la capitalidad existe como una cierta *circumincessio*, se puede afirmar que todos los caracteres son participación del Sacerdocio de Cristo y que, en consecuencia, todos los caracterizados son fie-

54. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Proposiciones sobre el ministerio sacerdotal*, 10.X.1970, en "La Documentation Catholique", 68 (1971) 699-700, n. 4.

55. Ives CONGAR, *Quelques problèmes touchant les ministères*, en "Nouvelle Revue Théologique", 93 (1971) 791.

56. *Ibid.*, p. 790.

57. Esta es la tesis de Ephrem BOULARAND, *Caractère sacramentel du Christ*, en "Nouvelle Revue Théologique", 72 (1950) 274.

les cristianos. (Esta solución, ofrecida por la Teología, debería estudiarse a la luz del decreto conciliar *Apostolicam actuositatem*, n. 2, en el que se afirma expresamente la participación, por el bautismo, de los tres *munera Christi*).

Todo ello nos obliga a investigar en la línea del constitutivo esencial del Sacerdocio de Cristo, a fin de descubrir las últimas consecuencias de las afirmaciones de Santo Tomás.

\* \* \*

6. Puede considerarse adquirida entre los teólogos, como sentencia cierta, la tesis de que el constitutivo formal del Sacerdocio de Cristo es la misma unión hipostática, por la cual, la Naturaleza humana de Cristo es unida por el Verbo eterno, constituyendo a Cristo-Hombre como perfecto Mediador entre Dios y nosotros<sup>58</sup>. Por todo ello, participar del

---

58. Los teólogos suelen basarse en: *Anathematismi Cyrilli Alex., adiecti Epistolae Synodi Alexandrinae ad Nestorium* (año 431), n. 10, en DS 261; Pío XI, Enc. *Quas primas*, 11.XII.1925, en AAS 17 (1925) 596 [cfr. el comentario de "La Civiltà Cattolica", 1926, vol. I, p. 129]; Pío XII, Enc. *Mediator Dei*, 20.XI.1947, en AAS 39 (1947) 526; y en CONCILIO VATICANO II, Cons. *Sacrosanctum Concilium*, n. 5.— Apoyan decididamente la tesis, entre otros: Reginald GARRIGOU-LAGRANGE, *De Christo Salvatore. In III, q. 22, a. 5*, Ed. Marietti, Roma 1946, pp. 364-365, dub. 1; Ch. V. HERIS, *La Somme Théologique*. In III, qq. 16-26, Eds. du Cerf, Paris 1954<sup>2</sup>, pp. 357; Ch. V. HERIS, *La Somme Théologique. In III, qq. 60-65*, Eds. du Cerf, Paris 1951<sup>2</sup>, p. 233; Ch. V. HERIS, *Le mystère du Christ*, Eds. Siloé, Paris 1955<sup>2</sup>, passim; Bartolomé M. XIBERTA, *Tractatus de Verbo Incarnato. II. Soteriología*, C.S.I.C., Madrid 1954, pp. 595-596; Michael SCHEMAUS, *Teología Dogmática. III. Dios Redentor*, trad. cast., Eds. Rialp, Madrid 1962<sup>2</sup>, pp. 301 ss.; Ludwig ORT, *Manual de Teología Dogmática*, trad. cast., Ed. Herder, Barcelona 1969<sup>2</sup>, pp. 290-291; etc.— En cambio, y en polémica con Hugon y Garrigou-Lagrange, Emilio SAURAS defiende que Cristo es Sacerdote por la gracia capital, que connota la gracia de unión (cfr. *El Cuerpo Místico de Cristo*, BAC, Madrid 1952, pp. 466-482). El razonamiento del P. Sauras parece ajustarse más a la letra de la *Summa Theologiae* (III, q. 22, a. 2), en la cual Santo Tomás distingue entre ser "medio" y ser "mediador", señalando que sólo es "mediador" por la gracia capital. El problema fundamental surge ante el mutismo de Santo Tomás en esta cuestión concreta, porque no trata expresamente del constitutivo esencial del sacerdocio de Cristo, ni siquiera en su *Comentario a Hebreos* (Cfr. *In Hebr* 5,1-7, lect. 1; 10,5-14, lect. 1 [ed. Raphaelis Cai]).— Un poco sorprendidos de silencio de Santo Tomás, como también del lugar en que trata sobre el Sacerdocio de Cristo (III, q. 22), muy lejos del estudio de la Unión hipostática, hemos hecho algunas calas entre los comentaristas antiguos del Angélico. Ni

Sacerdocio de Cristo será tanto como participar misteriosamente (tener parte con) la Unión hipostática. Veamos cómo lo ha expresado Scheeben, con especial claridad: “Todo el ser y el significado del carácter estriban, a nuestro parecer, en que éste viene a ser en 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 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. Y la marca de la Humanidad de Cristo, por la cual ésta adquiere su dignidad y consagración divinas, no es sino la Unión hipostática del Logos con ella; por consiguiente, en los miembros del Cuerpo Místico su carácter ha de consistir en un sello, que represente y realice en ellos la unión con el Logos, como análoga a la Unión hipostática y fundada en ésta”<sup>59</sup>.

Esta tesis, sentada por Scheeben con tanta firmeza como audacia, ha sido pacíficamente aceptada por un buen número de teólogos a lo largo del siglo xx<sup>60</sup>, todos los cuales

---

una palabra sobre el tema en CAPREOLO; pero sí en Domingo BÁÑEZ, quien, a finales del siglo xvi, afirma ya: “Christus Dominus in quantum homo est sacerdos” (*Comentarios inéditos. II. De sacramentis*. In III, q. 63, a. 1 [ed. V. Beltrán de Heredia II-1, p. 65]). Véase el excursus histórico de Manuel CUERVO en *Suma Teológica. In III*, BAC, Madrid 1960, pp. 759-763.

59. Matthias Josef SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo* (1865), trad. cast., Ed. Herder, Barcelona 1960, § 84 (pp. 615-616). — “... (el carácter) nos muestra como *pertenecientes* a su Hijo...” (p. 616).

60. Cfr. Bernardus DURST, *De characteribus sacramentalibus*, en “*Xenia thomistica*”, 2 (1925) 566-567; Stephen McCORMACK, *The configuration of the sacramental character*, en “*The Thomist*”, 7 (1944) 491; Agustin KERKVOORDE, *Introduction* en *M. J. Scheeben: Le mystère de l'Eglise et ses sacrements*, en “*Unam Sanctam*” n. 15, Eds. du Cerf, Paris 1946, p. 51; E. BOULARAND, *Caractère sacramentel et mystère du Christ*, en “*Nouvelle Revue Théologique*”, 72 (1950) 260; Francesco Saverio PANCHERI, *Il carattere sacramentale in una nuova prospettiva* (*M. J. Scheeben*), en “*Studia Patavina*”, 4 (1957) 465; José CALLE, *Cuerpo Místico de Cristo y carácter bautismal*, en “*Miscelánea Comillas*”, 27 (1957) 213-214; B. FRAIGNEAU-JULIEN, *L'Eglise et le caractère sacramentel selon M. J. Scheeben*, Ed. Desclée, Paris 1958, p. 164; Irenée G. LUCZYNSKI, *Le caractère sacramentel selon S. Thomas*, en “*Divus Thomas (Piac.)*”, 42

coinciden en señalar que, en su valor esencial, es decir, en su sentido constitutivo, el carácter debe concebirse como el reflejo de la Unión hipostática en el cristiano, algo así como una reproducción de la dignidad y de la consagración que en Cristo deriva de la Unión hipostática; de forma que, si Cristo es el Ungido por la Unión hipostática, el cristiano es “ungido” por la unción sacramental del carácter. En consecuencia, si existe una incorporación “física” a Adán por la generación, según la cual se transmite el pecado original, así también hay una transfusión de méritos de Cristo al cristiano, por una incorporación “física” a Cristo incoada por el carácter, que se perfecciona por la gracia, aunque gracia y carácter no se exijan mutuamente.

\* \* \*

7. Sin embargo, para entender en profundidad cuanto intenta sugerirnos Scheeben, conviene situarse en el marco de su teoría general de los sacramentos<sup>61</sup>. Scheeben distingue entre los sacramentos “consecratorios” (bautismo, confirmación, orden y, de algún modo, el matrimonio), y los “medicinales”; pero además, y según otro criterio de división, separa los sacramentos “jerárquicos” (bautismo, orden y confirmación), de los “no-jerárquicos”. Pues bien; asigna a los sacramentos jerárquicos o “caracterizantes” una doble función: constituir la articulación del Cuerpo Místico de Cristo y, además, y como consecuencia de esa constitución, ser el cauce por el que llega a los miembros la gracia de la Cabeza.

---

(1965) 12-14; y Eliseo RUFINI, *El carácter como visibilidad concreta del sacramento en relación con la Iglesia*, en “Concilium”, 31 (1968) 117. Algunos de estos autores aportan precisiones a la tesis de Scheeben, que analizaremos más adelante. — Podemos encontrar algunas rastros de este planteamiento del carácter desde su “causa ejemplar”, a finales del siglo XVI. Así Domingo BÁÑEZ dice: “... per characterem, quatenus formaliter est figurativum, speciali ratione configuramur Christo summo sacerdoti quatenus sumus participes per characterem sacerdotii Christi...” (*Comentarios inéditos. In III, q. 63, a. 3* [ed. Beltrán de Heredia II-1, p. 72]). Y, asimismo: “Character est participatio sacerdotii Christi configurans nos ipsi Christo ut simus consacerdotes cum illo” (*Ibid. In III, p. 63, a. 5* [ed. cit., p. 78]).

61. Cfr. M. C. CALZONA, *La naturaleza del carácter*, cit., pp. 241-251.

De esta forma, en la teoría sacramentaria de Scheeben entran dos elementos esenciales: el cristológico y el eclesiológico; unidad de vida e identificación con la Cabeza, por una parte, e incorporación y actividad dentro del Cuerpo Místico, por otra. Por ello, Scheeben puede definir el carácter diciendo que es “la marca por la cual se indica (que los miembros) pertenecen a la Cabeza y se establece su unión orgánica con ella”<sup>62</sup>. Esta es la razón fundamental —pensamos— de que Scheeben considere el carácter como un misterio extraordinariamente grande, en estrecha relación con el misterio de la Encarnación y con el misterio de la Iglesia; pues, en cuanto “*signum configurativum*” con Cristo, no es una semejanza con la naturaleza humana o divina de Cristo, sino una semejanza y unión con la *selladura (impronta)* que la naturaleza humana de Cristo recibe de la Persona divina, impronta que será interior y real, y no mero signo de delegación para cumplir ciertas funciones. “Si la Cabeza adquiere su dignidad divina y su sacerdocio divino, es decir, su carácter verdaderamente divino, de una manera tan real como lo es la Unión hipostática con la Humanidad, entonces nosotros debemos recibir la dignidad altísima y la vocación sacerdotal —que nos corresponde como miembros de Cristo— mediante una impresión interior, real, de la marca de nuestra Cabeza”<sup>63</sup>. No somos sellados para ser reconocidos por Dios y los ángeles, sino porque Dios ha querido imprimirnos algo real, por lo cual, y en cuanto instrumentos, nos ha comunicado la habilitación para ciertas funciones.

\* \* \*

8. Si el carácter es una nueva dignidad *del* sujeto, consistente en su semejanza con Cristo, es al mismo tiempo una sublimación de *todo* el sujeto, y no sólo de una parte o de una potencia. Todo el sujeto es capacitado entonces “para obrar *exteriormente* como instrumento de Cristo o para recibir el efecto de una tal actividad exterior. La habilitación para una actividad vital interior, más elevada, es aportada

62. M. J. SCHEEBEN, *Los misterios...*, cit., § 84, p. 615.

63. *Ibidem*, p. 622.

por el carácter, en virtud de la gracia aneja”<sup>64</sup>. Tanto el carácter como la gracia son don de Dios; ambos, por ser “gracia”, santifican. Pero la gracia es “gratum faciens”, verdadera y directamente “santificans”: por ella somos hechos imagen sobrenatural de la naturaleza divina y, en consecuencia, gratos a Dios. Podemos afirmar, por tanto, que la benevolencia de Dios está formalmente contenida en ella.

El carácter, en cambio, nos hace gratos a Dios, porque nos muestra como pertenecientes a su Hijo por la consagración, la cual nos da el derecho a ser honrados y nos habilita para funciones sagradas. Por esta razón resulta difícil establecer si el carácter es “gratia gratum faciens” o “gratia gratis data”. No es “gratum faciens” porque sólo indirectamente nos hace gratos a Dios; pero tampoco es “gratis data”, porque no redundaría sólo en beneficio de otros, pues lo esencial del carácter es el beneficio que aporta a quien lo posee<sup>65</sup>. “Podríamos decir —afirma Scheeben— que la gracia es el ennoblecimiento y elevación de nuestra *naturaleza*, de nuestra actividad, mediante la sublimación y la transformación de aquélla, y que el carácter es el ennoblecimiento y la sublimación de nuestra hipóstasis, por cuanto la levanta a cierta unidad con la Hipóstasis de Cristo y la hace participar de la consagración que esta última adquiere por la dignidad del Logos”<sup>66</sup>.

La relación que puede establecerse entre el carácter y la gracia en el cristiano es la misma que existe, en la Humanidad de Cristo, entre la gracia santificante y la gracia de Unión. En Cristo, ésta última es la raíz de la que brota la gracia santificante. En el cristiano, la gracia “brota” del

64. *Ibidem*, p. 624.

65. Esta idea parece deducirse de unas palabras de PABLO VI, Alloc. *Sostiamo un momento*, 28.VI.1964, en *Insegnamenti di Paolo VI*, 2 (1964) 433.

66. *Ibidem*, p. 617.— Este párrafo, contra lo que pueda parecer a primera vista, está bien traducido (Cfr. *Die Mysterien des Christentums*, ed. Josef Hoefler, Herder Verlag, Freiburg 1958<sup>3</sup>, § 84, p. 480). Debe desecharse, por el tenor del contexto, cualquier sospecha de nestorianismo, pues el término *Hypostase Christi* se refiere al Verbo encarnado existiendo en el tiempo. Volveremos sobre este mismo tema, al analizar algunas aparentes contradicciones observables en Santo Tomás, cuando trata del *esse* de Cristo.

carácter, en el sentido de que éste nos pone en contacto con la fuente de la gracia, que es Cristo, y por esto nos confiere el derecho a poseer la gracia, aunque gracia y carácter no se exijan mutuamente, y puedan existir por separado. Sin embargo, por el carácter poseemos legítimamente la gracia, como miembros de Cristo. Además, nos asegura la conservación de la gracia en nosotros, y nos confiere, al mantenernos como miembros de Cristo, el título de hacer valer todos nuestros derechos.

¿Qué diferencia habrá, pues, entre nuestro carácter y el "Carácter" de Cristo? El "Carácter" de Cristo, la Unión hipostática, trae consigo la plenitud de la gracia, la hace infinita e inmovible. En nosotros, la gracia que "deriva" del carácter, que es proporcional a nuestra capacidad, puede encontrar un obstáculo que impida su completa realización<sup>67</sup>.

#### IV. EL CARACTER COMO ENNOBLECIMIENTO DE NUESTRA HIPOSTASIS

Por lo que hemos comentado hasta ahora, la tesis de Scheeben parece apuntar a planteamientos revolucionarios. El carácter es participación del Sacerdocio de Cristo (Santo Tomás). Si Cristo es Sacerdote por el misterio de la Unión hipostática, participar de su sacerdocio sería tanto como participar de la consagración que la Naturaleza humana asumida recibe por su unión al Logos. Por consiguiente, el carácter debería ser participar de ese "existir" sacerdotal de Cristo, es decir, del "*esse sacerdotale Christi*", y consistiría en un ennoblecimiento, una elevación sobrenatural, de nuestra hipóstasis (persona) humana.

La tesis que acabamos de formular exige, obviamente, un amplio desarrollo, centrado en torno a tres cuestiones:

---

67. Cfr. F. S. PANCHERI, *Il carattere sacramentale...*, cit., pp. 466 y 469; E. RUFINI, *El carácter como visibilidad...*, cit., p. 117.

a) ¿Qué es el “*esse sacerdotale Christi*”?

b) ¿Qué es y cómo es posible participar de la consagración que en la Naturaleza humana de Cristo deriva de la gracia de unión?

c) ¿En qué consiste ese supuesto ennoblecimiento de la persona?

\* \* \*

9. EL “ESSE” DE CRISTO. — Nuestras palabras, al hablar del “*esse sacerdotale Christi*”, podrían producir cierta perplejidad, pues —*prout sonant*— encienden la sospecha de que haya dos *esse* en Cristo: uno, el *esse* eterno que tiene (que es) en cuanto Dios, porque como Segunda Persona es la misma esencia divina y su propio existir; y otro, un “nuevo” *esse* —decíamos sacerdotal— producido por la Unión hipostática. Tal dificultad fue también intuida por Santo Tomás, que tuvo que salir al paso del canon cuarto de Efeso, diciendo que “*unus tamen et idem fuit sacerdos et Deus*”<sup>68</sup>. Ello, no obstante, y aun a sabiendas de la solución correcta y ortodoxa, conviene seguir la argumentación que el Angélico ofrece en su *Quaestio disputata “De unione Verbi incarnati”*, cuando se preguntaba: “*Utrum in Christo sit unum tantum esse*”<sup>69</sup>.

Comienza sentando un importante principio: que sólo existen propia y verdaderamente los supuestos subsistentes, es decir, los individuos que subsisten en una determinada naturaleza. No obstante, continúa, se dice que existen los accidentes y las formas no subsistentes, como la “blancura”, porque por ellas subsiste algo, como lo que es blanco. En este sentido, aunque Cristo sea uno absolutamente por la unidad de la Persona divina que se substancializa (*substantificare*) por la naturaleza divina, *secundum quid* es dos, por las dos naturalezas. Es cierto que la naturaleza humana no es subsistente sino en cuanto asumida, pero se puede decir de algún modo que el Supuesto eterno se substancializa por la naturaleza humana en cuanto es *hic Homo*. Y, aun cuando *Homo* no se predique accidentalmente del Hijo de Dios,

68. *STh.* III, q. 22, a. 4, ad 1.

69. *De unione Verbi incarnati*, a. 4 (ed. M. Calcaterra - T. S. Centi).

como en el ejemplo propuesto de la “blancura”, sin embargo, este modo de existir humanado no es el existir (*esse*) principal del Supuesto, sino un existir secundario (*esse secundarium*). En consecuencia, a pesar de no haber en Cristo dos *esse* en sentido absoluto, el *esse* de la Naturaleza humana no será el *esse* de la naturaleza divina. En definitiva, y con palabras de Santo Tomás: “Est autem et aliud esse huius suppositi, non in quantum est aeternum, sed in quantum est temporaliter homo factum”.

Sin embargo, las palabras de Santo Tomás no deben ser mal interpretadas, porque, si bien el *esse* es algo de la creatura, es decir, de la Naturaleza humana, porque es su actualidad<sup>70</sup>, no obstante, en el caso de Cristo el acto de ser (único) es principalmente y *ab aeterno* del Verbo; secundariamente y *ex tempore*, de la naturaleza humana asumida a la cual se extiende, de modo que ésta no existe en virtud de un acto de ser creado, sino sólo en virtud del acto de ser del Verbo de Dios comunicado a ella. En consecuencia, la Naturaleza humana no es de sí, sino del Verbo, que le da el ser hombre<sup>71</sup>. Por todo ello, y siguiendo a Santo Tomás<sup>72</sup>, podemos establecer, como *analogía* más próxima a las relaciones de la Naturaleza humana con el Ser del Verbo, la que existe entre los accidentes y el ser de la substancia.

Pues bien; a nuestro entender, participar del Sacerdocio de Cristo, que esto es el carácter, no será otra cosa que participar del *esse sacerdotale Christi*, tener parte (trascendentalmente hablando) del *esse secundarium* del Verbo eterno,

---

70. Decimos que “es su actualidad”, distinguiendo cuidadosamente entre *actuación* e *información*. En el orden natural, toda actuación es información. Pero en el caso de la Unión hipostática, el Verbo no informa, como si la Naturaleza humana fuese causa material en relación a la Persona divina. La actividad del Verbo, aun siendo función del Acto perfectivo, no es función de informar, como Acto informante.— Sobre este tema cfr. Maurice de LA TAILLE, *Actuation crée par acte incréé*, en “Recherches de Science Religieuse”, 18 (1928) 253-268.

71. Cfr. Antonio PIOLANTI, *L'essere del Verbo Incarnato*, en “Divinitas”, 3 (1959) 91; Etienne GILSON, *L'esse du Verbe incarnée selon Saint Thomas*, en “Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age”, 43 (1968) 23-27.— En este punto es muy interesante la solución de CAPREOLO: un sólo *esse substancial*, pero dos modos de vivir. Cfr. *Defensiones Theologicae. In III Sent.*, d. 6, q. 1, a. 3 (Pégues-Paban V, 116a).

72. Cfr. *Compendium Theologiae*, I, 211.

según el cual es *hic Homo*, lo que tiene lugar por la Unión hipostática que consagra a la naturaleza humana asumida. Así planteada la cuestión, y tal como sugieren Scheeben y muchos de sus comentadores, ¿podría afirmarse que el carácter sacramental consiste en una cierta participación en la consagración de la naturaleza asumida por el Verbo, en virtud de cuya participación también cada hombre sería consagrado de un modo misterioso?

\* \* \*

10. CÓMO SE PARTICIPA DEL “ESSE SACERDOTALE CHRISTI”.— Cabría pensar, si consideramos el carácter como una participación en la consagración de la naturaleza humana de Cristo, producida por la Unión hipostática, que por el bautismo, la confirmación y el orden sagrado somos introducidos, de alguna forma, en el ámbito propio de la Unión hipostática. Tal afirmación, ciertamente sugestiva, y que es válida en sentido estricto para la Madre de Dios, cuya santidad es de ese orden, y, quizá también, aunque en grado inferior, para San José, Padre nutricio de Jesús, debería ser cuidadosamente matizada al referirla a los hombres que recibieron válidamente los sacramentos caracterizantes. También la gracia santificante es participación —en la actual economía de la Salvación— de uno de los efectos que en la naturaleza humana de Cristo deriva de la gracia de unión: participación, en este caso, de la plenitud de gracia santificante que llena a rebosar su Santísima Humanidad (cfr. Ioan 1,16). Y, sin embargo, no se dice que por la gracia “*gratum faciens*” entremos en el orden de la Unión hipostática, sino que somos “*consortes divinae naturae*” (II Ptr 1,4).

A nuestro entender, el problema es diferente. La gracia habitual del alma de Cristo es un hábito creado, de la misma especie, por tanto, que nuestra gracia; y ambas, en definitiva, participación de la naturaleza divina. En cambio, la gracia de unión no es algo propiamente creado en el alma de Cristo, sino la misma asunción de una naturaleza humana por el Verbo, que desde el punto de vista de la naturaleza humana llamamos “consagración”, de modo análogo

a como denominamos al efecto mismo *ad extra* de la creación activa: creación pasiva o creatura; pues la "consagración" no sería más que la misma asunción de una naturaleza.

Por la Unión hipostática, por tanto, una naturaleza humana adquiere una relación real e inmediata con una Persona divina, aunque esa Unión sea obra común de las tres divinas Personas, y comienza a existir en el mismo instante de la asunción y a causa de ella. Pues bien; según Scheeben, el carácter sacramental sería la participación de esa "consagración" de la Naturaleza humana de Cristo; y, puesto que en Cristo, la gracia de unión no es algo creado, sino la misma Unión, en Cristo no habría carácter.

Así formulada la tesis, implica *eo ipso* un interrogante de gran importancia. ¿Significaría el carácter una relación directa con la sola Persona del Verbo, una relación personal con Ella, y, como consecuencia, una participación en nosotros de la misma gracia de unión? (No se olvide que ésta es una de las dificultades con las que tropieza la Teología contemporánea, tal como exponíamos en la "Introducción" de nuestro trabajo). Al ser en Cristo la Unión hipostática algo substancial, en nosotros, por la participación, sería accidental, pero implicaría una real relación con el Verbo. Sin embargo, ¿es posible que haya algo creado, aunque sobrenatural, que signifique participar de algo *propio* de una Persona, y que no sea simplemente *apropiación*?

Hace algunos años Dorsay<sup>73</sup> planteó una tesis muy similar a nuestra hipótesis de trabajo, que fue duramente criticada por Ramírez<sup>74</sup> y defendida por Journet<sup>75</sup>. Veamos, pues, en qué términos se desarrolló la polémica.

Decía Dorsay: "El Verbo, encarnándose, ha hecho entrar su Humanidad en el *Sancta Sanctorum*, en la Trinidad mis-

73. Cfr. A. DORSAY, *Notre Parenté avec les Personnes divines*, Bureaux de "L'Apôtre du Foyer", Saint-Etienne 1922. (El texto que citaremos se encuentra en pág. 187).

74. Cfr. Santiago RAMÍREZ, *Boletín de Teología Dogmática*, en "La Ciencia Tomista", 36 (1922) 75-113. (La discusión en pp. 101-104).

75. Cfr. Charles JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné. — II. Sa structure interne et son unité catholique*, DDB, Paris 1962<sup>2</sup>. (La discusión en pp. 253-255).

ma. Es así que, por la gracia del bautismo, nosotros somos incorporados a Cristo. Luego, si nosotros tenemos la dicha de ser los miembros del Cuerpo Místico de Jesús, estamos emparentados con las divinas Personas”.

Frente a tal afirmación, Ramírez negaba que la Humanidad de Cristo tuviera relaciones reales y propias con las otras divinas Personas, pues —continuaba— sólo se une ontológica o entitativamente con la persona del Verbo; con las otras dos se une por la gracia creada, con una unión psicológica o dinámica, es decir, por actos del entendimiento y de la voluntad, lo que es efecto propio de la naturaleza (divina), no de las Personas, por lo que esa unión sólo puede ser apropiada a las otras dos Personas. Pero —seguía—, aunque fuese cierto el primer aserto (que hay relaciones reales de la Naturaleza humana de Cristo con el Padre y el Espíritu Santo), no se seguiría que nosotros, miembros de la Humanidad Santísima de Cristo, entrásemos en ese mismo parentesco, ya que nuestra unión con la Humanidad de Cristo es moral, es mística, es, si se quiere —subrayaba—, dinámica, pero no estática ni entitativa; y en virtud de la gracia causada por la Divinidad mediante la Humanidad de Cristo, y porque el mismo Espíritu Santo, con su gracia, habita en el Cuerpo de Cristo y en el nuestro. Pero todo esto —terminaba— no sobrepuja la apropiación, que tiene muchos (infinitos) grados.

Journet, que conocía la discusión entre Dorsay y Ramírez, entró también en la controversia con una actitud que se separa de ambos contendientes, aunque moviéndose en una línea que le aproximó más a Dorsay que a Ramírez. Se dice —glosaba— que el carácter nos configura directamente al Verbo, y que la gracia (se sobreentiende: sacramental), en cambio, nos une directamente a la naturaleza divina. Pero esto, concluía, no puede ser, porque, si el carácter sacramental nos configura al poder sacerdotal de Cristo y nos une así al Verbo, a quien pertenece ese poder; del mismo modo podría decirse que la gracia sacramental, al configurararnos a la gracia capital de Cristo, nos une al Verbo. Por ello, en la mediación ascendente, que no es ciertamente el orden supremo, estamos unidos al Verbo por una cadena que

tiene dos eslabones: por el primero, nos unimos accidentalmente al poder sacerdotal creado de Cristo; y por el segundo, nos unimos al Verbo por la Unión hipostática, que une el poder sacerdotal al Verbo mismo.

De una forma u otra (con referencias a ciertas “relaciones” que se establecen con la segunda Persona, o simplemente aludiendo a la participación —por el carácter— de la naturaleza humana de Cristo “hipostasiada” o consagrada), esta tesis ha pasado ya a los manuales <sup>76</sup>. Y Parente ha podido escribir con profunda alegría: “De este admirable *teandrisimo*, sintetizado por la Unión hipostática en el Verbo encarnado, son llamados a participar todos los hombres, singular y colectivamente, a través de la sociabilidad sobrenatural de la Iglesia, Cuerpo Místico de Jesucristo” <sup>77</sup>.

No obstante, las afirmaciones de Journet antes citadas, con ser exactas, exigirían algunas precisiones, que exponemos a continuación siguiendo a Monsegú <sup>78</sup>. Carácter y gracia nos configuran o asimilan ciertamente con Cristo, pero de distinta manera. El carácter nos asimila con El en cuanto es precisamente sacerdote, *seu prout Homo-Deus*, que dice Santo Tomás. La gracia, en cuanto es cabeza o principio de vida divina, *seu prout Filius Dei est*. El primero dice participación de potestad, la segunda, participación de vida. La participación en la potestad divina no es ni por la gracia de las virtudes, ni por la naturaleza <sup>79</sup>.

“Esto nos inclina a ver con más simpatía —sigue Monsegú— la sentencia que repone al sacerdocio de Cristo no en

76. Cfr., por ejemplo, Antonio PIOLANTI, *De sacramentis*. Ed. Marietti, Roma 1947<sup>2</sup>, p. 424.

77. Pietro PARENTE, *Il Divino nell'Uomo*, Ares, Roma 1958, p. 47.— Cuando este trabajo estaba ya ultimado, ha caído en nuestras manos la importante monografía de Crescenzo SEPE, *La dimensione trinitaria del Carattere sacramentale* (“Corona Lateranense”, 14), P.U.L., Roma 1969, que trata algunos aspectos relativos a la discusión, sobre si se establecen o no relaciones directas con las Personas divinas, cuando un hombre es caracterizado. La tesis de Sepe, que ha sido ocasión de muchas discusiones, habrá de ser tenida muy en cuenta, en el supuesto de una revisión futura de nuestras conclusiones.

78. Bernardo G. MONSEGÚ, *El carácter sacramental como base de la constitución y diferenciación del sacerdocio cristiano a la luz de la “Lumen Gentium”*, en “XXVI Semana Española de Teología”, C.S.I.C., Madrid 1969, pp. 144-145.

79. Cfr. SANTO TOMÁS, *STh.* III, q. 63, aa. 2 y 6.

su gracia capital o santificante, sino en su gracia de unión o hipostática: *unione scilicet hypostatica humanitatis ad Verbum, fuit in sacerdotem a Deo immediate consecratus* (III, q. 22, a. 1). Y a fundar y diferenciar el sacerdocio participado de los cristianos por orden no a la gracia sino al carácter. El carácter hace en los cristianos las veces de la unción o consagración que la Unión hipostática puso en la naturaleza humana de Cristo. Este queda ungido sacerdote, con sacerdocio sustancial y eterno, en virtud de la Unión hipostática; los cristianos quedan hechos sacerdotes, participan del sacerdocio de Cristo, en virtud del carácter sacramental que configura con Cristo sacerdote.

“Porque Cristo es esencialmente sacerdote, en cuanto Hombre-Dios, su Humanidad, por exigencia de la Unión hipostática, recibe la gracia capital santificante como dote natural debida al Hijo de Dios. Nosotros, en cambio, que no somos esencialmente sacerdotes sino accidentalmente, por el carácter recibido del sacerdocio, no quedamos por él natural y necesariamente santificados, sino sólo consagrados y configurados ontológicamente con Cristo sacerdote; configuración que reclama moralmente la santidad que da la gracia, y que no se niega a quien no pone deliberadamente óbice. El carácter sacramental está reclamando la vida de la gracia. Quien tiene el sacerdocio debe tener la gracia correspondiente para el ejercicio santo del mismo”.

De todas formas, y para completar las afirmaciones de Monsegú, conviene aclarar que, propiamente hablando, el carácter sólo puede ser disposición a la gracia en el bautismo, pues la confirmación y el orden la suponen, por ser sacramentos de vivos, aunque, en pecado mortal, su administración también sería válida. Ahora bien; remota e indirectamente, y por lógica consecuencia de la divina Providencia, puede decirse que el carácter es disposición para recibir la gracia para la misión específica del respectivo sacramento (gracia sacramental). Tal fue la enseñanza constante de Santo Tomás<sup>80</sup>. Bien entendido, como precisaron los Sal-

80. Sobre este tema, cfr. P. BLÁZQUEZ, *El carácter como disposición a la gracia sacramental según Santo Tomás*, en “*Studium*”, 13 (1973) 321-335. — Con relación a la disposición del carácter respecto a la gracia.

manticenses, que tanto el carácter como la gracia sacramental son participación del Sacerdocio de Cristo; el carácter, “sub conceptu potestatis physicae ad actum”; la gracia sacramental, en cambio, “sub conceptu sanctitatis et rectitudinis moralis”<sup>81</sup>. De modo que, esta incorporación “física” a Cristo, sólo incoada por el carácter bautismal, es perfecta por la gracia<sup>82</sup>.

Concluimos, por consiguiente, que el carácter podría ser considerado como participación de la consagración o unción de la Naturaleza humana asumida por el Verbo, lo que implicaría una cierta relación real (mediata) con la Segunda Persona<sup>83</sup>. Glosando a Scheeben, Schmaus la ha comparado a recibir el sello, la estructura de Cristo; algo así como adquirir una consagración y dignidad parecidas a las de Cristo, que se fundan en la Unión hipostática. Y, puesto que la pertenencia a Cristo es íntimamente solidaria de la pertenencia a la Iglesia, se condicionan la una a la otra<sup>84</sup>.

\* \* \*

---

santificante, es de todos conocido el cambio de Santo Tomás en la *Summa Theologiae* frente a su actitud en obras anteriores, pues ya no consideró la disposición del carácter a la gracia santificante como inmediata y necesaria a recibirla de Dios. — Véase, también, Antonio MIRALLES, *Gracia y economía sacramentaria*, en *Acti del Congresso Internazionale “Tommaso d’Aquino nell VII Centenario”*, Ed. Domenicane Italiane, Nápoles 1976, t. IV, pp. 444-454.

81. SALMANTICENSES, *Cursus Theologicus*. In III, q. 63 (Disp. V, dub. IV), tomo XVII, p. 458b.

82. Cfr. B. DURST, *De characteribus sacramentalibus*, art. cit., pp. 566-567.

83. Nos parece, y conviene expresarlo aquí, que esa supuesta relación real al Verbo, que se establecería por el carácter, sería siempre *mediata* (como señalaba Journet), es decir, a través de la participación de algo creado de Cristo. No han faltado, no obstante, quienes —en línea con la mejor exégesis tomista— han entendido que es posible *inmediatamente* esa relación, entendiendo posible una participación de la Filiación subsistente. Cfr., p. ej., las excelentes investigaciones de Fernando OCARIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, Eunsa, Pamplona 1972, 162 pp.; y *La Santísima Trinidad y el misterio de nuestra deificación*, en “*Scripta Theologica*”, 6 (1974) 363-390.

84. Cfr. Michael SCHMAUS, *Teología dogmática. VI. Los Sacramentos*, trad. cast., Eds. Rialp, Madrid 1963, vol. VI, § 226, pp. 62-63. — Importa aquí subrayar, que Schmaus no se muestra del todo satisfecho con la presentación de Scheeben sobre el carácter, que debería ser completada con algunos elementos que la hagan más dinámica, como son la con-

11. EL CARÁCTER COMO CIERTO ENNOBLECIMIENTO DE LA PERSONA.—El hombre, por una acción directa de Dios —que comunica al alma realidades sobrenaturales—, puede recorrer, de participación en participación, el camino de retorno hasta Dios, a través de una progresiva asimilación a El<sup>85</sup>. El misterio de la Encarnación da comienzo a un nuevo plan de ascenso de la creatura humana hacia Dios, en relación a la cual la Sagrada Escritura nos ofrece un dato importantísimo: que la acción de Dios tiene lugar en Cristo y por una incorporación a Cristo. En Cristo somos recreados y en Cristo alcanzamos ser “consortes divinae naturae” (II Petr 1,4). Dios nos ha predestinado a la vida eterna, porque quiere que todos los hombres se salven, y nos ha regalado ya esa vida “in Filio” (I Ioan 5,11-13). En el nombre de Jesús tendremos la Vida (Ioan 20,31) y El nos comunicará su plenitud (Ioan 1,16). San Pablo nos pone delante de esa realidad, cuando enseña que de Cristo resucitado mana y se derrama sobre los regenerados una vida nueva (II Cor 5,17). La vida de Cristo es vida eficiente: Cristo está en mí y constituye mi propia vida (II Cor 4,10; Gal 2,20; Phil 1,21) en vida vivificante (I Cor 15,45), en vida espiritual. La vida de Cristo renueva al cristiano en su propio ser, como si lo crease nuevamente, pues si en la creación estuvo presente el Hijo de Dios, en la nueva creación está presente Cristo (Rom 8,29; Eph 2,10) y de El nos revestimos (Rom 13,14; Gal 3,27). La nueva creación es vivir en Cristo (Rom 6,11), es ser en Cristo, ser cristiano, puesto que llevamos una semejanza con El (Rom 8,29), la imagen del Hombre celestial (I Cor 15,29). Esta semejanza con Cristo es la que nos hace hijos, ya que Cristo ha sido llamado a ser Primogénito entre muchos hermanos (Rom 8,29).

Puesto que Cristo es la fuente de todas las participaciones divinas en el hombre, en la identificación con Cristo se

---

figuración con Cristo que pasó por la Muerte y que, desde que resucitó, vive en la Gloria del Padre. Schmaus pide, por tanto, continuidad, y no ruptura, entre cristología y soteriología. Como se sabe, y a partir de las intuiciones de Odo Casel (desde 1922), estos temas fueron ampliamente discutidos en el período de entreguerras. El texto de Santo Tomás, que los teólogos tenían a la vista, es: *STh.* III, q. 56, a. 1, ad. 3.

85. Cfr. M. C. CALZONA, *El carácter sacramental...*, cit., pp. 169 ss. (con bibliografía).

hace posible la divinización del hombre. Por consiguiente, podemos concluir que es preciso mirar a la Humanidad de Cristo para entender las participaciones sobrenaturales, pues la divinización de la Humanidad de Cristo es el modelo sobre el cual se realiza la elevación del alma hacia Dios. Sólo así será posible comprender, aunque lejanamente, la naturaleza del carácter.

Pues bien; llegados a este punto podríamos formularnos la pregunta que oriente nuestra investigación, en los siguientes términos: Si el carácter es participación de la consagración de la Naturaleza humana de Cristo fruto de la Unión hipostática, mirando a Cristo, ¿qué hay en nosotros, al recibir válidamente los sacramentos caracterizantes, que nos asemeje a esa inefable consagración?

“Ciertamente —comenta Nicolás— al situar en el intelecto práctico la modificación ontológica producida por el carácter, Santo Tomás no resolvió verdaderamente la cuestión. Sólo quería subrayar que todo acto sacramental es esencialmente, desde el punto de vista del hombre que lo realiza, una profesión de fe, *protestatio fidei*, y que si se ha dado un poder al hombre, éste consiste en profesar su fe al pronunciar las palabras sacramentales, y profesarla de tal manera, que se realice lo que profesa: la acción de Cristo a su través”<sup>86</sup>. Pero tampoco, muy a pesar de lo que añade Nicolás seguidamente, sería solución el apelar a las teorías de los teólogos que él denomina de la “trans-significación”, porque, si bien es cierto que el hombre consagrado por el carácter expresa una “*surélévation du sens donné par Dieu a sa créature*”<sup>87</sup>, conviene recordar que el sentido es inseparable de la substancia, y que se revela en ella: un cambio de significado, presupone —si no es sólo de razón— un cambio real en la naturaleza, tal como ha recordado Pablo VI

86. Marie-Joseph NICOLAS, *La doctrine de S. Thomas sur le sacerdoce*, en “Studi Thomistici”, Pont. Acc. Rom. di S. Tom., Città Nuova Ed., s/f (1974 ?), vol. 2, p. 321, nota 10.

87. Marie-Joseph NICOLAS, *La nature ontologique du caractère sacerdotal dans la pensée de Saint Thomas*, en *Atti del Congresso Internazionale “Tommaso d’Aquino nel suo VII centenario”*, Ed. Domenicane Italiane, Nápoles 1976, vol. 4, p. 492.— Un ejemplo extremo de fenomenología religiosa, aplicada a la sacramentología, sería: Alois WINKLHOFER, *La Iglesia en los sacramentos*, trad. cast., Fax, Madrid 1971.

hace unos años, con relación al concepto de transubstanciación<sup>88</sup>. Podríamos admitir que Dios “ve” de otra manera al hombre consagrado, y que este “verlo” de modo distinto expresa y supone un ennoblecimiento de la persona, pero queda en pie el problema metafísico que nos hemos planteado: ¿qué significa realmente en la creatura esa nueva imagen suya a los ojos de Dios?; o bien, y quizá sería más correcto desde el punto de vista de Dios, ¿qué supone realmente en el hombre ese modo nuevo de contemplarlo Dios? Está claro que Dios lo contempla o lo quiere consagrado como un “nuevo cristo”; pero, ser un “nuevo cristo” —lo que la Sagrada Escritura señala como un cierto renacer o ser recreado— ¿qué es? ¿Es sólo un accidente (potencia) en su intelecto práctico, que ciertamente le ennoblece? ¿Sólo es eso lo que quería señalar Scheeben, cuando hablaba de un “ennoblecimiento de la persona”?

Volvamos, pues, nuestra mirada al misterio del Dios hecho Hombre, y contemplemos su Naturaleza humana asumida y consagrada, para descubrir en qué modo nuestra naturaleza participa de esa consagración.

## V. CAUSA EJEMPLAR DEL CARACTER: PARTICIPAR DE UNA CONSAGRACION

12. Decía Scheeben<sup>89</sup> que hay entre la gracia y el carácter una afinidad y una relación sobremanera íntima, parecida (análoga) a la que existe en la Humanidad de Cristo entre la gracia habitual y la gracia de unión; y así lo han entendido también sus comentaristas<sup>90</sup>. Es sabido que, por la Unión hipostática, en Cristo hay un sólo *esse*, ser divino, que Santo Tomás se atreve a denominar “principal”, por el que comienza a ser también *hic Homo temporaliter*; y recordemos

88. Cfr. PABLO VI, Enc. *Mysterium fidei*, 3.IX.1965, en AAS 57 (1965) 753-774; PABLO VI, *Professio fidei*, 30.VI.1968, n. 25, en AAS 60 (1968) 433-445.

89. Cfr. M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, cit., p. 617.

90. Cfr. por ejemplo, F. S. PANCHERI, *Il carattere sacramentale...*, art. cit., p. 469; E. RUFFINI, *El carácter...*, art. cit., p. 117.

que ese existir en cuanto Hombre-Dios en el tiempo y como consecuencia de la Encarnación, es un existir secundario, que Santo Tomás calificaba de *esse secundarium*, y que nosotros hemos interpretado como *esse sacerdotale Christi*. Puesto que el *esse* divino no se distingue realmente de la Segunda Persona, es decir, del Verbo, podemos concluir que la consagración sacerdotal de la Naturaleza asumida es por la unión en la Persona, que la actualiza sin informarla; es decir, que la une a Sí sin sufrir modificación, ni substancial ni accidental. Pasemos ahora a aplicar, análogamente, este mismo razonamiento para entender qué ocurre en un hombre que recibe un sacramento caracterizante.

Lo que en Cristo es el *esse* divino que consagra dándose gratuitamente, es en el hombre el carácter. Por la impresión del carácter su alma queda consagrada análogamente a como está consagrada la Naturaleza humana de Cristo.

Según un principio aristotélico, repetido por Santo Tomás, “forma dat esse”, es decir, que el *esse* —que es la última perfección, y al cual pertenecen todas las perfecciones— es según la forma que lo recibe, pues la existencia de cada una de las esencias o naturalezas es según lo que son, según su forma. En consecuencia, si el alma (forma substancial) ha sido enriquecida o ennoblecida por una consagración sobrenatural, *a fortiori* también lo habrá sido el *esse*. Efectivamente la sobrenaturalidad —y no sólo preternaturalidad— de ciertos accidentes (como la gracia y el carácter, por ejemplo) se manifiesta precisamente en que, para hacer existir a esos accidentes en la esencia del alma, no basta el *esse* natural, sino que éste ha de ser “intensificado” por Dios (Ocáriz) —de un modo *misterioso* que no implica cambio de esencia—: de ahí que la elevación sobrenatural puede llamarse con propiedad una *re-creatio*. No obstante, y es importante anotar aquí, el *esse* —por ser sólo acto— no es, en sí, mudable; luego, no “cambia”, sino que es intensificado, lo cual concuerda con su peculiaridad de ser “acto intensivo”. Además, y esto es evidente, el *esse* y, en consecuencia, su “intensificación”, no tiene contenido formal alguno: es simple acto de ser, que “pone” en

la existencia real a todos los contenidos formales, que son los modos de ser.

Ahora bien; si el ser (*esse*) es el acto último y nobilísimo, que perfecciona y completa la esencia, al actuarla hace de ella un ente. Este ente, en cuanto que expresa una cosa que es en sí y por sí, es decir, un todo autónomo, se denomina supuesto. Si el supuesto es intelectual, es una persona. Luego, si el alma ha sido ennoblecida realmente por una cualidad sobrenatural (el carácter, por ejemplo), su *esse* ha debido ser también misteriosamente intensificado y, forzosamente y por redundancia, también la persona ha sido ennoblecida. (Esto mismo se podría haber demostrado, considerando que los accidentes, si son propios, se unen a la sustancia en la persona) <sup>91</sup>.

En consecuencia, decir que la “hipóstasis ha resultado ennoblecida” (Scheeben) es decir lo mismo que Santo Tomás, pero desde el punto de vista del sujeto remoto del carácter, que es el hombre, la persona. Sujeto próximo sería el intelecto práctico <sup>92</sup>.

---

91. El lector habrá comprobado, al seguir nuestro razonamiento, que hemos optado por una de las muchas teorías sobre el constitutivo formal de la persona. (Puede verse un buen status quaestionis en R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Christo Salvatore*, cit. pp. 103-124). De todas formas, pensamos que nuestras conclusiones se sostienen, tanto si se considera que la *personalitas* es un *id quo*, por el que la naturaleza singular se hace inmediatamente capaz de la existencia, como si se mantiene la opinión de que la *personalitas* es el mismo *esse*. Siempre, y en todo caso, habrá ennoblecimiento de la persona. — Sobre este tema puede verse: Octavio DERESI, *El constitutivo esencial de la persona*, en “Sapientia”, 31 (1976) 259-268.

92. Es ya clásica la afirmación de Charles JOURNET (*L'Église du Verbe Incarné*, DDB, Paris 1941, t. I, pp. 121-123 en nota), según la cual, las posiciones de Santo Tomás y de Scheeben serían incompatibles, por lo que habría que optar por una u otra. Ephrem BOULARAND (*Caractère sacramentel...*, art. cit., p. 265) ha puesto de manifiesto que no existe tal incompatibilidad, porque tanto el Angélico como Scheeben se moverían en el seno del misterio de la Encarnación, lo que unificaría sus doctrinas. Aunque estamos sustancialmente conformes con el parecer de Boularand, al señalar la compatibilidad entre uno y otro, pensamos que la solución concreta para unificar las dos posiciones es pobre, pues —a nuestro entender— Santo Tomás y Scheeben coincidirían, no sólo en el planteamiento de base, sino también en la resolución concreta de la cuestión del carácter, ofreciendo soluciones que son complementarias y que presentan aspectos distintos de la misma realidad.

Sin embargo, el cambio de perspectiva no carece de interés. Significa que la persona tiene, a los ojos de Dios, una nueva dignidad, en el sentido de que Dios “reconoce” en tal hombre una condición semejante a la de su Hijo encarnado. En definitiva: si somos “deificados” por la gracia, de alguna forma podrá decirse que, por el carácter somos “cristificados”. Aunque, y conviene no olvidarlo, de Cristo, que es la Cabeza, todos los miembros reciben la vida sobrenatural, según aquel principio fuerte y realista de Santo Tomás: “Ipse (Christus) est principium omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse”<sup>93</sup>; y, en consecuencia, también la gracia es cristificante. Este planteamiento, la finalidad “cristificante” del carácter, recuerda, con toda crudeza, el tema de la incorporación a Cristo de quienes, no habiendo sido sacramentalmente bautizados, pertenecen ya *in voto* a la Iglesia; difícil cuestión de la que nos ocuparemos más adelante.

\* \* \*

13. Ya estamos, pues, en condiciones de valorar, en su justo sentido, lo que de positivo han aportado los teólogos de la trans-significación. Si Dios reconoce una nueva condición en el hombre caracterizado, si lo “ve” con otros ojos, es porque ese hombre ha sido caracterizado. Esto es, pensamos, cuanto quería decirnos Scheeben: primero —con una prioridad que no es temporal, sino onto-sobrenatural—, la consagración de un alma, por su participación (mediante el carácter) en la consagración de la Naturaleza sumida, lo cual produce *eo ipso* un ennoblecimiento de la hipóstasis. Es en ese momento —si se puede hablar así— cuando Dios “descubre” la imagen, viva o muerta (esto depende de la gracia), de su Hijo encarnado. En pocas palabras y esquemáticamente: alma consagrada accidentalmente + persona ennoblecida por redundancia, lo que, de alguna manera, reproduce el misterio de Cristo: Persona divina (de condición infinitamente superior a la persona que de hecho hubiera debido corresponder a una naturaleza humana) + Natura-

93. *De Veritate*, q. 29, a. 5 c.

leza asumida y consagrada substancialmente. Nótese, sin embargo, que el proceso es inverso: en Cristo va de la Persona a la Naturaleza humana; en un hombre caracterizado: del alma sellada, a la persona, aunque el carácter sea, propiamente hablando, de la persona humana.

Si la reproducción de la imagen de Cristo (por participación) es viva —cuando el alma está, además, elevada por la gracia habitual—, Dios adopta a ese hombre como hijo, a semejanza de la Filiación natural de Cristo en cuanto Hombre<sup>94</sup>. Si la imagen está muerta, por el estado de pecado mortal, se pierde la filiación adoptiva, pero no el carácter, que en ese momento se constituye en ignominia para ese hombre. Scheeben lo expresa así: “Piensa, finalmente, oh cristiano, que sin la gracia la dignidad de miembro de Cristo no te servirá de nada. La gracia es la que da su valor a esta dignidad; sin ella te ayudaría a perderte. El pertenecer a Cristo por el sello del bautismo te aprovechará únicamente si participas de su espíritu y de su vida. Indudablemente es un gran honor ser miembro de Cristo; pero la confusión será tanto mayor si eres un miembro muerto. En tal caso, serás cortado del Cuerpo, sin que por esto pierdas jamás la señal con que fuiste marcado. Ese carácter ya no será digno de bendición, sino de maldición y de condenación”<sup>95</sup>.

94. F. OCÁRIZ, al estudiar el tema de la filiación adoptiva (*filii in Filio*), ha descrito esa “modificación” del *esse*, que ha entendido como “intensificación” (Cfr. *Hijos de Dios en Cristo* y *La Santísima Trinidad y el misterio de nuestra deificación*, citadas en la nota 83). — También María C. CALZONA ha investigado, siguiendo a Scheeben, el sentido de ese ennoblecimiento de la hipóstasis del hombre caracterizado, y —usando del método analítico y terminología de Ocáriz— ha concluido que el carácter produce: “cierta modificación *accidental* del acto de ser, que denominamos *intensificación*, pues presenta algunas características en su comportamiento, que secundan la actividad del *actus essendi*. De hecho, basta considerar que el carácter es lo primero que es participado en la *nueva* creación, aquello que hace posible cualquier otro perfeccionamiento sobrenatural y que, además, es efecto propio de Dios” (cfr. *La naturaleza del carácter...*, cit., pp. 193-251 y la conclusión 5). En el fondo, la misma conclusión que nosotros ofrecemos, aunque sin apelar al tema de la “persona”, y dejando al margen el mostrar la conformidad entre Santo Tomás y Scheeben, pues —así lo entendemos— el primero se referiría al sujeto próximo del carácter, y el segundo, al sujeto remoto.

95. M. J. SCHEEBEN, *Las maravillas de la gracia divina*, DDB, Bilbao 1963, p. 100.

Por consiguiente, si el carácter nos hace agradables a Dios manifestando nuestra pertenencia al Hijo (y en este sentido se dice que es una nueva dignidad-para-mí, y no sólo para-los-demás), la gracia —y su consecuencia, que es la filiación adoptiva— hace de nosotros la imagen sobrenatural de la naturaleza divina. Así lo expresa Piolanti: “Incorporados a Cristo por el bautismo, recibimos una nueva vida divina. Nuestra unión a Cristo en la gracia santificante es el medio determinado por el Padre para conferirnos la adopción filial; nuestra dignidad no es cosa ficticia o convencional; nuestra situación de hijos de Dios produce un cambio real en lo nuestro más íntimo: los Santos, que vivieron intensamente esta realidad, sintieron aquella llamada, que podríamos denominar *la voz de la sangre*”<sup>96</sup>.

\* \* \*

14. Si fuesen ciertas nuestras afirmaciones, sabríamos ya qué es el *ennoblecimiento de la persona*, cuando recibe un sacramento caracterizante: una potencia espiritual instrumental activo-pasiva que inhiere en el intelecto práctico (sujeto próximo), la cual es, considerada por la vía de la ejemplaridad, y puesto que todos los accidentes son del supuesto, como un cierto ennoblecimiento de la persona (sujeto remoto), consistente en una participación de la consagración de Cristo (causa ejemplar). Por el carácter, decíamos también, Dios “reconoce” en el hombre caracterizado la imagen de su Hijo encarnado, le ve y acepta como “otro cristo”, y lo constituye en tal, cuando lo adopta por la gracia.

Esta elevación o ennoblecimiento de la persona caracterizada, que es real para todos los sacramentos que imprimen carácter, ha sido particularmente estudiada y meditada en el caso del sacramento del orden, que habilita para actuar *in Persona Christi*: “Todos los cristianos —decía Mons. Escrivá de Balaguer— podemos y debemos ser no ya *alter*

---

96. ANTONIO PIOLANTI, *Aspetti della grazia*, Ares, Roma 1958, p. 55.— Curiosamente, no alude al carácter, que está implícito en el razonamiento, por cuanto comienza partiendo de nuestra incorporación a Cristo por el bautismo.

*Christus, sino ipse Christus, ¡el mismo Cristo! Pero en el sacerdote esto se da inmediatamente de forma sacramental*"<sup>97</sup>. Pues bien; esa "transformación sacramental y misteriosa del cristiano —por el orden— en Cristo Sumo y Eterno Sacerdote"<sup>98</sup>, supone "una nueva configuración ontológica de su persona, que es ahora totalmente e irrevocablemente asumida por Cristo, Pastor de su Pueblo, y destinada al cumplimiento de una misión propia y específica"<sup>99</sup>. Hay, en consecuencia, y así lo entiendo, una primera consagración bautismal, a la que corresponde una "primera" configuración ontológica (sobrenatural) de su persona, a la que se sobrepone una "nueva" configuración ontológica (sobrenatural) de la persona, por el sacramento del orden.

Ahora bien; si ese ennoblecimiento de la persona no es pura denominación extrínseca —como pretendía Durando de Saint Pourçain refiriéndose al carácter—, será preciso que, en base a ella, fundamentándose en ella, se establezcan un cúmulo de nuevas relaciones, que deberán ser reales, al ser reales todos los elementos que constituyen esas nuevas relaciones (sujeto, término y fundamento). En otras palabras: si Dios "descubre" al hombre como distinto, señal de que es distinto. Es distinto "para" El; es distinto para los ángeles, como señalaron piadosamente los Padres; es distinto, en tercer lugar, para la Iglesia, que le reconoce como miembro suyo, vivo o muerto. (Nótese la gran trascendencia de la doctrina de los caracteres sacramentales para la Teología ecuménica). Pero, por ser sobrenatural el fundamento de las nuevas relaciones, también las relaciones serán sobrenaturales, pues toda relación es según su fundamento, que es su causa formal. Por consiguiente: relaciones reales sobrenaturales con referencia al Cuerpo físico y místico de Cristo, con referencia a la esencia divina, y con referencia (aunque mediata) al Verbo de Dios. Relaciones reales sobrenaturales,

97. Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Sacerdote para la eternidad*, homilía pronunciada el 13.IV.1973, en Cuadernos MC, Madrid 1977<sup>4</sup>, p. 19.

98. Alvaro del PORTILLO, *Escritos sobre el sacerdocio*, cit., p. 126.

99. *Ibidem*, pp. 116-117. En otro lugar: El sacerdocio ministerial "es, fundamentalmente y antes que cualquier otra cosa, una configuración, una transformación sacramental y misteriosa de la persona del hombre-sacerdote en la persona del mismo Cristo, único Mediador" (*Ibidem*, p. 85).

aunque en distintos grados: con Dios, como causa eficiente principal; con Cristo-Hombre, como causa eficiente instrumental primordial; con la Iglesia, como instrumento ministerial; con el sacramento caracterizante, como instrumento separado. Con relación a Dios, se apropiaría al Verbo en cuanto su ejemplar; al Espíritu Santo, como a la causa de nuestra consagración; y al Padre, como a la causa eficiente. Por último, ese ennoblecimiento de la persona presupone también un ennoblecimiento de su *esse* (cualquiera que sea la concepción que se profese sobre el constitutivo formal de la *personalitas*); en consecuencia, nada debe sorpendernos que Ocariz, al referirse a uno de los efectos o frutos de la gracia —la filiación divina adoptiva—, posible por la caracterización, haya descrito ese ennoblecimiento del *esse* (“intensificación” según su terminología) como una cierta “modificación relacional o direccional: el mismo *esse* —término propio y directo de la creación siempre presente— es constituido por la nueva participación en un *esse ad Deum Trinum...*”<sup>100</sup>. Según nuestro planteamiento, la filiación divina adoptiva es la consecuencia de reproducir sobrenaturalmente en nosotros la “viva imagen” de Cristo, el Hijo Primogénito, cuando además de caracterizados o ungidos al modo del Hijo, vivimos por la gracia. (He aquí, de nuevo, y plenamente revalorizada, la intuición de San Alberto, para quien el carácter era relación. Ciertamente, el carácter no es estrictamente relación, como bien comprendió Santo Tomás, pero es el fundamento de nuevas relaciones sobrenaturales).

No obstante, teniendo en cuenta que puede haber gracia sin carácter, y carácter sin gracia, es importante recordar que el carácter comporta “novedad” en el *esse*, con independencia de la “novedad” que comporta la gracia y la filiación divina. En efecto; si el carácter puede considerarse como cierta participación de la gracia de unión de Cristo, que —según Santo Tomás— no es otra cosa que el mismo *esse personale Verbi* en cuanto “dado” a la Naturaleza humana del Señor; aunque este *esse personale Verbi* sea, en absoluto, idéntico a la esencia divina, relativamente es un *esse ad Patrem*. De ahí que lo propio del carácter —como

100. F. OCARIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, cit., p. 135.

cierta participación de la gracia de unión— comporte un cambio en la relación creatura-Creador: de *esse ad Deum* pasaría a ser *esse ad Patrem* (naturalmente, *in Filio*).

\* \* \*

15. Todavía, y antes de terminar, algunos interrogantes o dificultades, que surgen inmediatamente de nuestra tesis:

a) Si el carácter es una consagración o un ennoblecimiento, ¿fue menos digna la condición de María, la Madre de Dios, en el supuesto de no haber sido bautizada?

b) Si el carácter es una participación de la consagración de Cristo, ¿cómo entender que los condenados del infierno no sean miembros del Cuerpo Místico de Cristo?

c) Si la filiación divina exige de alguna manera, y como condición previa, el carácter, ¿cuál es el status de los hombres, que, sin haber sido bautizados sacramentalmente, no obstante viven o mueren en gracia por el bautismo de deseo o de sangre?

d) ¿Significa esa participación sobrenatural en el misterio de Cristo una cierta elevación al plano de santidad, propio de la Unión hipostática?

#### DE CHARACTERE SACRAMENTALI ET SACERDOTIO CHRISTI

##### (Summarium)

*Post longam theologorum controversiam, per saeculum et amplius protractam, cui Sanctus Thomas finem imposuit, Gulielmus Parisiensis (ineunte saeculo XIV) characterem sacramentalem ab omnibus auctoribus "qualitatem" concorditer censeri testabatur. Et si de huiusmodi qualitatis subspecie disceptabant, Aquinatis opinio sensim invaluit, apud quem character est "potentia". Sed aliud praeterea Thomas pro-*

*tulerat: characterem, etiam, veluti Sacerdotii Christi participationem haberi posse.*

*Quod si tenemus Christum per ipsam Unionem hypostaticam Sacerdotem fieri, Sacerdotii Christi —per characterem— participatio erit mystica quaedam participatio Unionis hypostaticae. Ita Scheeben saeculo XIX. Qui fore addit ut characteris susceptio, ideo, secum ferat aliquam elevationem seu “nobilitationem” personae vel hypostaseos hominis suscipientis. Quod evidens videtur: ut enim hoc novum accidens supernaturale —character— existere possit, etiam “esse” naturale mystica aliqua ratione “intensius” efficiendum erit —ut ait Ocariz— et, consequenter, nobilitanda persona, remotum subiectum characteris, cuius proximum est intellectus practicus. Quae si vera sint, relationes reales supernaturales novas cum Deo significabunt: character mutationem relationis creaturae ad Creatorem inducet: ab esse ad Deum ad esse ad Patrem (in Filio, ut patet).*

#### SACRAMENTAL CHARACTER AND PRIESTHOOD OF CHRIST

*After a long discussion among theologians, which lasted a little more than a century and which ended with St. Thomas, William of Paris could testify (at the beginning of the 14th century) that all were agreed in considering the sacramental character as a “quality”. Although there were discrepancies over which subspecies of quality character belongs to, the opinion of St. Thomas little by little imposed itself: it is a potency. But he had contributed one more datum: character could be considered, also, as a participation of the Priesthood of Christ.*

*If we consider that Christ is constituted Priest through the same hypostatic union, to participate of the Priesthood of Christ, through the character, must mean so much as to participate mysteriously of the hypostatic union. This is the*

*thesis presented by Scheeben in the 19th century. The German theologian also added that to receive the character would mean, for the same reason, a certain elevation or "ennoblement" of the person or hypostasis of the man receiving the character. This seems evident, because in order to make this new supernatural accident—which is character— exist, the natural esse must also be "intensified" in a mysterious way, as Ocariz puts it, and consequently the person, the remote subject of the character—since the practical intellect continues to be the proximate subject of character—is ennobled. It would suppose, assuming that our thesis is true, new real supernatural relations with God: the character would involve a change in the relation of the creature with the Creator: from esse ad Deum it would become esse ad Patrem (naturally, in Filio).*



Notas

