«IN EORUM ANIMAM IMPRIMI» *Apuntes para una hermenéutica del carácter sacerdotal a partir de las propuestas de E. Drewermann e I. Zizioulas*

DOI: <https://doi.org/10.52039/seminarios.v56i197-198.399>

JUAN FRANCISCO COMENDADOR PRISUELOS¹

La convocatoria del «año sacerdotal» con motivo del 150º aniversario de la muerte de san Juan María Vianney ha acarreado la celebración de múltiples congresos teológicos y la edición de un sinfín de publicaciones en torno al ministerio ordenado. Algunos de estos textos han subrayado la necesidad de aplicar una «hermenéutica de la continuidad» en la comprensión teológica del ministerio ordenado que arroje una figura del mismo en consonancia con la milenaria tradición eclesial². Frente a una visión funcional del sacerdocio, ampliamente difundida a partir del concilio Vaticano II y que desvirtúa la verdadera identidad del ministerio, se ha de subrayar su decisiva dimensión sacramental, insistiendo en el fundamento cristológico del ministerio ordenado. Desde este punto de vista, algunas interpretaciones del concilio habrían supuesto en la formulación teológica de la identidad del presbítero, si no una ruptura con la tradición precedente, sí al menos una deformación innecesaria.

Las afirmaciones precedentes requerirían un análisis detallado que no es el objeto de nuestro estudio. Sin embargo, fungen de marco a las presentes consideraciones sobre la doctrina del carácter sacerdotal, un concepto teológico directamente relacionado con la identidad del ministerio ordenado. A pesar de que hoy en día tal doctrina no parece gozar de la relevancia que tuvo en otra

1. Sacerdote operario diocesano. Licenciado en teología dogmática por la Pontificia Università Gregoriana (Roma). Ha trabajado en el Instituto de Pastoral Vocacional que la Hermandad de Sacerdotes Operarios Diocesanos dirige en México D.F. Ha participado en la publicación de diversos estudios y materiales de pastoral vocacional.

2. Algunas de las ponencias del congreso *Fidelidad de Cristo, fidelidad del sacerdote*, celebrado en Roma los días 11 y 12 de marzo de 2010 con motivo del año sacerdotal subrayan estos aspectos. La de F. Santoro, que llevaba por título «Dall'essere alla funzione: per la missione», ilustra claramente esta posición. En ella afirmaba que en el debate post-conciliar acerca de la identidad del ministerio ordenado se desarrolló una «hermenéutica de la discontinuidad», que fue propagada por muchos medios de comunicación, y que difundía tesis contrarias a la Sagrada Escritura y la tradición. Postulaba igualmente la pervivencia hoy día de este tipo de teología que insiste en la exclusiva fundamentación eclesiológica o funcional del ministerio ordenado. Del mismo parecer y en términos parecidos se expresó C. Caffarra. El título de su ponencia, «Sacerdozio ed ermeneutica della continuità» resulta elocuente al respecto.

época para dar razón teológica del sacerdocio ministerial, el *character* continúa arguyéndose como fundamento de la sacramentalidad del ministerio en diversos documentos magisteriales y exhortaciones pastorales³; y esto no obstante la controversia advenida en el inmediato post-concilio en torno a su existencia e interpretación.

En efecto, en los años inmediatos al concilio la literatura sobre el carácter sacerdotal fue sorprendentemente prolija, lo que constituye un indicador claro del interés que suscitaba la cuestión⁴. El minucioso estudio de carácter histórico acometido por J. Galot roturó el terreno sobre el que florecieron las diversas propuestas de explicación de la doctrina⁵. La mayoría de los autores comenzaban su exposición tomando partido a favor o en contra de la conveniencia de seguir usando tal categoría, conscientes de que la falta de consenso en torno a la naturaleza del carácter, cuya existencia fue ratificada por el concilio de Trento, constituía un estímulo para la reflexión. Este debate, dejaba entrever una serie de problemáticas de índole pastoral —la posibilidad del ministerio a tiempo parcial, la conveniencia del celibato ministerial, la implicación del sacerdote en la vida política, etc.— que espoleaban a la indagación de una doctrina que desde el concilio de Trento hasta el mismo Vaticano II había constituido uno de los pilares de la teología del ministerio ordenado. La imagen moderna del sacerdocio que dominó la fisonomía clerical durante los más de tres siglos que median entre ambos concilios fue en gran medida perfilada por el *character*, considerado la esencia del sacerdocio ministerial. Las siguientes líneas del beato Columba Marmion (1858-1923), un epígono sobresaliente de la escuela de espiritualidad sacerdotal francesa, ponen de manifiesto este papel fundamental:

The principal effect of this sacrament is the character. Just as, in Jesus, the hypostatic union is the reason for this fullness of grace, so, in the priest, the sacerdotal character is the source of all those gifts which raise him above the simple Christian. You have been endowed with a supernatural power, a power which enables you, as minister of Christ, to offer the eucharistic sacrifice and to pardon sins. This character is also a focus from which springs abundant grace which is the force and the

3. Un texto sin ninguna duda significativo lo constituye el reciente motu proprio del papa Benedicto XVI *Omnium in mentem*, en el que modifica los cánones 1008 y 1009 del CEC, presuponiendo una opción teológica sobre la naturaleza del carácter como realidad que expresa la configuración a Cristo operada en quien ha de desempeñar la labor de guiar, enseñar y santificar a la comunidad. Cf. BENEDICTO XVI, *Omnium in mentem*: L'Osservatore Romano (26.10.2009) 1s.

4. Para obtener una panorámica de las diversas interpretaciones que se hicieron de la naturaleza del carácter, cf. A. MARRANZINI, «Problemática del carattere sacerdotale dopo il concilio Vaticano II», *Aspetti della teologia del sacerdocio dopo il concilio*, Roma 1974, 24-64. En suelo español descollan los dos volúmenes dedicados al tema por los profesores de la facultad del Norte de España. Cf. *El carisma permanente del sacerdocio ministerial*, Burgos 1973; *Escritos sobre el carácter sacerdotal*, Burgos 1974.

5. Cf. J. GALOT, *La Nature du Caractère Sacramentel*, París 1956. Todos los estudiosos de la cuestión citan este texto como obra de referencia.

light of your whole life. Moreover, it marks your soul with an imprint which cannot be effaced: it will be in you for all eternity, as a cause of immense glory in heaven or of unspeakable shame in hell⁶.

Sin embargo, a este momento de controversia apasionada en torno al carácter siguió otro de olvido y silencio. Las razones de este tránsito no son del todo claras, aunque es posible aventurar el surgimiento de otras preocupaciones en el campo ministerial –la renovada conciencia misionera de la Iglesia y el redescubrimiento de su estructura ministerial y carismática– como la causa más probable de la marginación del carácter en el discurso teológico. Otras expresiones –*in persona Christi*, *in persona Ecclesiae*– que heredaron la carga significativa del *character*⁷ pasaron a convertirse en el pernio sobre el que giraba la teología del ministerio ordenado.

La invitación a releer hoy las enseñanzas conciliares desde una «hermenéutica de la continuidad» hacen de la cuestión del carácter, a nuestro parecer, un tema de particular interés. El uso del término *character* en recientes documentos magisteriales, así como su rehabilitación teológica en congresos y publicaciones, constituye un acicate para reabrir en cierto modo el encendido debate sobre el carácter mantenido en los albores del post-concilio. En efecto, hemos de preguntarnos si en el silencio teológico acerca del carácter acaecido tras el fragor post-conciliar ha cristalizado una «ruptura» con la tradición que deba ser subsanada con la llamada «hermenéutica de la continuidad» o si, por el contrario, tal silencio se debe a una verdadera superación teológica del carácter advenida con la indiscutible novedad en torno al ministerio que ha comportado el Vaticano II.

El presente trabajo pretende aproximarse a la cuestión del carácter del sacramento del orden con un interés prospectivo, en vistas a un planteamiento contemporáneo de la doctrina que revista verdadera incidencia en la compren-

6. C. MARMION, *Christ, the ideal of the priest*, ed. D. Toups, San Francisco 2005, 56.

7. Sobre el trasvase de contenido significativo sugerido resulta elocuente el párrafo siguiente: «Decir que el ministro ordenado actúa *in persona Christi* no significa afirmar que los demás miembros de la Iglesia no puedan actuar, de algún modo, *in persona Christi* [...] El 'carácter' bautismal del cristiano, sin embargo, se diferencia esencialmente del 'carácter' o 'carisma' del cristiano ordenado, y esto lleva consigo una diferencia en el actuar *in persona Christi*». A. FAVALE, *El ministerio presbiteral*, Madrid 1989, 80. Del entrecomillado y la subsecuente asimilación al carisma se deduce la dificultad que el autor encuentra para hablar del carácter. Por otro lado, el párrafo alude de modo implícito, tratando de ofrecer una explicación, a la fundamental y controvertida definición de LG 10: «Sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum, licet essentia et non gradu tantum differant, ad invicem tamen ordinantur: unum enim et alterum suo peculiari modo de uno Christi sacerdotio participant». Hay, en efecto, una relación que requiere de ulterior esclarecimiento entre la realidad signficada por el carácter en cuanto efecto del sacramento del orden y la diferencia esencial que determina el sacerdocio ministerial. Por otro lado, la transferencia de significado entre ambas expresiones encuentra su fundamento magisterial en PO 2: «Quare sacerdotium Presbyterorum initiationis christianae Sacramenta quidem supponit, peculiari tamen illo Sacramento conferitur, quo Presbyteri, unctione Spiritus Sancti, speciali character signantur et sic Christo Sacerdoti configurantur, ita ut in persona Christi Capitis agere valeant».

sión teológica del ministerio. No nos proponemos explicar el surgimiento y la evolución histórica de la doctrina ni tampoco retomar el debate teológico acerca de la naturaleza del carácter advenido en el inmediato post-concilio. Ambas tareas ya han sido emprendidas con profusión y corrección⁸, y son presupuestas para la comprensión de cuanto afirmamos en este trabajo. Este se propone individuar algunas circunstancias que en los albores del postconcilio, momento en que adviene el debate teológico sobre la naturaleza del carácter, no se contemplaban con la misma atención que en la actualidad. El ecumenismo y la crítica epistemológica procedente de la psicología del profundo, por ejemplo, constituyen dos ejemplos de desarrollos ulteriores que condicionan el discurso teológico actual. Acometemos en estas líneas la tarea de presentar algunos de estos desarrollos que, a nuestro parecer, afectan decididamente a la doctrina del carácter. Así, atenderemos a la crítica a la que se ve sometida el carácter por parte de la psicología del profundo, atendiendo fundamentalmente a la propuesta de E. Drewermann, quien en su obra *Clérigos. Psicograma de un ideal* traza un desafiante mapa de la relación entre psicoanálisis y ministerio ordenado. Observaremos en un segundo momento el camino recorrido en ámbito ecuménico en la comprensión del ministerio en las iglesias, atendiendo sobre todo al diálogo católico-luterano. Por último, echaremos un vistazo a la teología ortodoxa, personificada en la obra de I. Zizioulas, heredera de una tradición eclesial que ha recogido las intuiciones patrísticas codificando la realidad expresada con el término *character* en otros términos.

1. LA INTERPRETACIÓN PSICOANALÍTICA DEL CARÁCTER

Las relaciones entre psicoanálisis y religión se remontan hasta los orígenes de la disciplina⁹. Los grandes teóricos del psicoanálisis —S. Freud, C. G. Jung, E. Fromm— se ocuparon directamente tanto de la dimensión religiosa de la existencia humana como del análisis de contenidos religiosos concretos. El planteamiento psicoanalítico propone, en efecto, ciertos interrogantes al quehacer teológico, sobre todo en el campo de la moral y la exégesis bíblica¹⁰.

8. Además del artículo de A. Marranzini, puede consultarse para conocer el origen y desarrollo histórico de la doctrina el de J. ESQUERDA, *Síntesis histórica de la teología sobre el carácter. Líneas evolutivas e incidencias en la espiritualidad sacerdotal*, en *Teología del Sacerdocio* VI, Burgos 1974, 211-261. La voz «carácter sacerdotal» del Diccionario del sacerdocio de los profesores de la facultad de Burgos ofrece una síntesis precisa tanto de la historia de la doctrina como de las interpretaciones recientes. Cf. S. DEL CURA, *Carácter sacerdotal*, en *Diccionario del Sacerdocio*, Madrid 2005, 73-80.

9. Cf. S. FREUD, *Tótem y tabú*, Madrid 2000; ID., *Moisés y la religión monoteísta*, Madrid 2001.

10. No es este el espacio para abordar con detenimiento la crítica psicoanalítica de la metodología teológica, aspecto que desarrollaremos sucintamente al exponer la propuesta de E. Drewermann. Entre los pensadores que han tratado de tender puentes entre ambas disciplinas

En este apartado, nos ocuparemos primero de cómo C. G. Jung ha desarrollado la relación entre psicología y religión. La propuesta del pensador suizo delata su interés por las cuestiones religiosas. La teoría de los arquetipos, por otro lado, constituye el fundamento sobre el que se erige la propuesta teológica de E. Drewermann. Acto seguido, tras presentar una comprensión del «carácter» como constructo psicológico muy cercana al concepto teológico, y una interpretación del «carácter indeleble» del sacramento del orden en términos psicológicos, expondremos la crítica de E. Drewermann a la teología del ministerio ordenado.

1.1. *Psicoanálisis y religión: C. G. Jung*

Aun siendo hijo de un pastor protestante, Jung sintió desde muy pronto una temprana fascinación por el universo católico¹¹. Los dogmas y la liturgia católicos fueron, de hecho, objeto de penetrantes reflexiones a lo largo de su recorrido intelectual¹². Su nombre se asocia inmediatamente a conceptos como «inconsciente colectivo» y «arquetipo», categorías estrechamente relacionadas¹³.

Jung entiende la religión de un modo genérico como «la particular actitud de una conciencia trasformada por la experiencia de lo numinoso»¹⁴. La religión constituye por tanto una concretización, en dogmas y ritos, de experiencias primordiales que devienen accesibles y experimentables a través de aquellos. Al psicólogo le interesa la vivencia religiosa primordial en cuanto aspecto humano

destaca A. Vergote, cuya obra *Psicología religiosa* constituye ya un hito ineludible. Cf. A. VERGOTE, *Psicología religiosa*, Barcelona 1969; ID., «Amarás al Señor tu Dios». *La identidad cristiana*, Santander 1999. En España, descolla la obra de C. Domínguez Morano, quien realiza además una crítica de la metodología psicológica empleada por E. Drewermann en *Clérigos*. Cf. C. DOMÍNGUEZ, *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, Santander 2006; ID., *Psicoanálisis clerical*, en I. GONZÁLEZ-FAUS, ed., «Clérigos» en debate, Madrid 1996, 63-128.

11. Sobre este particular, resulta muy sugerente un extenso párrafo de sus memorias, en el que describe como su primer «trauma consciente» un encuentro fortuito con un supuesto jesuita: «Al vederlo fui preso dalla paura, che si trasformò súbito in uno spavento mortale quando, in un lampo, lo identificali: 'E un gesuita!'. Proprio poco tempo prima avevo ascoltato una conversazione tra mio padre e un collega, venuto a trovarlo, concernente la nefasta attività dei gesuiti; e dal tono, tra l'irritato e il timoroso, delle osservazioni di mio padre, avevo desunto che 'gesuita' equivaleva a qualcosa di particolarmente pericoloso», cf. C. G. JUNG, *Ricordi, sogni, riflessioni*, Milano 2008, 36.

12. Entre otros temas, Jung se interesó intensamente por el dogma de la Trinidad, la Misa y la relación entre psicoterapia y dirección espiritual. Cf. C. G. JUNG, *Psicología y religión*, Barcelona 1949; ID., *A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity*, en *Collected Works XI* (1969) 107-200; ID., *Transformation Symbolism in the Mass*, en *ibid.*, 201-296; ID., *Psychoterpapist or the Clergy*, en *ibid.*, 327-347.

13. «A estos temas los he llamado 'arquetipos': designación con la que significo formas o imágenes de naturaleza colectiva, que se dan casi universalmente como constituyentes de los mitos y, al propio tiempo, como productos individuales autóctonos de origen inconsciente. Los temas arquetípicos provienen, verosímilmente, de aquellas creaciones del espíritu humano transmisibles no sólo por tradición y migración sino también por herencia». C. G. JUNG, *Psicología y religión*, 85. A explicar ambos conceptos ha consagrado el autor una obra entera. Cf. C. G. JUNG, *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*, Madrid 2002.

14. C. G. JUNG, *Psicología y religión*, 24.

del problema religioso¹⁵. De particular interés resulta su concepción del dogma y del rito, por el influjo que tendrá en cuantos traten de establecer puentes entre estas aseveraciones y cualquier consideración teológica:

Las confesiones son formas codificadas y dogmáticas de experiencias religiosas primitivas. Los contenidos de la experiencia son sagrados, y por regla general, se han vuelto rígidos dentro de una construcción mental inflexible y a menudo compleja. El ejercicio y repetición de la experiencia primitiva han llegado a constituirse en rito e institución inmutable. Eso no significa necesariamente que se trate de una petrificación. Antes bien, durante siglos enteros y para innumerables personas ello puede representar la forma de la experiencia religiosa, sin que surjan necesidades que lleven a modificarla. Aun cuando a menudo acúsase a la Iglesia católica por su rigidez especial, ella admite que el dogma es vivo y que, por la tanto, su formulación es en cierto sentido susceptible de modificación y desarrollo. Tampoco el número de normas se halla limitado y puede aumentar en el curso del tiempo. Lo mismo vale para el ritual. De todos modos, cualquier cambio o desarrollo determinase dentro del marco de los hechos originariamente experimentados, por lo cual se establece un tipo particular de contenido dogmático y de valor afectivo¹⁶.

Tales aseveraciones funcionan como presupuesto en la propuesta de aquellos que tratan de explicar desde la dinámica del inconsciente la formulación de los dogmas¹⁷ e incluso el sentido de los relatos bíblicos¹⁸.

1.2. *Psicoanálisis y carácter. La lectura del ministerio de E. Drewermann*

En este apartado vamos a ocuparnos fundamentalmente de la propuesta de E. Drewermann, cuya comprensión del ministerio y de la doctrina del carácter se encuentra mediatizada por una «hermenéutica antropológica» determinada. Aunque la exposición de su teoría nos ocupará la mayor parte de este apartado, aludiremos previamente a dos autores, ambos seguidores de Carl Gustav Jung, en cuyos respectivos discursos adquiere una importancia de primer orden el concepto de «carácter».

15. Cf. *ibid.*, 25-26.

16. C. G. JUNG, *Psicología y religión*, 24.

17. Un ejemplo de esto lo constituye la obra de E. Fromm, *El dogma de Cristo*, donde explica la génesis del dogma de la divinidad de Cristo aludiendo a la transformación social del cristianismo, que pasó de ser una religión de los oprimidos a una religión de los dirigentes. De este modo, «la transformación del dogma cristológico, así como de toda la religión cristiana, correspondió sencillamente a la función sociológica de la religión en general, el mantenimiento de la estabilidad social preservando los intereses de la clase gobernante», cf. E. FROMM, *El dogma de Cristo*, Barcelona 1964, 66. Fromm opina que la cristología de la primitiva comunidad cristiana es adopcionista, pues cree que un hombre es elevado a la categoría de Dios. Esta creencia es una expresión del impulso inconsciente de hostilidad hacia el padre.

18. Cf. A. CABALLERO, *Psicoanálisis y Biblia: el psicoanálisis aplicado a la investigación de textos bíblicos*, Salamanca 1994; E. DREWERMANN, *Psicología del profundo e esegesi*, Brescia 1996.

1.2.1. El carácter como constructo psicológico

En la disciplina psicológica el término «carácter» alude a un constructo, esto es, una categoría que engloba una serie de fenómenos relacionados entre sí y de los que pretende dar cuenta precisamente mediante ese concepto. El «carácter» está muy relacionado con las diversas teorías de la personalidad. Más allá de las particularidades que definen el «carácter» en cada una de ellas, constituye un dato relevante para la teología del carácter el uso frecuente y extendido de este término con una connotación de orden psicológico.

Un famoso psicólogo, James Hillman, incardinado en la corriente psicoanalítica y formado en la escuela de C. G. Jung, ofrece una sugerente teoría del carácter, cuya formulación resulta sorprendentemente similar a la interpretación del *character*¹⁹ en clave ética o existencial realizada por la escuela francesa de espiritualidad sacerdotal²⁰. Según Hillman, cada persona lleva impresa desde el inicio «l'immagine di un preciso carattere individuale dotato di taluni tratti indelebili»²¹. Para explicar el modo en que este «carácter individual de rasgos indelebiles» se revela a su portador, el autor norteamericano recurre a la «teoría de la bellota» de Platón, según el cual nuestra alma escoge antes de venir al mundo una imagen o proyecto que, sin embargo, olvidamos al nacer. El *daimon* nos recuerda el contenido de la propia imagen, sus contenidos; es en cierto modo el portador del destino individual. La pléyade de términos que tratan de nombrar el *daimon* –imagen, carácter, destino, vocación, alma, etc.– «non ci dicono *che cosa* sia questo 'qualcosa', ma ci confermano *che esiste*. E alludono alla sua qualità arcana»²². Hillman ilustra esta «hipótesis» con una plétora de famosas personalidades cuyo *daimon* a través de las vicisitudes de sus vidas les fue mostrando su vocación última.

La postura de J. Hillman surge como reacción a la psicología académica que en, su opinión, ha diseccionado el sujeto humano despojándolo de su individualidad y destino. El hombre es por naturaleza un «ser mítico», necesita de relatos originarios que le ayuden a comprender la existencia. «Il mito, insomma, svolge una funzione psicologica di redenzione, e una psicologia derivata dal mito può ispirare una vita fondata su di esso»²³.

19. Para distinguir el concepto teológico del psicológico, nos referimos al primero con la palabra latina *character*.

20. La escuela francesa de espiritualidad sacerdotal constituye una amplia corriente teológico-pastoral cuya paternidad se atribuye a P. de Berulle y que se caracteriza por una exaltación del sacerdocio de Cristo que revierte en una alta consideración del sacerdocio ministerial. En esta teología adquiere una importancia crucial el carácter, como pone de manifiesto el texto de Columbia Marmion citado al inicio de estas páginas. Cf. L. MEZZADRI, ed., *A lode della gloria. Il sacerdozio nell'école française. XVII-XX secolo*, Milano 1989, 15.

21. J. HILLMAN, *Il codice dell'anima*, Milano 1997, 18.

22. *Ibid.*, 25.

23. *Ibid.*, 23. Sobre la función psicológica del mito, añade Hillman más adelante que «noi preferiamo immaginarci gettati nudi nel mondo, vulnerabili e completamente soli. È più facile credere nella favola di uno sviluppo autonomo, eroico, che in quella di una provvidenza che ci

Estas declaraciones se sitúan en la órbita del pensamiento de Jung, quien convierte el beneficio psicológico en criterio de valoración de los dogmas y ritos. Desde un punto de vista psicológico, el dogma y el rito desempeñan una función que se asemeja a la que Hillman reserva al mito. La autenticidad y verdad de los mitos-dogmas-ritos viene dada por el efecto psicológico que producen. Si estos dogmas o mitos se refieren además a un mundo *objetivo* u *ontológico* es algo que cae fuera del campo de interés de la psicología²⁴.

1.2.2. El carácter indeleble como expresión arquetípica

T. Lavin, en consonancia con cuanto se ha dicho hasta ahora, propone la referencia al «mito de Hermes» para dar cuenta de la existencia sacerdotal. Partiendo de la relación entre la mitología griega y la comprensión de la persona de Jesús en el cristianismo primitivo²⁵, sostiene que el sacerdocio, en cuanto necesidad meramente humana, se expresa en el rol de mensajero-mediador de los dioses, predicador de la Palabra y guía de las almas. Este arquetipo sacerdotal es iluminado mediante el mito griego de Hermes.

Por otro lado, Lavin considera que el periplo vital de Jesús ejemplifica el arquetipo del *Puer Aeternus*. Así, afirma:

It is important to realize that Jesus Christ, who exemplified the archetype of the divine young man for the Greeks, is also at the same time the Eternal High Priest, in whose priesthood all priests share. To be «another Christ» is to be identified with a person in whom the archetype of the Puer Aeternus is exemplified. The puer Christ constellates the archetype of the puer in the unconscious of those men who have been called to the priesthood²⁶.

No obstante no se haga mención explícita del término *character*, el autor traduce a un lenguaje jungiano la realidad que el *character* expresa en cuanto con-

guida, [...] Ebbene, io voglio affermare la sua esistenza come semplice dato dell'esperienza comune, senza richiamarmi ad alcun guru, senza rendere testimonianza a Cristo, né invocare guarigioni miracolose. Perché non possiamo far rientrare nell'ambito della psicologia ciò che un tempo si chiamava provvidenza, ovvero la presenza invisibile che ci sorveglia e veglia su di noi?», cf. *ibid*, 28-29. El agnosticismo teórico deviene un mito en la medida que da un sentido, ofrece una clave de lectura para interpretar la propia vida. El criterio para juzgar el valor de un mito es el beneficio psicológico que acarrea. El «mito de la providencia» se revela más válido porque comporta un beneficio mayor que el «mito de la autonomía radical del hombre».

24. La postura de E. Drewermann en relación a la teología del ministerio ordenado se ha de contemplar desde este planteamiento. El discurso teológico deviene *mítico* en la medida que sostiene al individuo mediante la explicación de su existencia. Ahora bien, hay mitos que alienan, mitos ideológicos; y mitos redentores, liberadores. Ciertos discursos sobre el ministerio donde el carácter se aduce como razón para la inmovilidad del *status quo*, adquieren un tinte ideológico. Sobre este particular nos extenderemos a continuación.

25. Alude a la obra de H. RAHNER, *Greek myths and Christian mystery*, New York 1963.

26. T. LAVIN, «Hermes»: *A guide to the role of the priest*, en J. M. SPIEGELMAN, ed., *Catholicism and Jungian Psychology*, Arizona 1994, 149-169, 155.

figuración a Cristo y especial participación de su sacerdocio. La creencia en esta identificación entre el sacerdote y Cristo deviene necesaria para los mismos creyentes, pues así «the symbol of Christ is linked up with the archaic layers of the instinctive psyche»²⁷.

Más explícito aún se muestra T. McBride, quien tras destacar la riqueza simbólica de la Iglesia católica, observa en un fenómeno recurrente, la sensación que muchos sacerdotes experimentan de continuar siendo sacerdotes tras dejar de ejercer el ministerio —expresada casi siempre en los sueños—, la pervivencia psicológica del arquetipo sacerdotal. Este arquetipo sacerdotal es la energía psicológica que los empujó a hacerse sacerdotes un día, y la misma energía que hace que se sigan percibiendo en cierto modo a sí mismos como sacerdotes, no obstante hayan reorientado su vida por sendas seculares:

Catholic theology, following St. Augustine, has traditionally taught that at ordination an indelible character or mark was imprinted on the man's soul, and that no matter how he lived his life, he could never cease to be a priest; [...] it seems to me that the idea of an indelible mark in the soul could correspond to a kind of priestly archetype or primordial imprint of what priesthood has always meant to human beings, being present in the psyche of certain people. Perhaps ordination could be seen as publicly recognizing this archetypal constellation in the person²⁸.

D. Cozzens, en la controvertida obra *La faz cambiante del sacerdocio*, se hace eco de esta interpretación y trata de ofrecer una síntesis entre teología y psicología arquetípica en los siguientes términos:

La vocación al sacerdocio podría tener un componente arquetípico similar. La gracia de la vocación se apoyaría, de manera análoga, en la natural predisposición psíquica al ministerio sacerdotal vinculada al arquetipo chamánico o sacerdotal. Vistas así las cosas, una verdadera vocación a servir como sacerdote se convierte, tanto desde la perspectiva psicológica como desde la teológica, en la «verdad» del sacerdote: se trata de una persona ungida —«marcada», si se quiere— para el ministerio sacerdotal [...] Su vocación es acuñada en la dialéctica entre la gracia que se apoya en la naturaleza (disposición arquetípica) y la respuesta de fe a los misteriosos anhelos de su espíritu, refrendados por el consenso de la Iglesia particular y confirmados por la llamada del obispo diocesano²⁹.

Tanto la propuesta de Lavin como la de McBride evidencian la posibilidad de observar un dato teológico desde una óptica psicológica. Ésta se interesa por el efecto psíquico de las formulaciones teológicas, esto es, por los dinamismos que se ponen en marcha a partir de la asunción de una determinada creencia.

27. *Ibid.*, 155.

28. T. McBRIDE, *Catholicism and Jungian Psychology*, en J. M. SPIEGELMAN, ed., *Catholicism and Jungian Psychology*, 171-194, 184.

29. D. COZZENS, *La faz cambiante del sacerdocio*, Santander 2003, 108-109.

La objetividad del contenido de lo que se cree no es incumbencia de la psicología, sino de la teología. En concreto, la creencia en el *character*, en la real configuración a Cristo y en la participación especial de su sacerdocio, que «marca» la personalidad del ministro de un modo *indeleble*, supone una expresión concreta del arquetipo sacerdotal, esto es, del conjunto de energías psíquicas que movilizan a una individualidad para encontrar en la existencia sacerdotal la propia imagen o verdad³⁰.

1.2.3. El carácter en la propuesta psico-teológica de E. Drewermann

«I vescovi, i papi, i cardinali e i prelati non sono i successori degli apostoli se non vivono come loro»³¹. Con esta cita de Juan Huss, E. Drewermann concluye su aportación a la obra colectiva *La controversia sui chierici. La sfida di Eugen Drewermann*³². Esta referencia a Huss constituye, en realidad, un corolario anecdótico de una motivación que late en su propuesta que, en cierto sentido, pretende ser «anti-teológica»³³, o al menos opuesta a un cierto tipo de teología.

a) La crítica a la teología desde una «hermenéutica antropológica»

La crisis que atraviesa la teología de nuestro tiempo, cuyo síntoma principal es el divorcio entre cultura y teología, hunde sus raíces en la obstinación en seguir usando un sistema conceptual caduco que es incapaz hoy de dar cuenta de la realidad que pretende describir³⁴. A pesar de que algunos teólogos han tratado

30. Sin postular una dependencia absoluta, creemos que esta interpretación psicológica del *character* sacerdotal ha sido en cierta medida consecuencia de la *existencialización* u *ontologización* de la doctrina del carácter sacerdotal. Aunque la teología ha redescubierto en las últimas décadas el significado originario de la doctrina del carácter, como oportunamente ha señalado E. Schillebeeckx a propósito de la concepción unilateral del ministerio defendida en Trento, «sono questi canonici che hanno fatto la storia e non (o non ancora) quello che l'ermeneutica storico-critica ha potuto scoprire durante questi ultimi vent'anni sulle reali intenzioni del concilio di Trento», cf. E. SCHILLEBEECKX, *Per una Chiesa dal volto umano*, Brescia 1986, 228. Es decir, aunque hoy la teología se muestre cauta respecto a esta visión *existencial* o *mística* del carácter, lo cierto es que esta comprensión ha sido la dominante desde el siglo XVIII hasta el concilio Vaticano II.

31. E. DREWERMANN, «Al servizio della verità», en P. EICHER, ed., *La controversia sui chierici*, Brescia 1991, 102.

32. En ese escrito, el autor alemán relata las vicisitudes del diálogo instaurado con el fin de clarificar el nivel de adecuación de sus posturas teológicas al Magisterio de la Iglesia. Indica que las principales acusaciones que se le dirigen son la negación de la dimensión histórica de la revelación así como de la especificidad de la realidad cristiana, la enseñanza de una religión esotérica de la auto-redención y la deformación de la imagen de la Iglesia con un exagerado individualismo. Cf. E. DREWERMANN, «Al servizio della verità», 60.

33. Las palabras del de Paderborn ilustran con claridad tal posición: «Ho impiegato quasi vent'anni per disabituarmi al linguaggio formale della dottrina cristiana ecclesiastica, che per trent'anni avevo dovuto imparare a memoria, al fine di comprendere almeno un po' a che cosa le formule dottrinali della Chiesa volessero propriamente alludere». E. DREWERMANN, «Al servizio della verità», 79.

34. Cf. E. DREWERMANN, *Clérigos*, 128. El autor se refiere a la teología neoescolástica.

de superar esta división³⁵, en la mayor parte de los casos los teólogos contemporáneos desarrollan un discurso desvinculado de los intereses, problemas, y anhelos del ser humano. El hombre, con sus interrogantes y necesidades, es el marco de comprensión y la clave hermenéutica de todo discurso teológico³⁶.

Si esta «hermenéutica antropológica»³⁷ funge como criterio metodológico de primer orden en toda la obra de E. Drewermann, ésta se torna especialmente

35. Cita como ejemplos a Teilhard de Chardin y Karl Rahner, quienes a pesar del «giro antropológico» emprendido, permanecen presos de ciertos prejuicios. Cf. E. DREWERMANN, *Clérigos*, 133-135. Otros teólogos que son citados – y criticados – en la obra son H. Mühlen y J. B. Metz. Cf. J. B. METZ, *Las órdenes religiosas*, Barcelona 1978; H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1974. Especialmente prolífica es la crítica a J. B. Metz, por su interpretación de los consejos evangélicos en clave de compromiso social. Según Drewermann, desde un punto de vista psicológico, esta hermenéutica supone una especie de «huida hacia delante» que evita afrontar el verdadero problema de la existencia clerical que consiste en «existir por la función». Aunque la función sea loable –el compromiso social–, continúa enmarcada en un dinamismo perverso. Cf. E. DREWERMANN, *Clérigos*, 596-656. Este es uno de los elementos de la posición de Drewermann que menos consenso suscita. González-Faus ve en ella el reflejo del olvido de dos categorías imprescindibles al hablar de Jesús: «seguimiento» y «Reino». Según el autor español, la liberación psíquica no solamente no puede ser separada de la liberación social, sino que en numerosas ocasiones sólo se alcanza cuando uno renuncia a ella por el interés hacia los demás: «aquí intuyo yo una posible recuperación de 'la función' que no pretende 'despersonalizar', sino completar la persona con la alteridad, la fraternidad y la comunidad; lo que quizá desde el 'yo' cartesiano y el 'pro me' luterano nos viene faltando en Occidente». I. GONZÁLEZ-FAUS, «Psicograma de un profetismo. Carta abierta a Eugen Drewermann», en I. GONZÁLEZ-FAUS, ed., «*Clérigos*» en debate, Madrid 1996, 9-62 (la cita en p. 48).

36. Este principio hermenéutico procede en realidad de la «exégesis» de los textos bíblicos. Cf. E. DREWERMANN, *Psicología del profundo e esegesi*, Brescia 1996. E. Drewermann recupera a este respecto la intuición de R. Bultmann, señalando que una «hermenéutica existencial», en cuanto generadora de un lenguaje propio y relevante para el hombre, no sólo resulta del todo conveniente, sino imprescindible para la transmisión de la experiencia de la fe. Desde este planteamiento, pone en evidencia los límites del uso del método histórico-crítico en la exégesis bíblica: «Negherei la necessità del método storico-critico per l'interpretazione della Bibbia? Niente affatto. Io mostro solo che finiamo in un ateismo illuminato, se ci fermiamo a tale metodo; inoltre e viceversa mostro che rimaniamo prigionieri di un fondamentalismo antiodernistico, se non prendiamo conoscenza dei risultati di tale metodo», cf. E. DREWERMANN, «Al servizio della verità», 80. La clave para interpretar el texto bíblico – y el discurso teológico – es el hombre. Ni el método histórico-crítico ni una comprensión literal nos pueden decir la verdad sobre Jesús de Nazaret, que emerge en cambio en el corazón de cada hombre al contacto con la Palabra. La diferencia entre R. Bultmann y E. Drewermann es que, mientras el primero prescinde de la facticidad de los hechos históricos como elemento determinante de la fe (opone, en cierto modo, historia y fe), los enunciados de Drewermann no van en contra de la historicidad del cristianismo sino que, por el contrario, la presuponen.

El exegeta P. Grelot dedicó una obra a criticar los supuestos metodológicos que Drewermann adopta a la hora de leer los textos bíblicos. No menciona, a pesar de aparecer en el año 1994, o sea, varios años después de la publicación de *Clérigos*, esta obra capital del autor alemán más que en la introducción. Parece que el autor francés está más interesado en desmenuzar la metodología drewermanniana que de atender a la crítica particular sobre algunos temas, como es el caso de *Clérigos*, que aborda el tema del ministerio. De todas formas, el trabajo resulta de indudable interés para nuestro tema, especialmente la segunda parte, donde presenta la teoría jungiana de los arquetipos y la dependencia de Drewermann respecto a Jung. Cf. P. GRELOT, *Réponse à Eugen Drewermann*, Paris 1994, 130-139.

37. Optamos por esta denominación en lugar de «hermenéutica existencial» para evitar cualquier equívoco o confusión con la teología bultmanniana.

urgente al abordar la cuestión del ministerio ordenado. Desde un punto de vista terapéutico, el discurso sobre el «ideal clerical» conlleva una separación o contradicción entre las «exigencias de Dios» y los deseos del hombre que acarrea efectos perniciosos para el psiquismo humano³⁸. Es así que la «teología» deviene «ideología», discurso alienante que despersonaliza.

Sobre el criterio de esta «hermenéutica antropológica» y al hilo de las reflexiones sobre el «estado clerical», Drewermann revisa el sentido de algunas proposiciones dogmáticas de la teología católica. Aborda, por ejemplo, la «teología del sacrificio», que considera un caparazón ideológico muy cercano a una «justificación por las obras». En virtud de esta teología, adquieren un renovado sentido, convirtiéndose en una especie de «vía de auto-redención»³⁹, todos los sacrificios que el clérigo ha de hacer para poder actuar *in persona Christi*⁴⁰. Esboza además una relectura de la relación entre naturaleza y gracia. Esta diáda clásica de la historia de la teología es leída a la luz de la «angustia existencial», que posibilita en algún modo tal categorización dialéctica llevada a cabo por la religión cristiana⁴¹.

En último término, la teología, tal y como es desarrollada bajo las premisas escolásticas y *objetivizantes*, constituye una posibilidad estéril y, en cierto sentido, contraria al estilo de Jesús, que se manifestó siempre reactivo a transformar su mensaje en una «doctrina de fe». La única forma de transmitir las verdades religiosas es hacerlo al modo de Jesús, con imágenes y símbolos, no en forma de doctrina objetivada a través de fórmulas dogmáticas⁴².

b) La visión del ministerio

Clérigos no es una obra teológica al uso. Se trata más bien de un ensayo de inspiración psicoanalítica que pretende revisar el peso que tiene la teología del ministerio ordenado y sus afirmaciones fundamentales en la psique del «clé-

38. «Un sacerdote o un clérigo católico entra en su estado profesional a precio de una profunda quiebra entre su persona y su ministerio. El servicio que tiene que desempeñar no brota de su propia persona, sino de las estructuras de la Iglesia objetivamente preestablecidas. Al clérigo católico se le exige una progresiva adaptación al ministerio que tiene que ejercer», cf. E. DREWERMANN, *Clérigos*, 59. Este proceso de identificación conlleva la asimilación de la «función» como elemento constituyente de la identidad personal. La raíz de este movimiento radica en la *inseguridad ontológica*: «Desde un punto de vista psicoanalítico, y en un enfoque existencial, la elección de un clérigo es la compensación pluriforme de una inseguridad ontológica. [...] La 'función' se concibe así como la auténtica verdad del propio ser, como su defensa y acreditación, como la suma de todos los valores en la que el propio 'yo' se interpreta a sí mismo. La auténtica forma de existencia ya no es 'ser persona', sino 'ser clérigo'», cf. *ibid.*, 78.

39. Entendida en términos psicológicos, no metafísicos.

40. Cf. E. DREWERMANN, *Clérigos*, 98.

41. «Para que la religión pueda subsistir, tendrá que incrementar su interés por una categorización siempre nueva de la inseguridad ontológica y de la angustia vital del ser humano», cf. E. DREWERMANN, *Clérigos*, 82. El influjo de S. Kierkegaard sobre la obra de Drewermann es más que evidente. Cf. E. DREWERMANN-J. JEZIOROWSKI, *Conversazioni sull'angoscia*, Brescia 1997.

42. Cf. E. DREWERMANN, *Clérigos*, 164-168.

rito»⁴³. El discurso teológico es criticado en la medida que ejerce una función en el psiquismo del clérigo. El interés último de su investigación es la persona «real», no el discurso «ideal».

La piedra angular de la teoría de Drewermann, la afirmación fundamental de su visión del ministerio, es la consideración de que el rasgo determinante de la existencia clerical consiste en «existir o ser por la función». En el clérigo se desvanece toda distinción entre identidad y misión: la función constituye esencialmente su identidad. Esta peligrosa identificación entre la persona y la función, profundamente deshumanizadora, es la causa de la alienación característica de la existencia clerical⁴⁴.

Esta «función sacerdotal», tal como se define en el catolicismo, constituye la codificación de dos arquetipos de naturaleza en cierta medida opuesta: el arquetipo del «chamán» y del arquetipo del «jefe»⁴⁵. El primero representa la dimensión mística de la existencia, el segundo el aspecto organizativo o burocrático. La configuración de la función sacerdotal que conoce la Iglesia católica es producto de la fusión de ambos arquetipos, dando lugar a una contradicción que constituye el fundamento de la existencia alienada⁴⁶. La asunción de esta contradicción como ideal sólo es posible en individuos en los que confluyen una serie de elementos psicodinámicos, como la inseguridad ontológica, el complejo de culpabilidad o el exceso de responsabilidad⁴⁷. Sobre esta predisposición psíquica, E. Drewermann llega a afirmar que «valer para clérigo de la Iglesia presupone, en el aspecto psicológico profundo, sentirse irremediabilmente perdido, sea cual sea la formula-

43. «Clérigo» es para Drewermann una denominación psicológica, no un término teológico o sociológico. Con tal denominación se refiere no sólo a los sacerdotes, sino también a las religiosas, «ya que, tanto en sus conflictos psíquicos como en sus capacidades creativas, pertenecen al mismo mundo en que se mueven sus homólogos masculinos», cf. E. DREWERMANN, *Clérigos*, 17-18.

44. Cf. J. I. GONZÁLEZ-FAUS, «Psicograma de un profetismo», 14.

45. Cf. E. DREWERMANN, *Clérigos*, 50-90.

46. El recurso a la teoría arquetípica para dar cuenta de la naturaleza del ministerio ha sido empleado por K. Rahner, aunque evitando toda terminología psicológica, cuando al preguntarse si la existencia sacerdotal «influye esencialmente» en el individuo, alude a los conceptos de «sacerdote» y «profeta» en general, y el modo en que estos han sido transformados en el cristianismo. Cf. K. RAHNER, «Existencia sacerdotal», *Escritos de teología* III, Madrid 2002, 254-265. A un nivel menos especulativo, el siguiente texto de E. Salmann ilumina lo que E. Drewermann quiere indicar cuando habla de la fusión de estos dos arquetipos en la figura del clérigo: «Da una parte la Chiesa cerca di reggersi su qualcosa di sostanziale, su qualcosa che si opponga alla funzionalità e allo strutturalismo, dall'altra essa per esempio nell'immagine del prete ha quasi senza ritegno funzionalizzato e strutturato la fisionomia del mestiere: tutto viene sistemato in direzione del concetto di servizio, cosa che risulta una falsificazione. Non si può in verità funzionalizzare la professione, definirla totalmente a partire dal servizio, e contemporaneamente mantenere una così arcaica rinuncia come quella del celibato —questo no sta in piedi. Qui la Chiesa si deve decidere, non può volere ed ottenere entrambe le cose: i due linguaggi non possono concordare, cosa che ogni cieco vede, mentre sfugge a quasi ogni ecclesiastico. Qualunque fenomenologo o psicologo delle religioni confermerebbe immediatamente che così non può andare», cf. E. SALMANN, *Passi e passaggi del cristianesimo*, Asissi 2009, 32.

47. Cf. E. DREWERMANN, *Clérigos*, 318.

ción teológica de este sentimiento. Es como si el clérigo no tuviera otra justificación de su vida, en cuanto ser humano, que su pertenencia a la Iglesia»⁴⁸.

La lectura psicoanalítica de la génesis y el desarrollo de una vocación eclesíástica conlleva la suspensión –al menos metodológicamente– de las categorías teológicas. En efecto, «el método psicoanalítico, en vez de usar un lenguaje altisonante como ‘elección’ divina o ‘gracia sobrenatural’ del ministerio, enseña a contemplar simplemente el dolor humano»⁴⁹. El objetivo de semejante operación no es negar las realidades a las que aluden los conceptos teológicos, sino criticar el modo en que estos las codifican o expresan⁵⁰. La dificultad de un encuentro pacífico entre la indagación psicológica y la doctrina tradicional sobre el ministerio se ve reflejada en las declaraciones siguientes:

Si para encontrarse a sí mismo y romper las ataduras que tienen encadenado el «yo» en el infierno del «super-yo» es necesario relativizar la concepción del ministerio sacerdotal y de los votos religiosos, ¿no habrán de saltar hechas añicos todas esas ideas de fidelidad y elección, vocación y gracia de estado, libertad y salvación? De hecho, ya lo están⁵¹.

c) El carácter sacerdotal en «Clérigos»

Los enunciados sobre el carácter en *Clérigos* se insertan en la consideración del discurso teológico-ideal sobre el ministerio como elemento que despersonaliza y aliena. Aunque la terminología es flexible –habla de «carácter», «gracia de estado» o «posesión del Espíritu»–, todas estas expresiones parecen referirse a una misma realidad que actúa en la psique del clérigo en diversos modos. Así, el carácter deviene el sello de una «nueva personalidad»:

La existencia clerical está orientada a una conformidad con Cristo [...] En esa imitación, lo más importante es la identificación con el «sufrimiento expiatorio» del Salvador en su camino hacia la muerte. Él es el modelo, y la conformidad con él será la prueba más fehaciente de una auténtica imitación. El sacerdote de la Iglesia católica recibe una consagración particular para un ministerio sublime, ya que, por la imposición de las manos del obispo, se le transmite el Espíritu Santo, que en el signo sacramental le constituye «sacerdote para siempre», tanto en la tierra como en el cielo, y por la gracia inherente al sacramento le imprime una «marca indeleble», el sello, el carácter de su existencia sacerdotal [...] El sacerdote, con su «nueva personalidad»

48. *Ibid.*, 155.

49. *Ibid.*, 207. A este respecto, señala en otro momento que «casi todos los libros sobre el problema de los clérigos cometen el error de empezar por el ideal que marca la vida del sujeto», cf. *ibid.*, 33.

50. Drewermann no niega, por ejemplo, la existencia de la gracia, sino que critica una concepción de la misma que deviene alienante para el individuo. Ante la posible objeción de que la vocación no puede explicarse sólo desde un punto de vista humano, Drewermann avisa del carácter ideológico de semejante afirmación. Cf. *ibid.*, 44-46.

51. *Ibid.*, 565.

ministerial se convierte en vivo representante, en heraldo y protagonista de la celebración cultural de la muerte y resurrección de Cristo. Según la frase de san Pablo, tiene que «llevar en su propio cuerpo el sufrimiento de Cristo» (Gal 6, 17) para perpetuar entre los hombres la acción salvífica de Dios y llevarla a su «cumplimiento»⁵².

La ascunción de esta «nueva personalidad» reviste al menos dos consecuencias: la comprensión sacrificial de la existencia y la determinación del propio futuro⁵³. La vida del clérigo queda «marcada» para siempre, de modo que

desde el punto de vista estrictamente dogmático, la reducción de un clérigo al estado laical es absolutamente imposible, porque ya en el concilio de Trento se declaró expresamente, contra las teorías de la Reforma, que el sacramento de la ordenación «imprime carácter», es decir, confiere una especie de marca indeleble de la gracia, que nunca se le podrá quitar al sacerdote por toda la eternidad⁵⁴.

Drewermann insiste en que su interés no es conocer el origen de estos enunciados dogmáticos, sino comprender el modo en que un sujeto puede llegar a asumir tal conjunto de enunciados como definitorios de su existencia⁵⁵. Sin embargo, sí que establece algunas consecuencias prácticas de estas afirmaciones, como la política eclesiástica de mantener a los dirigentes eclesiásticos desempeñando su función hasta una edad avanzada⁵⁶ o el bloqueo a una efectiva ministerialidad en la vida de la parroquia⁵⁷.

52. *Ibid.*, 274-275.

53. Con esta significación de «indeleble», el carácter contribuye a «blindar» para siempre a la persona que es marcada; constituye el correlato teológico de la imposición de un juramento de fidelidad. «La Iglesia católica [...] con su imposición del juramento, sólo se ha preocupado de que las decisiones que en un determinado momento de la vida han podido tener subjetivamente un valor de iluminación deban considerarse absolutamente irrevocables», cf. *ibid.*, 349.

54. *Ibid.*, 569.

55. Que ve en la identificación inconsciente del niño con la madre, con su «espíritu de sacrificio», de donde brota el *sentimiento de responsabilidad* y de *sacrificio del «yo»* para la salvación del «mundo» que caracteriza la existencia del clérigo católico. Cf. *ibid.*, 275-284.

56. «Una de las categorías más importantes que definen la idea de ministerio en la Iglesia católica, a saber, la posesión del 'Espíritu', no se debe entender como un atributo individual o una mera peculiaridad subjetiva sino –igual que el mismo ser clérigo– como una realidad objetiva que Dios confiere al hombre por la entrega del ministerio y en continuidad con una línea histórica de sucesión. De ahí se sigue, como artículo de fe, que en la Iglesia católica puede haber ciertamente hombres falibles, pero jamás ministros incapaces, es decir 'carentes de Espíritu' para realizar su misión. [...] El hecho de que la 'posesión del Espíritu', en los representantes 'espirituales' de la Iglesia católica, resulte de la posesión misma del ministerio, es decir, sea una 'cualidad inherente' a la función, trae como consecuencia la posibilidad –y la práctica, perfectamente constatable– de que los dirigentes eclesiásticos sigan desempeñando sus cometidos *hasta una edad muy avanzada*», cf. *ibid.*, 175.

57. «Hay una infinidad de ideas y planteamientos sobre una posible 'modernización' de la parroquia; pero, en la práctica, todo serán dificultades y hasta impedimentos, por culpa de una concepción dogmático-teológica que considera al clérigo como un 'hombre distinto a los demás'. ¡De él, y sólo de él, depende todo! ¡Él es 'el consagrado', el único depositario del poder de Dios! Pues bien, precisamente es ese principio de su peculiaridad sobrenatural y de su división intrínseca lo que desgarrar psicológicamente al clérigo en su ejercicio ministerial», cf. *ibid.*, 221.

d) Acogida teológica de la propuesta de E. Drewermann

La lectura que hace Drewermann del discurso teológico sobre el ministerio puede ser calificada con justicia de polémica. La afilada ironía de muchas de sus declaraciones, rozando en ocasiones el sarcasmo despiadado, contribuyó sin duda a inflamar la llama de la controversia⁵⁸. De hecho, da la impresión en ocasiones de mezclar indistintamente el lenguaje psicológico con el teológico, restando rigor científico a una obra que, más allá de sus implicaciones teológicas, pretendía ser de índole psicológica.

La aportación de E. Drewermann se ha de insertar en un contexto marcado por la así llamada *crisis de identidad* del ministerio. Es en este marco que la recoge el teólogo G. Greshake, quien trata de dar una respuesta teo-lógica a la interpelación del de Padenborn. Su reflexión, aunque sucinta, individúa la relación entre la institución (el ministerio) y la persona como la piedra angular de la crítica drewermanniana. Una deformada percepción de la institución conduce a Drewermann a oponerla a la persona. Las instituciones no son sólo «objetivaciones de la voluntad común», sino que además:

la institucionalidad forma parte también de la obra salvífica de Cristo. [...] Entre tales «instituciones», en las que Cristo nos hace llegar la salvación, se cuentan principalmente la palabra y el sacramento, así como el servicio «institucional» del ministerio prestado por la palabra, el sacramento y la dirección. Viendo así las cosas, el ministerio tiene una razón esencial de su existencia en el hecho de ser institución, es decir, encarnación fiable de la voluntad salvífica del Cristo⁵⁹.

El otro pilar del discurso de Drewermann, la supuesta despersonalización advenida en la ordenación, con la deposición del propio «yo» en aras del «super-yo» clerical⁶⁰, queda descalificado al ponerlo en relación con el argumento anterior; «porque ¿hay algo ‘más personal’ y más constitutivo de la personalidad que el ponerse con todas sus peculiaridades individuales, dotes y limitaciones al servicio de aquella institución que es la encarnación de la causa de Jesucristo?»⁶¹.

El problema teológico de fondo viene señalado con acierto, a nuestro parecer, por P. Eicher: «Non storicamente, bensì alla luce della psicologia del pro-

58. Sobre el tono del escrito, C. Domínguez afirma que «reconocemos también al clérigo en la actitud altamente sermoneadora y acusatoria que [...] impregnan las páginas de la obra. Drewermann exclama a veces con recursos oratorios más propios del púlpito que del gabinete de un psicoanalista. Sentimos así que se nos quiere salvar, convertir a la buena nueva de una fe releída desde la psicología profunda», cf. C. DOMÍNGUEZ, *Psicoanálisis clerical*, 127.

59. G. GRESHAKE, *Ser sacerdote hoy*, 49.

60. Este aspecto de la posición de Drewermann recibe además la crítica del psicoanalista C. Domínguez, quien considera que el uso que el de Padenborn hace de estas categorías es poco riguroso desde un punto de vista profesional. Así, en esta dialéctica entre el «yo» y el «super-yo» no considera el «ello», esto es, el ámbito del inconsciente, como elemento psíquico determinante. Cf. C. DOMÍNGUEZ, *Psicoanálisis clerical*, 89.

61. G. GRESHAKE, *Ser sacerdote hoy*, 50.

fondo si può legittimare la figura e la funzione del sacerdote [...] La Chiesa non dovrebbe cercare di formare sacerdoti, ma di promuovere [...] l'*elemento sacerdotale* presente negli uomini»⁶². La justificación del sacerdocio católico no es de carácter histórico, sino «étnico y religioso-psicológico»⁶³. Esta percepción arquetípica del elemento sacerdotal da pie, a un nivel teológico, a un re-pensamiento radical de la relación entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común (LG 10). Las posibles articulaciones del *essentia et non gradu tantum* trasuntan una *forma Ecclesiae* diversa a la actual, que genera «clérigos» pero no «sacerdotes». Las aportaciones de índole teológica en la obra colectiva *La controversia sui chierici* apuntan en esta dirección⁶⁴.

La propuesta de Drewermann, más allá de sus conclusiones específicas, plantea la cuestión de la relación entre teología y ciencias sociales. La popularización de la psicología del profundo en las culturas occidentales, donde se ha instalado como una especie de subsuelo cultural⁶⁵, levanta una sospecha inmediata sobre cualquier discurso teológico. Cuando E. Drewermann afirma que tras Nietzsche y Freud ya no se puede hablar al hombre si no es en términos afines a la psicología⁶⁶, está buscando en realidad una vía de escape del atolladero en el que parece atascada la teología⁶⁷.

2. EL CARÁCTER EN EL DIÁLOGO ECUMÉNICO

A pesar de no ocupar un puesto de primer orden entre las cuestiones teológicas que se abordan en el diálogo ecuménico, el tema del carácter reviste cierta importancia, tanto en el diálogo católico-evangélico como en el católico-ortodoxo. En el primer caso, la problemática deriva de la negación explícita por parte de Lu-

62. P. EICHER, *Lussuriosi, avidi e innamorati di Dio*, en Id. ed., *La controversia sui chierici*, Brescia 1991, 25.

63. Cf. P. EICHER, *Lussuriosi, avidi e innamorati di Dio*, 35.

64. Cf. P. EICHER, *La paura della Chiesa di fronte a Dio*, 169-202; P. HOFFMANN, *Vangelo senza sacerdoti?*, 203-232; N. METTE, *Da una «Chiesa clericale» alla comunità sacerdotale*, 233-252.

65. Cf. E. SALMANN, *Passi e passaggi del cristianesimo*, 37-38.

66. Cf. E. DREWERMANN, *Clérigos*, 13.

67. Se han de recordar al respecto las consideraciones que C. Duquoc sobre la situación de la teología y, en general, de la voz de la Iglesia, en una realidad cultural marcada por la diversidad y el pluralismo, en la que de la teología se espera más bien poco. Cf. C. DUQUOC, *La teologia in esilio*, Brescia 2004, 5-10. Precisamente el mismo Duquoc puede ser considerado un teólogo paradigmático de la asunción de la crítica drewermanniana, en la medida que evita un discurso teológico «ideal», sino que trata de iluminar aquella parte de la realidad teológica que algunos discursos dejan en la penumbra. En la obra «*Credo la Chiesa*» titula precisamente una de sus partes «Il discorso dell'ideale», mostrando como la «institucionalidad» de la Iglesia, que es inherente a su visibilidad histórica, conlleva un discurso por definición excluyente e impositivo. Cf. C. DUQUOC, «*Credo la Chiesa*». *Precarietà istituzionale e regno di Dio*, Brescia 2001, 127-227. Más allá del juicio que a un nivel teológico merezcan sus afirmaciones, la postura de C. Duquoc revela la asunción de la crítica drewermanniana al potencial deshumanizador de un discurso teológico centrado sobre el ideal.

tero del carácter del sacramento del orden. La teología ortodoxa, por su parte, no conoce el concepto de carácter tal y como ha sido formulado en Occidente. Sobre su comprensión de la realidad a la que alude el carácter nos ocuparemos en el apartado siguiente. En este abordamos fundamentalmente el estado del diálogo entre católicos y reformados. Para ello, procederemos exponiendo en primer lugar el contenido del documento *El ministerio pastoral en la Iglesia* (1981), que constituye la máxima expresión del acuerdo teológico sobre el ministerio entre católicos y evangélicos. Presentaremos con mayor brevedad otro documento de mayor trascendencia ecuménica por sobrepasar el límite del diálogo bilateral: *Bautismo, Eucaristía y Ministerio* (1982), también conocido como *el documento de Lima*. Finalmente, expondremos una serie de consideraciones con el fin de evaluar cómo y en qué medida lo afirmando en cada uno de los documentos contribuye a esclarecer la doctrina católica del carácter y condiciona su planteamiento actual.

2.1. *El ministerio pastoral en la Iglesia*

Adentrarse en el estudio del documento *Il ministero pastorale nella Chiesa (MP)* a casi tres décadas de su elaboración conlleva un ejercicio involuntario de asombro y una reflexión necesaria. Varios son los elementos que despiertan la sorpresa. Se trata, por un lado, de un texto de una considerable audacia teológica, escrito con un lenguaje mesurado que deja entrever las dificultades de su redacción. Resulta difícil encontrar hoy obras pertinentes al tema del ministerio que rezumen semejante prudencia. Esta sutileza teológica, sin embargo, no emborrona la vertiente eminentemente pastoral del documento. En efecto, el texto se acerca a la praxis de una y otra tradición para comprobar si los motivos teológicos que generan la división entre ambas confesiones encuentran en la actualidad una correspondencia a nivel práctico. Dicho de otro modo: la comisión encargada de elaborar el documento pretende constatar el desacuerdo existente en la praxis ministerial de cada una de las confesiones con el fin de valorar desde ahí las respectivas posturas teológicas sobre el ministerio⁶⁸.

El documento consta de cuatro capítulos precedidos de una premisa en la que se pone de relieve la trascendencia del texto. Se trata de un escrito diferente a cualquiera previo, en el que se utiliza un lenguaje más técnico que pastoral, debido a la problematicidad inherente a la cuestión del ministerio en el diálogo católico-luterano. El texto trata de redescubrir la herencia común a unos y otros, diluyendo la especificidad de la terminología —expresiones «típicamente luterana-

68. A este respecto, L. Sartori afirma que «la prassi forse unisce già, a differenza della interpretazione teologica. [...] Le divergenze di interpretazione teologica non possono forse occultare convergenze reali e di fatto, e che toccano l'essenza della fede». L. SARTORI, *Teologia ecuménica. Saggi*, Padova 1987, 467. El autor, comentando el documento citado, apunta al papel de la praxis como uno de los pilares sobre los que se asienta el acuerdo adoptado en bastantes litigios teológicos.

nas» o «típicamente católicas»— en un lenguaje común, perdiendo de este modo los términos su valencia divisoria⁶⁹.

Los títulos de cada uno de estos capítulos ofrecen una idea somera sobre los contenidos⁷⁰. El carácter viene tratado en el segundo capítulo, donde se esboza una presentación sistemática de una teología del ministerio ordenado compartida por ambas confesiones. El primer capítulo resulta de fundamental importancia, porque partiendo de la fe común, la acción salvífica de Dios llevada a cabo por Jesucristo en el Espíritu santo, permite ubicar la cuestión del ministerio en el contexto de la historia de la salvación. Es esta la perspectiva que, a juicio de K. B. Osborne, prevalece en el periodo de los Padres y que define un marco común sobre el cual establecer un diálogo en torno al ministerio. Desde esta perspectiva, en efecto, la visión católica y la visión luterana no solamente quedan relativizadas, sino que además se revelan imprescindibles en la medida en que acentúan aspectos fundamentales del ministerio⁷¹.

El capítulo segundo se abre aseverando la existencia de un «ministerio particular» en la Iglesia fundado por Jesucristo, que es esencial a la estructura de la Iglesia, independientemente de las formas concretas en que tal ministerio se expresa. Este ministerio

sussiste sia di fronte alla comunità che nella comunità. Nella misura in cui il ministero viene esercitato dietro mandato e in quanto attualizzazione di Gesù Cristo, esso si colloca di fronte alla comunità [...] Per questo motivo l'autorità del ministero non può essere compresa come una delega da parte della comunità⁷².

Al hablar de las funciones del ministro, el texto encuentra un punto de partida común en el ministerio de la unidad. Tras repasar los diversos acentos puestos

69. Tal relativización de la terminología teológica tiene una trascendencia vital para el planteamiento actual del carácter. De hecho, el abandono de esta categoría en aras de *In persona Christi* estaría motivado en cierta medida por la conflictividad ecuménica del término *character*.

70. 1) L'azione salvifica di Dio per mezzo di Gesù Cristo nello Spirito Santo; 2) Il ministero ordinato nella chiesa; 3) Il ministero e le sue diverse realizzazioni; 4) Il reciproco riconoscimento dei ministeri.

71. El autor norteamericano, citando un artículo de Daniélou, muestra que en la antigüedad, predicación y sacramento no podían desvincularse, pues ambos elementos formaban parte de un modo indisoluble del contenido del ministerio. Lo fundamental del ministerio es su colaboración con la obra salvífica de Dios: «In the Eastern Fathers this design of God, oikonomia, governs the entirety of theology, including the theology of ministry. For them, it is this special ministry in the oikonomia which is the essential, *de iure*, unalterable character of ministry. In the cosmos, God is at work, and the minister is the co-worker, the *synergos*. Priesthood, Daniélou comments, is essentially defined by its relationship to the history of salvation. On this salvation history basis, and not exclusively on the basis of 'preaching' (the Lutheran approach) or exclusively on the basis of 'celebrating eucharist' (the scholastic approach), do the early Fathers build a theology of priestly ministry. [...] From this angle the priesthood is essentially apostolic. Its mission is evangelization, the proclamation of the kerygma», cf. K. B. OSBORNE. *Priesthood. A History of the Ordained Ministry*, New York 1988, 235-236.

72. COMISIÓN CONJUNTA CATÓLICA ROMANA-EVANGÉLICA LUTERANA, *Il ministero pastorale nella chiesa*, 1457.

sobre la figura ministerial en diversos momentos –la Reforma, Trento, de cuyas definiciones se afirma con acierto que tienen un valor afirmativo y no exclusivo, y el concilio Vaticano II–, se afirma que

attualmente le nostre chiese possono dire *insieme* che la funzione essenziale e specifica del ministro ordinato consiste nel radunare ed edificare la comunità cristiana mediante sia l'annuncio della parola di Dio sia la celebrazione dei sacramenti, nonché nel guidare la vita della comunità nei suoi aspetti liturgici, missionari o diaconali⁷³.

El carácter viene puesto en relación por un lado con la sacramentalidad del ministerio y, por otro, con la unicidad de la ordenación. Respecto a la sacramentalidad, se afirma la praxis común de la ordenación mediante la imposición de las manos y la oración en el contexto de la comunidad reunida en una celebración litúrgica. La reforma, por su restrictiva concepción del sacramento, no habla de un sacramento del orden. Sin embargo, «là dove si insegna che, mediante l'atto di ordinazione, lo Spirito santo abilita per sempre con i suoi doni colui che viene ordinato per il servizio della Parola e del sacramento, ci si deve chiedere se non siano venute meno le differenze che finora dividevano le chiese»⁷⁴. Aunque no se hace alusión explícita al carácter, de alguna manera la realidad que se quiere significar en la tradición católica con este término viene evocada en el *per sempre* de la afirmación precedente.

El documento es más claro al respecto en el punto siguiente, al aducir las razones de la unicidad de la ordenación. Hay que distinguir entre la ordenación, que se produce una vez para siempre, y la instalación o el encargo del servicio a una comunidad, que puede ser repetido. La tradición católica ha expresado en la doctrina del carácter indeleble la unicidad de la ordenación, con la cual «si intende affermare che l'ordinando viene chiamato e abilitato da Dio per sempre»⁷⁵. El intento de explicar el carácter con categorías ontológicas supone un desarrollo de la doctrina que conlleva el riesgo de entender la ordenación como medio de santificación personal. Este aspecto –el riesgo de desvinculación entre ministro y comunidad– es revisado por la tradición luterana, que explica la unicidad de la ordenación en virtud de una eclesiología de comunión de las iglesias locales: la instalación en una comunidad presupone la ordenación para la iglesia entera. Por eso,

sebbene l'espressione *character indelebilis* non venga usata, a causa delle sue implicazioni ontologiche, fa parte della pienezza dell'ordinazione una unicità inalienabile [...] Là dove esiste questa concezione di un'ordinazione conferita una volta per sempre e dove sono stati superati unilateralismi e sviluppi errati, si può parlare di un *consenso* oggettivo⁷⁶.

73. *Ibid.*, 1465.

74. *Ibid.*, 1467.

75. *Ibid.*, 1471.

76. *Ibid.*, 1472-1473.

2.2. *Bautismo, Eucaristía y Ministerio*

Un año después de la publicación del documento que plasma los resultados del diálogo bilateral católico-luterano, sale a la luz otro texto llamado a convertirse en referente del movimiento ecuménico: *Bautismo, Eucaristía y Ministerio (BEM)*, también conocido como documento de Lima. En él resuenan muchas de las tesis relativas al ministerio consensuadas por la comisión mixta católico-luterana. P. Neuner, valorando el significado que el documento de Lima, ha tenido en el diálogo ecuménico, señala que tal texto representa el consenso teológico, pero a la vez la constatación de que hace falta algo más que el puro consenso teológico para conseguir la unificación real de las Iglesias⁷⁷. A este propósito afirma que

Il documento di Lima ha significato anche una certa conclusione di un processo teologico durato per anni, in quanto questo testo venne mandato alle chiese membro non più con la richiesta di una presa di posizione, ma con la richiesta di riceverlo. [...] Il documento di Lima è di gran lunga il testo ecumenico più fecondo che mai sia stato scritto⁷⁸.

Desde la perspectiva de la autoridad teológica, el documento de Lima difiere de *Il ministero pastorale nella Chiesa* en el alcance de su propuesta, que formula en condicional sus afirmaciones, a la espera de que las diferentes iglesias juzguen si y en qué medida tales declaraciones pueden llegar a ser para ellas vinculantes⁷⁹. En todo caso, es importante subrayar el contraste cada vez mayor entre el acuerdo teológico alcanzado y la falta de iniciativas de reformas que plasmen a nivel práctico el concierto teórico. Esta disparidad provoca que el diálogo ecuménico devenga estéril, ocasionando un cierto cansancio teológico. En efecto, como acertadamente ha señalado J. Vercruysse, «un dialogo sul ministero non si limita a una migliore *comprensione* dottrinale, ma tocca necessariamente le *strutture concrete*»⁸⁰. De ahí precisamente las dificultades que genera el diálogo ecuménico en torno al ministerio.

El documento de Lima dedica pocas líneas a la cuestión de la unicidad de la ordenación, aunque parece presuponerla cuando habla del acto de la ordenación⁸¹ y de las condiciones⁸² para la misma. A pesar de la parquedad, queda

77. Cf. P. NEUNER, *Teologia ecumenica*, Brescia 2000, 174.

78. P. NEUNER, *Teologia ecumenica*, 173.

79. Cf. *Il ministero pastorale nella chiesa* 1434.

80. J. VERCruysse, *Introduzione alla Teologia Ecumenica*, Casale Monferrato 1992, 136.

81. «L'ordinazione è un'invocazione rivolta a Dio affinché il nuovo ministro riceva la potenza dello Spirito, nella nuova relazione che viene a stabilirsi tra questo ministro e la comunità cristiana locale e, sul piano dell'intenzione, la chiesa universale», cf. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Battesimo, eucaristia e ministero*, 3166.

82. «C'è una consapevolezza personale di una chiamata... Questa chiamata deve essere autenticata dal riconoscimento da parte della chiesa dei doni e delle grazie, naturali e spirituali,

fuera de duda el acuerdo alcanzado, aunque se deba aún comprobar por parte católica si lo que se quiere expresar cuando se habla de carácter indeleble viene contenido en estas afirmaciones:

Normalmente, l'impegno iniziale nel ministero ordinato dovrebbe essere senza riserve o limiti di tempo. Ma un congedo dal servizio non è incompatibile con l'ordinazione. La riassunzione di un ministero ordinato richiede l'accordo della chiesa, ma non una nuova ordinazione. Nel riconoscimento del carisma del ministero concesso da Dio, l'ordinazione a uno qualunque dei vari ministeri ordinati non è mai ripetuta⁸³.

2.3. Conclusión

La inclusión de las consideraciones sobre el carácter en el diálogo ecuménico en este trabajo se debe a la convicción de que el planteamiento de cualquier cuestión teológica debe considerar su alcance ecuménico como un momento expositivo necesario; máxime cuando se trata de un tema en liza por la diversa consideración que de él hacen las distintas confesiones cristianas. Una aproximación a cualquier cuestión relacionada con el ministerio en la Iglesia debe tener presente el acuerdo alcanzado en ámbito ecuménico. La tentación de eludir el consenso teológico arguyendo falta de catolicidad sólo se puede paragonar a la tentación de diluir la perspectiva tradicionalmente católica en virtud de una pereza intelectual que se esconde tras el manto de un ecumenismo inconsistente. Una cuestión tan «católica» como la que nos ocupa –el carácter sacerdotal– se ve especialmente amenazada por esta doble tentación.

Al abordar el diálogo católico-luterano sobre el ministerio desde la cuestión del carácter hemos dejado en la penumbra otras cuestiones de mayor importancia, como la apostolicidad de la iglesia, el concepto de plenitud o las formas del ministerio⁸⁴. No es posible tocar en un breve trabajo todas las controversias abiertas, ni mucho menos ofrecer una solución definitiva a las mismas.

La historia de la génesis y el desarrollo de la doctrina del carácter pone de manifiesto su complejidad e importancia en la tradición católica. Cabe pregun-

accordati a quella persona particolare», cf. *Battesimo, eucaristia e ministero*, 3169. Lo que nos lleva a sugerir que estas afirmaciones presuponen la concepción de la unicidad de la ordenación es que una experiencia de llamada tal como es descrita es por naturaleza englobante y totalizadora, de modo que no es concebible como vocación a un ministerio temporal o local.

83. *Battesimo, eucaristia e ministero*, 3172.

84. Así, por ejemplo, L. Sartori considera que los principales contenidos doctrinales del documento son: 1) La apostolicidad de la Iglesia, 2) Plenitud en sentido bíblico, 3) Carencia de plenitud, 4) Cesuras históricas, 5) Rol de la praxis, 6) Fórmulas al servicio de la verdad, 7) El carácter indeleble, 8) Ordenaciones absolutas, 9) La mujer, y 10) Reconocimiento mutuo. El autor ordena los contenidos por orden de importancia en el conjunto del diálogo, no por orden de aparición en el documento. Así, a su juicio, la cuestión de la comprensión de la apostolicidad, es el quicio que sostiene la mayoría de las cuestiones controvertidas, pues del mayor o menor acuerdo alcanzado en esta cuestión depende en gran medida la concordancia en los puntos siguientes. Cf. L. SARTORI, *Teología ecuménica. Saggi*, Padova 1987, 462-470.

tarse si, en virtud del diálogo ecuménico, se puede prescindir de esta *terminología* o si, por el contrario, este término expresa una realidad que no puede ser denominada de otra manera. J. Galot advierte que «los deseos legítimos de acercamiento ecuménico no podrían justificar el abandono de lo que, en el concilio de Trento, ha sido objeto de una definición explícita»⁸⁵.

La cuestión es ardua, y su resolución depende no sólo de la realidad en sí, sino también y fundamentalmente de las claves hermenéuticas con que nos aproximamos a la historia del dogma. Una «hermenéutica de la continuidad» sobre esta cuestión es esbozada en el siguiente párrafo:

El Vaticano II, al hablar del ministerio, parte de la convicción común de la fe cristiana, clarificada desde la crisis donatista, sobre la presencia especial de Cristo en quien administra los sacramentos. Esa presencia de Cristo o vicariedad del ministro con relación a Cristo es más o menos intensa, como análogos son los signos sacramentales que la expresan. Puede ser interpretada ulteriormente de acuerdo con categorías filosóficas, según el momento. Así, Trento uso la categoría de causa instrumental. El Vaticano II lo ha hecho en términos personalistas⁸⁶.

Los términos personalistas a los que alude el autor son *in persona Christi Capitis*, que expresan la peculiar unión entre el ministro y Cristo que Trento y la tradición subsiguiente denomina habitualmente con el término *character*. Desde esta perspectiva, la tradición católica no puede prescindir de esta categoría que recoge una intuición profunda de su peculiar teología ministerial y que viene expresada en el conocido «*essentia et non gradu tantum differant*» (LG 10). La invitación a relativizar la terminología lanzada en el documento requiere en este caso un estudio profundo que pueda garantizar que el prescindir del carácter, en cuanto término que expresa una realidad, no menoscaba la comprensión católica del ministerio ordenado.

3. LA COMPRENSIÓN ORTODOXA DEL CARÁCTER. I. ZIZIOULAS

Si en el apartado precedente hemos presentado las dificultades emanadas del uso por parte de la teología católica del término carácter en el diálogo ecuménico, particularmente en el diálogo católico-evangélico, en el presente abordaremos el punto de vista de la teología ortodoxa sobre la doctrina del carácter, personificado en la propuesta de I. Zizioulas, uno de los exponentes de la teología ortodoxa contemporánea más conocidos en el ámbito occidental. Su conocimiento de la tradición occidental le permite evidenciar las diferencias en la concepción del ministerio desarrollada por la tradición católica frente a la visión

85. J. GALOT, *Carácter y carisma*, en *Teología del Sacerdocio* VI, Burgos 1974, 268.

86. Cf. J. M. LERA, *El ministerio ordenado en el diálogo católico-romano y evangélico-luterano*: Estudios Eclesiásticos 59 (1984) 187-188.

ortodoxa. En particular, la visión del carácter sacerdotal como «esencia» del ministerio ordenado, como elemento que «caracteriza» al sacerdocio ministerial, resulta del todo inconcebible en la tradición ortodoxa, que no concibe una definición del ministerio aislado de la comunidad eclesial. En efecto,

cualquier concepción que fundamente la ordenación del hombre en su ontología como tal (*character indelebilis*, etc.) *va contra la finalidad misma de la ordenación*. La ordenación crea un *ek-stasis* en el ser, aunque sin *dejar atrás* el ser en un estado funcional o místico. La ordenación supone una transformación del individuo en persona y, al ser causa de esa transformación, se constituye en algo decisivo para él⁸⁷.

Afirmaciones de esta índole presuponen una afilada conciencia de la ubicación eclesial del ministerio, un aspecto que, a juicio de Zizioulas, Occidente prácticamente ha marginado. La cuestión del «sacramento» y la consideración de la ordenación como «sacramento» son temas que Oriente desconoce. La ordenación es un acontecimiento litúrgico y eclesial que edifica la Iglesia, que constituye la comunidad eclesial. No se trata de un «sacramento» en el sentido técnico con que Occidente la ha definido, esto es, como «transmisión» de un poder o «gracia ministerial». Estos son términos jurídicos que emborronan la visión de un acontecimiento místico que, aun implicando en la persona ordenada un cambio específico, permanece esencialmente un evento eclesial en el que se «ordena» o se constituye la Iglesia. Estos son, grosso modo, los aspectos principales de la presentación que hace Zizioulas del ministerio y que trataremos de desgranar en las próximas líneas.

3.1. *Una ecclesiología eucarística y trinitaria*

Al establecer los presupuestos para una aproximación al ministerio desde la perspectiva teológica de Oriente, I. Zizioulas delinea un mapa en el que las diversas disciplinas de la teología se enlazan orgánicamente. De este modo nos ofrece un modo de captar el misterio de la Iglesia diverso al occidental:

Es imposible tratar los sacramentos y la ordenación como cuestiones *autónomas*. Ambas realidades constituyen aspectos del único e indivisible misterio que nos muestra la *cristología*. La misma cristología [...] debe estar supeditada constantemente a la *pneumatología* y, como tal, debe estar referida orgánicamente a la *ecclesiología*. La ecclesiología [...] debe ser concebida en función de la escatología y de la *comunidad* concreta de la iglesia local en cuanto creación natural de la comunión del Espíritu Santo⁸⁸.

87. I. ZIZIOULAS, *La ordenación, ¿un sacramento? Respuesta ortodoxa*: Concilium 4 (1972)
46. Los subrayados son del autor.

88. *Ibid.*, 41-42.

En efecto, el peso de la pneumatología en la tradición católica y la ortodoxa varía notablemente. No en vano, una de las críticas que los teólogos ortodoxos hicieron a la eclesiología del concilio Vaticano II versaba precisamente sobre el papel concedido al Espíritu en la edificación de la Iglesia. Parecía que «el Espíritu santo se introdujo en la eclesiología *después* de que se levantara el edificio de la Iglesia sólo con material cristológico»⁸⁹.

La vinculación de la Iglesia a su fundamento cristológico y pneumatológico ocupa un amplio espacio no solo en la reflexión de nuestro teólogo, sino también en otros autores ortodoxos⁹⁰. En opinión de I. Zizioulas, el problema no consiste reconocer este doble fundamento, sino en priorizar alguno de ellos sobre el otro⁹¹. Esta dialéctica es evitada afirmando que el Espíritu «constituye ontológicamente el cuerpo de Cristo»⁹². Esta consideración ahuyenta una comprensión «mecánica» de la «sacramentalidad» en la Iglesia, tal como esta se ha entendido en ocasiones en la tradición occidental. Por esta presencia del Espíritu, esto es, por el fundamento pneumatológico

las instituciones eclesiales [...] se convierten en *sacramentales*, en el sentido de estar situadas en la dialéctica entre historia y escatología, entre el ya y el todavía no. Por tanto, pierden su autosuficiencia, su ontología individualista, y existen *epicléticamente*, es decir, para su eficacia dependen continuamente de la oración, la oración de la comunidad. No es en la historia donde las instituciones eclesiales encuentran su certidumbre (su validez), sino en la constante dependencia del Espíritu santo. Esto es lo que las hace «sacramentales», lo que en el lenguaje de la teología ortodoxa puede llamarse «icónicas»⁹³.

El teólogo greco sostiene que la teología ortodoxa aún no ha logrado una síntesis adecuada entre cristología y pneumatología. Una recta comprensión de la imbricación de ambos fundamentos conduciría a una visión de la Iglesia donde desaparece toda noción piramidal –tanto a nivel de Iglesia universal como local, así como entre los diversos «órdenes»– y donde el concepto de *institución* pasa a ser radicalmente revisado: Cristo *in-stituye* y el Espíritu *con-stituye* la Iglesia⁹⁴.

89. I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, Salamanca 2003, 137.

90. El pensador ortodoxo paradigmático de la imbricación pneumato-cristológica es, sin duda, V. Lossky, quien habla de «los dos aspectos de la Iglesia», el cristológico-sacramental y el pneumatológico-profético. Cf. V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944. El autor ruso es citado con frecuencia sobre este particular tanto por I. Zizioulas como por O. Clement, el otro teólogo ortodoxo que ha dialogado con la tradición occidental. Cf. I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 138-139; O. CLEMENT, *I volti dello Spirito*, Magnano 2004, 76-78.

91. Cf. I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 141.

92. *Ibid.*, 146.

93. *Ibid.*, 152.

94. Cf. *ibid.*, 153-154. Una incisiva observación cultural da muestras del alcance práctico de estas aseveraciones teológicas: «El hecho de que la ortodoxia no haya experimentado situaciones similares a las de las Iglesias occidentales, como el problema del clericalismo, el anti-institucionalismo, el pentecostalismo, etc., puede tomarse como un indicio de que en gran medida la pneumatología ha salvado la vida de la ortodoxia hasta ahora», cf. *ibid.*, 154. A

3.2. Teología del ministerio ordenado

La visión del ministerio ordenado que se desprende de una consideración de la Iglesia tal como ha sido presentada en el apartado anterior es eminentemente eclesiológica y pneumatológica. Con esto no se quiere decir que para la teología ortodoxa no sea importante la consideración de los efectos de la ordenación en el «ordenado», sino que se considera un dato más fundamental la consideración de la comunidad eclesial como matriz del ministerio. Frente a la tradición occidental, que contempla el ministerio como realidad *in se*, como «sacramento» mediante el cual «se transmite» una potestad o «carisma ministerial», la tradición oriental considera la ordenación como un «acto primordial y constitutivo de la comunidad cristiana»⁹⁵.

3.2.1. Una iglesia «ordenada»

Zizioulas concibe la ordenación como un acto por el «que el Espíritu Santo establece unas relaciones especiales dentro de la Iglesia»⁹⁶. Ésta se ha de entender como asignación a un «ordo» en la comunidad que adviene constituyendo la misma comunidad, no sobre una comunidad pre-existente⁹⁷. Es por ello que en la Iglesia no existe un miembro que no sea «ordenado». A juicio de nuestro autor, llamar a los laicos «no-ordenados» constituye un profundo error, ya que:

el bautismo, y especialmente la confirmación (crismación), en cuanto que constituye un aspecto inseparable del rito de iniciación, comportan una «imposición de manos» y un «sello» (*sphragis*), y conducen *inevitable e inmediatamente* al bautizado a la comunidad eucarística, con el fin que reciba en ella su «orden» particular⁹⁸.

Esta visión de la comunidad eucarística como estructuralmente «ordenada» conlleva la comprensión de cada uno de los órdenes como el establecimiento por parte del Espíritu de una nueva relación específica en el seno de la comu-

modo de síntesis prospectiva, Zizioulas señala que la introducción de la noción de comunión en la eclesiología por parte del concilio Vaticano II requiere de «una ontología de la comunión. Necesitamos que la comunión condicione el ser mismo de la Iglesia, no su bienestar, sino su ser. A nivel teológico esto supondría conceder un papel constitutivo a la pneumatología, no uno dependiente de la cristología», cf. *ibid.*, 155. En ámbito católico, dos propuestas eclesiológicas de especial relevancia se han percatado de este desequilibrio y han tratado de restituir al Espíritu el lugar que le corresponde en la «institución permanente» de la Iglesia. Cf. H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1974; F. LAMBIASI-D. VITALI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1997. La primera, que ofrece una extensa interpretación del carácter en términos pneumatológicos, ha sido puesta como ejemplo de «teología ideológica» por E. Drewermann.

95. I. ZIZIOULAS, *La ordenación...*, 44.

96. *Ibid.*, 42.

97. Cf. I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 230-231.

98. I. ZIZIOULAS, *La ordenación...*, 44.

nidad. Esta explicación traduce en cierto modo la diferenciación de LG 10 entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común de los fieles⁹⁹. En opinión de Zizioulas, «carece de importancia el problema de si el 'ordenado' se diferencia del laico *essentia* o simplemente *gradu*»¹⁰⁰.

3.2.2. La matriz eclesial del ministerio

La visión de la Iglesia como comunidad eucarística deviene un lugar y/o un método teológico: la experiencia litúrgica se convierte en el punto de partida de la reflexión teológica¹⁰¹. Tal planteamiento se encuentra asentado en la tradición de Oriente. Así, Zizioulas establece dos principios ineludibles para pensar el ministerio en la Iglesia: «no puede darse ninguna ordenación fuera de la asamblea litúrgica de la iglesia local, y no puede existir ninguna ordenación 'absoluta', es decir, si la persona ordenada no queda vinculada a una comunidad concreta»¹⁰². Estos principios se remontan a la tradición primitiva de la Iglesia, tanto en Oriente como en Occidente.

99. La articulación de esta relación constituye uno de los elementos basilares de toda propuesta eclesiológica. No pocos teólogos hallan serias dificultades para conciliar una visión ministerial —«ordenada», en términos usados por Zizioulas— de la comunidad cristiana con la consideración sacramental del ministerio ordenado heredada de la tradición. En ámbito europeo, quizá la propuesta más representativa de este intento de conciliación, que asume sin embargo el natural enclave eclesiológico del ministerio, es la de J. Rigal. Cf. J. RIGAL, *Descubrir la Iglesia*, Salamanca 2001; *Id.*, *Descubrir los ministerios*, Salamanca 2002. En ámbito norteamericano, donde se percibe quizá una más clara orientación por la visión ministerial de la Iglesia, descolla el trabajo de T. O'Meara, citado como obra de referencia por no pocos autores. Cf. T. O'MEARA, *Theology of Ministry*, New York 1999. En todo caso, se puede hablar de una correspondencia entre estas visiones «ministeriales» de la Iglesia y la visión «ordenada» de Zizioulas.

100. I. ZIZIOULAS, *La ordenación...*, 44. Una aseveración de este tipo resulta difícil de aceptar sin más para nuestra mentalidad occidental. El modo individualista, típico de occidente, de pensar la ontología nos impide una comprensión recta de lo que el autor griego quiere expresar con esta aparente relativización de LG 10. Las palabras de O. Clement sobre este particular resultan enormemente elocuentes: «L'ontologia occidentale è una conoscenza razionale degli esseri, o meglio degli 'enti'. In tale prospettiva anche Dio appare come un essere, l'Essere supremo, [...] un simile idolo filosofico ha provocato simultaneamente la 'morte di Dio' e la perdita del mistero dell'essere [...] Dunque non è esagerato attribuire importanza, nel attuale dialogo interreligioso, all'ontologia cristiana come ontologia dell'amore», cf. O. CLEMENT, *I volti dello Spirito*, 47-48. Esta «ontología del amor», que indica un modo de subsistir o ser en el amor y que da cuenta del modo en que se expresan las personas de la Trinidad, constituye el fundamento de las relaciones específicas que adquiere cada «orden» en la comunidad eclesial-eucarística. Es sobre esta «ontología del amor», una ontología de la relación, que I. Zizioulas piensa la «diferencia» entre los «órdenes». De delinear una «ontología relacional» se ha ocupado el mismo Zizioulas en diversos estudios. Algunos de ellos, particularmente significativos, se hayan recogidos en I. ZIZIOULAS, *Comunión y Alteridad. Persona e Iglesia*, Salamanca 2009.

101. Una obra paradigmática que adopta esta aproximación en el ámbito católico es la de S. Wood. Al esbozar el objetivo de su estudio, indica que «el ministerio ordenado no puede ser entendido por sí mismo aisladamente o relacionado exclusivamente con Cristo. Debe encontrar su identidad en relación con la Iglesia, ya que existe para servir y construir la Iglesia». S. K. WOOD, *El sacramento del orden. Una visión teológica desde la liturgia*, Barcelona 2008, 13.

102. I. ZIZIOULAS, *La ordenación...*, 42.

De estos principios, Zizioulas extrae dos consecuencias teológicas. La primera es que «ningún ministerio puede concebirse en *paralelo* al de Cristo, sino *idéntico* al suyo»¹⁰³. Esta aseveración es deudora de una comprensión de la Iglesia como cuerpo de Cristo, como manifestación del ministerio de Cristo. Cristo es el único ministro en la Iglesia, por lo que «un ministerio cristológicamente entendido trasciende todas las categorías de prioridad y separación que pueden ser creadas por el acto de la ordenación y la 'elección'»¹⁰⁴. La segunda consecuencia teológica, ya aludida en varias ocasiones, es que ningún ministerio puede comprenderse al margen del contexto comunitario.

3.2.3. Más allá de la «ontología» y la «función»

El planteamiento autónomo del tema del ministerio, esto es, su presentación aislada del contexto eclesiológico y trinitario, es deudor de la teología escolástica. La consideración de la ordenación y del ministerio desde la perspectiva individual, esto es, desde el «ordenado» o el ministro ha posibilitado las disquisiciones entre la «ontología» y la «función»¹⁰⁵. Una consideración del ministerio, en cambio, desde su natural matriz eclesiológica nos permite superar tal alternativa, que aboca a un callejón sin salida. A la pregunta por el efecto de la ordenación en el individuo ordenado, «aparece la misma ontología de la objetivización: el hombre es definido como un *individuo* que *posee* algo o no; y en ese segundo caso, simplemente *funciona* o *sirve*»¹⁰⁶.

Para Zizioulas, una de las raíces de esta percepción *objetivante* es la introducción del concepto de causalidad en la teología occidental. Tal enfoque diverge del oriental, que considera la ordenación un acto litúrgico, un evento *epiclético*:

En la antigua tradición del Oriente, la ordenación no pasa por ningún proceso de causalidad, sino que constituye un acto divino que se lleva a cabo como *parte de la comunidad eucarística*. Cuando el obispo ordena, debe ser entendido precisamente como *cabeza de esta comunidad* y no como una persona particular. La ordenación depende *esencialmente de la oración* y no de una causalidad sacramental objetiva como tal¹⁰⁷.

103. I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 177.

104. *Ibid.*, 177.

105. Cf. *ibid.*, 223.

106. *Ibid.*, 239-240. Estas apreciaciones resultan del máximo interés, ya que afectan directamente al planteamiento del carácter sacerdotal. En efecto, toda la teología del carácter desarrollada en Occidente depende de esta ontología, que se refleja en la máxima escolástica *agere sequitur esse*. La propuesta de Zizioulas trata de salvar la disyuntiva entre ontología y función que parece haber dominado la interpretación contemporánea del carácter sacerdotal. Su valor radica en la posibilidad que ofrece de rescatar los aspectos que la doctrina originaria del carácter pretende expresar y desechar ciertas adherencias de significado que proceden de circunstancias filosóficas o culturales, ensombreciendo el dato teológico originario.

107. I. ZIZIOULAS, *La ordenación...*, 43.

Puesto que el «efecto» de la ordenación es la instauración de una relación nueva, específica, en el seno de la comunidad, aquél sólo puede ser descrito en términos de *comunin*, de amor. «Sin la nocin de ‘relacin’ el ministerio pierde su carcter tanto de carisma en el Espritu, al ser parte de su *koinona*, como de servicio (*diakonia*)»¹⁰⁸. Los interrogantes sobre si el ordenado *posee* algo o *funciona* devienen superfluos, incluso absurdos. Toda categora que pretenda expresar el «nuevo estado» del ordenado ha de pertenecer al lenguaje relacional¹⁰⁹.

3.2.4. La sucesin apostlica

Otra de las cuestiones en las que el planteamiento de Zizioulas resulta singularmente novedoso es el de la apostolicidad. A su juicio, este tema est tambin condicionado por la idea de causalidad, tanto por quienes abogan por una continuidad histrica en la as llamada sucesin apostlica, como por quienes hacen detentores de esta apostolicidad a la misma comunidad cristiana¹¹⁰. Zizioulas opina que la relacin de las comunidades eclesiales de hoy con la Iglesia de los apstoles ha incluido siempre una continuidad a travs del *kerygma* apostlico y tambin una continuidad a travs del ministerio apostlico, visibilizado histricamente en la continuidad episcopal. Sin embargo, se muestra muy cauteloso frente a una interpretacin «historicista» de esta sucesin, cuyo concepto se ha formado de modo unilateral¹¹¹. En efecto,

Hablar de sucesin como una cadena de ordenaciones episcopales que se remontan a los tiempos apostlicos, sin que conlleve el indispensable vnculo de estas ordenaciones con la comunidad en cuya *synaxis* eucarstica se han llevado a cabo, supondra concebir el ministerio *in absoluto*. [...] Hay que deducir que no hay sucesin apostlica que no venga a travs de la comunidad concreta¹¹².

3.2.5. La implicacin de la ordenacin en la persona del ministro

La natural relacin del ministerio a la comunidad eclesial no significa que la ordenacin no conlleve implicacin existencial alguna en la persona del ordena-

108. I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 234.

109. Cf. *ibid.*, 240-245. A este respecto, el autor seala que las categoras usadas por los padres griegos parecen ser de este gnero: «embajada» (Juan Crstomo), «transfiguracin» (Gregorio de Nisa), «transmutacin» (Cirilo de Alejandra). Avisa sobre la posibilidad de interpretar ontolgicamente estas expresiones que, sin embargo, no poseen originariamente esa connotacin. Alude tambin al lenguaje tipolgico, por ejemplo, la consideracin del obispo como «tipo» de Dios (Ignacio de Antioqua), que slo se entiende desde el punto de vista de la comunidad eucarstica concreta. Cf. J.M. GARRIGUES-M.-J. LE GUILLOU-A. RIOU, *Le caractre sacerdotal dans la tradition des Pres grecs*: Nouvelle Revue Thologique 8 (1971) 801-820.

110. Cf. I. ZIZIOULAS, *La ordenacin...*, 43.

111. Cf. I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 218-219.

112. *Ibid.*, 179-180.

do. Ahora bien lo que en el hombre «se ve afectado» por la ordenación no debe entenderse a un nivel ontológico, sino a un nivel *personal*¹¹³. Esta «afectación»¹¹⁴ es expresada de un modo sintético y profundo en el siguiente párrafo:

La ordenación al ministerio en el contexto de la comunión eucarística supone que el «sello del Espíritu Santo» que se da no puede existir al margen de la relación existencial de quien lo recibe con la comunidad. No es una mera función que se ejerce al margen de un vínculo profundo con esta comunidad. Es un vínculo de amor, como lo es todo don del Espíritu, y su *carácter indeleble* puede compararse sólo con aquel que se posee o se da por amor. Separado del vínculo existencial con la comunidad, está destinado a morir, al igual que el Espíritu que da este carisma una vez y lo sostiene continuamente no vive al margen de esta comunidad, porque Él es el vínculo de amor. Es en este sentido como el Espíritu es exclusivamente poseído por la Iglesia y como todo ministerio es un don del Espíritu¹¹⁵.

La comprensión de la implicación en el individuo de la ordenación parece coincidir con la interpretación del carácter, tan común en la teología post-conciliar, como «carisma ministerial». Sin embargo, el planteamiento de Zizioulas es diferente. Los intérpretes del carácter trataban de exponer el significado de una categoría escolástica en términos bíblicos, pero permanecían presos de un esquema conceptual dominado por la idea de casualidad. El teólogo griego, sin embargo, emprende su reflexión desde un ángulo diferente, negándose en cierto modo a «interpretar» la doctrina del carácter. Ésta le interesa en la medida que representa el modo en que la teología occidental ha codificado la implicación de la ordenación en el «ordenado». Pero iniciar una reflexión sobre éste partiendo del carácter supone incurrir de nuevo en el error de considerar el ministerio de un modo aislado o autónomo.

Esta «afectación» de la ordenación en el ordenando goza de una dimensión escatológica, lo que permite la aplicación del término «sello» (*sphragis*) a la ordenación. Esta *definitividad* escatológica «no tiene nada que ver con lo ontológico como tal. No obstante, es muy profundo en su naturaleza personal y existencial»¹¹⁶. El hecho de que la cuestión del «cultus *prasentis ecclesiae*» no se plantease en Oriente da cuenta del valor escatológico de la «ordenación», pues «lo que ocurre en la comunidad eclesial [...] no tiene sentido en sí al margen de [...] la comunidad del reino de Dios»¹¹⁷.

Zizioulas se pregunta explícitamente si Oriente ha usado el término *sphragis* en el mismo sentido en que lo hizo san Agustín, sobre cuya postura se asienta la doctrina del carácter. La dificultad de responder a este interrogante estriba

113. Cf. I. ZIZIOULAS, *La ordenación...*, 45.

114. Preferimos este término en lugar de «efecto», que conlleva la idea de causalidad.

115. I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 178-179.

116. Cf. I. ZIZIOULAS, *La ordenación...*, 46.

117. I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial*, 246-247.

precisamente en esta interpretación posterior de la doctrina agustiniana. «Lo que parece cierto en los Padres griegos es que usaron este término para indicar la crismación como ordenación en un sentido escatológico»¹¹⁸.

La postura de Zizioulas nos pone en guardia frente a una comprensión ontologista del carácter que esté dominada por la idea de causalidad. Reclama, al mismo tiempo, una revisión del uso que la escolástica ha hecho del término *sphragis*. Para evitar que la doctrina del carácter se convierta en arma arrojadiza en el debate entre ontología y función, es preciso comprenderlo no ya en términos de «efecto» –sea la «causa» una acción divina (ontología) o una intervención de la comunidad (función)–, sino como «afectación personal»; esto es, como momento constitutivo de la comunidad cristiana en el que el ministro queda «ordenado», o sea, vinculado a una comunidad concreta por lazos de amor, que por su propia naturaleza conlleva perennidad, «indelebilidad». Solo una *ontología icónica*, de marcado sabor escatológico, puede librar al «carácter indeleble» de todo resabio ideológico:

En una tradición cultural dominada por la objetivación y el individualismo en ontología, resulta imposible transmitir la idea de que un determinado ministerio actúa como un *icono* de Cristo o de los apóstoles. [...] En la ontología icónica de los Padres griegos, un *eikon* es normalmente una imagen de «cosas» aún por venir; la verdad reside en el futuro. [...] Estamos ante el reverso de la concepción platónica de la «imagen», lo cual da lugar a una ontología elaborada sobre fundamentos puramente bíblicos, tomados del profetismo y la apocalíptica. El ministerio, siendo icónico en este sentido particular, es él mismo un acontecimiento místico que nos permite participar de realidades futuras, del Reino, sin hacer del ministerio ni un signo carente de contenido ontológico ni un individuo que posee en sí mismo un *carácter indeleble*. Tanto el funcionalismo como la teología del «carácter» privan al ministerio de la Iglesia de todo contenido místico. La ontología icónica, por el contrario, opera con una visión de participación como *anticipación*, e introduce en el ministerio una dimensión mística fiel a las demandas de la Escritura¹¹⁹.

3. CONCLUSIÓN

En el presente estudio nos hemos propuesto describir algunos factores que hemos definido como indicadores de un contexto teológico mutado en relación al agitado periodo post-conciliar. Hemos denominado «indicadores» a estos elementos porque señalan una senda diversa, apuntan hacia una nueva orientación en el tratamiento de las cuestiones eclesiológicas y ministeriales. Los tres indicadores trasuntan perspectivas particulares sobre la cuestión del carácter sacerdotal que ponen en evidencia la ambivalencia y pluralidad semántica del concepto.

118. *Ibid.*, 248-249.

119. I. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, 376-377.

La primera de estas perspectivas, la adoptada por la psicología del profundo, explora la dimensión psicológico-existencial del carácter, poniendo de manifiesto el potencial ideológico de semejante categoría cuando se comprende de un modo «ontológico» u «objetivante». Drewermann rechaza la concepción deshumanizante del carácter que cimienta un discurso teológico «ideal» sobre el ministerio reprimiendo el desarrollo de una personalidad individual y propia. Su propuesta, no obstante algunas observaciones excesivamente unilaterales o exageraciones, ostenta un potencial crítico no desdeñable en relación a un discurso sobre la identidad teológica del ministerio que, considerándolo de un modo aislado, no tiene en cuenta la estructura del psiquismo humano y el valor real del discurso teológico en cuanto narraciones que configuran el ideal sacerdotal.

La segunda de las perspectivas presentadas, que emerge del fatigoso diálogo ecuménico, pone de relieve el valor relativo de los términos lingüísticos respecto a las realidades que aquellos pretenden expresar. El diálogo ecuménico se asienta sobre el fundamento común y progresa en la unificación de la praxis. Los documentos estudiados revelan que en no pocas ocasiones la praxis ministerial de las distintas iglesias no difiere notoriamente, al menos en sus aspectos esenciales. La especificidad doctrinal de cada iglesia o confesión supone una codificación diversa de prácticas similares y convergentes. Esta perspectiva obliga a la teología católica a repensar el sentido de las afirmaciones —en este caso, el carácter del sacramento del orden— y a valorar si en la renuncia a esta expresión —que no aparece ya en el documento de Lima— se oscurece algún dato irrenunciable de la propia comprensión dogmática.

La tercera perspectiva acarrea una revisión profunda del carácter indeleble tal y como lo ha entendido la tradición occidental. La teología escolástica ha codificado las intuiciones de los Padres griegos en un marco —la ontología clásica, de la «res», de lo objetivo— y guiada por una idea —la de causalidad— que ha abocado una comprensión del ministerio en la que se aísla al ministro de la comunidad eclesial, su contexto natural. Hablar de «carácter» para referir la implicación de la ordenación en el ser personal del ordenando sólo es legítimo si aquél se entiende como «afectación personal» de un evento que, lejos de aislar de la comunidad eclesial, la constituye esencialmente. La doctrina del carácter adquiere su originaria significación si la ontología que la sostiene es relacional, personal, *icónica*.

Estas tres perspectivas iluminan algunos aspectos de la doctrina del carácter que han de contemplarse en una consideración contemporánea de la misma. A pesar de ser una cuestión aparentemente irrelevante en la actual teología del ministerio, no es posible marginar un concepto que durante siglos ha cimentado la identidad del sacerdocio ministerial. Conviene releer constantemente la tradición desde las circunstancias actuales, motivadas por los nuevos desarrollos en el pensamiento que arrojan una inteligencia diversa de los fenómenos. Esto es lo que se proponen quienes invitan a aplicar una «hermenéutica de la continuidad»

en la recepción del concilio Vaticano II. Al interrogante que daba inicio a esta reflexión —en el silencio teológico sobre la doctrina del carácter sacerdotal, ¿se ha de vislumbrar una ruptura con la tradición presente?— se ha de contestar, a nuestro entender, que no. De hecho no han faltado propuestas teológicas que han continuado viendo en el carácter el fundamento de la sacramentalidad del ministerio¹²⁰. Estos esfuerzos interpretativos han constituido un acicate para el progreso de nuestra reflexión, que se ha propuesto desde el inicio juzgar la oportunidad y el valor de un planteamiento similar en el momento actual. Del itinerario recorrido en el presente trabajo, podemos esbozar, a modo de conclusión, los siguientes principios para un planteamiento contemporáneo de la doctrina del carácter:

1) La constitutiva relación del ministro ordenado a la comunidad eclesial es un dato incontestable para las principales tradiciones cristianas, católica, ortodoxa y reformada. Esta natural vinculación entre el ministro y la comunidad cristiana pertenece a la conciencia inmediata que la Iglesia tiene de sí misma y sólo ha sido necesario afirmarla en el momento en que por factores diversos se ha producido una separación entre el ministro y la comunidad.

La tradición católica ha pretendido salvaguardar este dato fundamental en la autocomprensión de la Iglesia mediante la doctrina del carácter sacerdotal¹²¹. La acción sacramental que el ministro ejecutaba adquiría validez porque se trataba de una acción eclesial, o sea, una acción salvífica de Cristo a través de su Iglesia. La afirmación de la existencia de un *character* en el ministro equivalía a proclamar la eficacia y la validez de la acción divina, que era a su vez una acción «eclesial», realizada en el sacramento. El *character* garantizaba la eficacia del sacramento desvinculándola de la cualidad moral del ministro.

2) Esta intencionalidad originaria de la doctrina del carácter sacerdotal quedó pronto oscurecida por la comprensión «mecanicista» de los sacramentos, *ex opere operato*. Este tránsito puso en evidencia la fragilidad de la doctrina, que quería expresar un dato de fe relativo a la acción de Dios en su Iglesia a través de un «atributo» con el que se dota al ministro. La gestión de esta «paradoja» —la gran-

120. El autor paradigmático de esta postura es, sin duda, J. Galot. Cf. J. GALOT, *Sacerdote en nombre de Cristo*, Bilbao 2002. Más recientemente, el norteamericano D. Toups insiste en la centralidad del carácter en la comprensión del ministerio en una obra cuyo título habla por sí mismo. Cf. D. TOUPS, *Reclaiming our priestly character*, Omaha 2008.

121. Lo expresa en estos términos W. Kasper, quien no obstante la dificultad de exponer hoy la doctrina del carácter indeleble, reconoce en ella un «núcleo objetivo de verdad»: «La doctrina del 'carácter indeleble' no es expresión de un 'clericalismo metafísico', sino del hecho de que el ministerio en sí mismo y de por sí no es nada, sino que ha sido dado como función y servicio a favor de los otros. A causa de esta misión 'objetiva', la función del ministerio no puede depender de la santidad subjetiva del ministro, ya que, de lo contrario, no sólo se originaría una incertidumbre insoportable respecto a la salvación en la Iglesia, sino que además se atribuiría al ministerio una autonomía que no le compete y que oscurecería el hecho de que el verdadero sacerdote es el mismo Jesucristo», cf. W. KASPER, *Nuevos matices en la concepción dogmática del ministerio sacerdotal*: Concilium 5 (1969) 375-389, 385.

deza de la acción divina producida mediante la intervención de un hombre— no siempre ha sido fácil¹²². La imagen moderna del sacerdocio, que lo considera en sí mismo al margen de la comunidad, constituye una plasmación inapropiada de esta realidad paradójica. Una tradición ya extensa de interpretaciones del carácter sacerdotal invita a la cautela frente a una definición de la identidad del ministro ordenado que hace del carácter su fundamento. La pregunta por la identidad del ministro no puede, de hecho, plantearse independientemente de la pregunta por el lugar del ministro en la comunidad eclesial.

3) La tradición católica conoce una fuerte vinculación de la doctrina del carácter a la comprensión sacerdotal de la existencia cristiana. La imagen del sacerdocio conecta el cristianismo con otras tradiciones religiosas, pero no se identifica absolutamente con ellas. La carta a los Hebreos constituye una interpretación de la persona y el mensaje de Jesucristo en términos sacerdotales que sustenta la conceptualización sacerdotal de la existencia cristiana; categorización que encuentra una expresión privilegiada en LG 10-11. El concilio Vaticano II, interpretando el carácter en términos carismáticos, ha querido superar en cierto modo una asociación exclusiva del carácter a la terminología sacerdotal, poniéndolo en relación con la función profética y real del ministerio. Este procedimiento, sin embargo, confunde la función sacerdotal-cultural del ministerio con la comprensión sacerdotal del cristianismo, o sea, con una conceptualización de la experiencia cristiana que no se reduce al culto —entendido como gesto litúrgico concreto—, sino que abarca la entera existencia. La lectura sacerdotal de la cristología y del ministerio posee una dilatada historia en la tradición occidental y constituye, por así decirlo, uno de sus tesoros más preciados. El *character* forma parte de esta visión y de esta historia, y sólo desde esta perspectiva se puede decir que se trata de una categoría irrenunciable.

4) Esta misma conceptualización puede ser abordada desde un punto de vista psicológico como un modo de codificar la experiencia religiosa (C. G. Jung). Esta

122. El siguiente párrafo de C. Duquoc expresa con elocuencia la tensión que provoca esta realidad paradójica y señala las dificultades para gestionarla: «El ministro, nella chiesa cattolica, non viene istituito da un atto unicamente giuridico: egli può effettivamente esercitare il suo ministero di presidenza dell'eucaristia e della comunità solo se gli è stato conferito il sacramento dell'ordine. Questo sacramento indica che non è a motivo della sua santità personale né della sua autorità naturale che il ministro esercita il suo potere; egli lo ha da un Altro, il Cristo. Il sacramento non esalta la persona del ministro; è un indizio della sua cancellazione. L'antica formula: non né Pietro né Paolo che battezzano, ma il Cristo, esprime con forza questa convinzione. Non bisogna dimenticare, però, che il soggetto che battezza o che presiede è un essere umano, membro della comunità ecclesiale. La sua 'elezione' significata dal sacramento non lo strappa alla fragilità nella fede nel comportamento. Per cui, la comunità ecclesiale deve riconoscere simultaneamente la grandezza del sacramento e la piccolezza di colui che lo esercita. La gestione di questa tensione è delicata. Il sacramento può indurre un effetto non voluto: la sacralizzazione della sua funzione e alla perennità indebita dell'istituto. Questo processo porta ad occultare la fragilità umana del ministro e a dargli una situazione ecclesiale privilegiata», cf. C. Duquoc, «*Credo la Chiesa*», 193-194.

aproximación no resta valor teológico al tenor de las expresiones sacerdotales, pero nos pone en guardia frente a una posible absolutización de la terminología. Desde esta perspectiva, la realidad del *character* muestra una ambivalencia fundamental. Por un lado, su absolutización en términos ontológicos o «reificantes» (escuela francesa de espiritualidad) comporta un riesgo grande de ideologización, como ha puesto de manifiesto, no obstante algunas exageraciones, la obra de E. Drewermann. Por otro lado, el *character* ocupa el espacio que ha abierto la irrupción de la subjetividad en la comprensión de la existencia humana. El término expresa una experiencia religiosa primordial a la que queda *religada* la subjetividad de quien la realiza (McBride). La constatación de esta situación paradójica –categoría «deshumanizante» y «humanizante» a la vez–, exige una cautela mayor a la hora de usar teológicamente esta categoría.

5) La conceptualización sacerdotal de la existencia cristiana no solamente no ha sido superada por el concilio Vaticano II, sino que, como ya hemos señalado, ha adquirido una solidez y vigencia inusitada. Uno de los problemas fundamentales de la «aplicación» del concilio es el modo de traducir esta conceptualización sacerdotal en la estructura real de la Iglesia; esto es, el modo de articular en la práctica el «*essentia et non gradu tantum*» (LG 10). La tendencia mayoritaria propone una eclesiología ministerial (Rigal, Osborne, O'Meara, Sesboué) como el modo más apropiado de estructurar la Iglesia.

6) En la armonización de la visión ministerial de la Iglesia y la comprensión sacerdotal de la Iglesia puede resultar de estímulo y gran ayuda la concepción del ministerio que delinean autores ortodoxos como I. Zizioulas u O. Clement. De particular interés para el planteamiento del *character* son las consideraciones del primero sobre la implicación de la ordenación en el ministro, descrita como «afectación» sobre el fundamento de una *ontología relacional e icónica*.