

Salaw 'alai: La concelebración siro-maronita, un estudio diacrónico de la fluidez y la ambigüedad litúrgicas

Abbé Michael Shami¹

1. Introducción

En diciembre se ordenó un sacerdote para la eparquía de Los Ángeles, donde soy director de liturgia. Tras su ordenación, organizamos un gran banquete festivo al que asistieron al menos 400 personas. Antes de que el obispo bendijera la comida, el sacerdote recién ordenado se levantó del estrado para dar las gracias y expresar sus mejores deseos. Después de mencionar mi nombre, dijo: «También me gustaría dar las gracias al padre Michael Shami, director de liturgia de la eparquía. Aprecié su presencia cuando residía en la catedral. Cada vez que le hacía preguntas sobre la liturgia, sobre cómo hacer algo, me respondía: «¿Quieres saber cómo se hace habitualmente o cómo se hace correctamente?».³

Para gran disgusto del nuevo ordenado, al día siguiente me presenté en la iglesia para la primera liturgia que iba a celebrar. El nuevo director de los seminaristas casados y yo, vestidos con gorros y estolas, nos sentamos en el extremo norte del santuario. Estábamos allí simplemente para asistir a la liturgia. Por supuesto, entendíamos que debíamos apoyar el canto, sobre todo en siríaco, del nuevo ordenado. Antes del comienzo de la Anáfora, el otro sacerdote me informó de que se había producido un descuido en la formación litúrgica de los seminaristas casados. Se daba por sentado que permaneceríamos en el nivel inferior del santuario, en nuestros lugares, a menos que el nuevo sacerdote necesitara ayuda durante la liturgia. Nos reunimos con él para las oraciones al pie del altar antes de subir delante de la Anáfora, y lo flanqueamos por ambos lados, dirigiéndolo con instrucciones silenciosas, gestos discretos y sin ofrecer nosotros mismos oraciones verbales, salvo las cantadas en siríaco para ayudarlo, como el relato de la Institución.

Nuestra intención siempre ha sido «celebrar» la liturgia con el nuevo sacerdote y las demás personas presentes. Pero, ¿decidimos concelebrar «sacramentalmente» con el nuevo sacerdote? No hicimos ninguna propuesta sobre los debates sacramentales o eclesiológicos habituales que rodean la discusión contemporánea sobre la concelebración; la única decisión fue funcional, es decir, que un nuevo sacerdote necesitaba claramente ayuda. Sin ser conscientes de ello, de manera intuitiva,

¹ Conferencia pronunciada en el 13º coloquio del CIEL, Roma 2024.

² Agradezco especialmente al *Sorin Fellows Program del Nicola Center for Ethics and Culture* y al departamento de teología de la Universidad de *Notre Dame*, cuyas subvenciones han hecho posible la redacción de este artículo y mi viaje a Roma para presentarlo.

³ Esta anécdota pone de manifiesto una tensión que se observa a menudo en los estudios litúrgicos: ¿una fuente es descriptiva o prescriptiva? Del mismo modo, cuando se pregunta a alguien qué es representativo de una tradición litúrgica, siempre hay que hacer un juicio implícito para equilibrar ambos aspectos en un relato determinado.

hemos respetado la prescripción de la advertencia episcopal dirigida a los nuevos ordenados en la recopilación más antigua de los ordinarios sirio-maronitas: «No debe tener relaciones con su mujer durante siete días, sino que durante esos días debe ejercer la función sacerdotal (ܟܪܝܡܐ) cada día con un sacerdote erudito hasta que él mismo sea erudito en la liturgia. »⁴ La abstinencia sexual es pertinente porque durante mucho tiempo ha sido un elemento constitutivo del ayuno eucarístico en Oriente, tanto para la ofrenda como para la recepción de la Eucaristía.⁵ Esto significa que se supone que el nuevo ordenado es un agente que realiza el sacrificio y que cuenta con la presencia de al menos un sacerdote experimentado para ayudarlo en el desempeño de su función sacerdotal. La cuestión de si este sacerdote experimentado se considera un «co-consagrante» de las ofrendas eucarísticas se debatirá en el marco de este artículo, pero su concelebración parece tener una función instructiva más que colegiada. El otro sacerdote y yo no subimos al altar con el nuevo sacerdote con la intención de manifestar un espíritu colegiado en la ofrenda de la liturgia; simplemente queríamos asegurarnos de que la liturgia se ofreciera efectivamente y de manera correcta.

2. Considerar la concelebración en su conjunto

Como ya he mencionado, la naturaleza funcional de la concelebración no se discute a menudo, pero los conceptos principales en los debates académicos suelen referirse al ejercicio de la función sacramental sacerdotal, la eclesiología colegiada y sus frutos. Pero no debe sorprendernos que estas preocupaciones sigan el paradigma de la concelebración en Occidente, cuya forma actual proviene del movimiento litúrgico de los siglos ^{XIX}y ^{XX}. A menudo, un error en el debate es confundir el uso de un término a lo largo del tiempo y las tradiciones: la concelebración no es una excepción. No soy el primero en sugerir una delimitación de los diferentes tipos de concelebración: el padre Uwe Michael Lang, por ejemplo, identifica en su perspicaz artículo *Sacramental Concelebration* tres categorías: la concelebración general de los seres que adoran al Señor en la liturgia, una concelebración ceremonial de los clérigos presentes en el santuario y una concelebración sacramental de los sacerdotes que co-consagran los elementos eucarísticos⁶. Incluso antes de las reformas del misal romano del siglo^{XX} que popularizaron la concelebración occidental, el padre Alphonse Raes, del Pontificio Instituto Oriental (PIO), distinguía entre un «sentido amplio»

⁴ Cf. Vat. Sir. 47, 97r; París Siríaco 120, 52v. Para más información sobre estos pontificales, véase el estudio inédito de Michel Rajji, *Du pontifical maronite : étude historique et critique* (Bkerke, 1944).

⁵ Véase Gregory Bar Hebraeus, *Nomocanon of Bar Hebraeus* (La Haya, 1986), 22, 24. Bar Hebraeus fue un catolicós sirio del siglo^{XIII} que recopiló un *nomocanón* y sigue siendo una autoridad histórica y monumental en el estudio de los cánones sirios y las prescripciones litúrgicas. Los cánones contenidos en esta sección del *nomocanón* prohíben a los sacerdotes y obispos que no hayan ayunado correctamente ofrecer el sacrificio eucarístico, y prescriben la abstinencia a las personas casadas citando 1 Cor 7, 5.

⁶ Uwe Michael Lang, «Sacramental Concelebration: Historical and Theological Perspectives on Contemporary Practice», en *Antiphons* 27/1 (2023), p. 56.

más antiguo y un «sentido nuevo» de la concelebración oriental que aparece en el siglo^{XVIII}.⁷ Existe una multiplicidad de concelebraciones, y cualquier debate debe precisar no solo las costumbres dictadas por el contexto histórico y cultural, sino también la intención de los agentes. Esto requiere mucho cuidado, sobre todo si se considera la concelebración más allá de la práctica romana y se tiene en cuenta la diversidad de las liturgias orientales, que también difieren entre sí en diversos grados.

Si examinamos la Divina Liturgia rutena de la tradición bizantina, por ejemplo, encontramos incluso usos análogos de la concelebración en las mismas oraciones preparatorias. Antes del comienzo de la Anáfora, el sacerdote le pide al diácono: «Acuérdate de mí, hermano y concelebrante» (8). Se trata de una concepción habitual según la cual el diácono concelebra la liturgia bizantina. En el mismo diálogo, el sacerdote reza: «Que el Espíritu mismo concelebre con nosotros todos los días de nuestra vida» (9). Está claro que la liturgia bizantina no concibe la acción consagradoria del Espíritu Santo, del sacerdote mediador y del diácono servidor como sentidos unívocos de la celebración. El teólogo ortodoxo Alexander Schmemmann amplía aún más el significado de la concelebración en la tradición bizantina para sugerir una especie de clericalismo al impedir la participación de los fieles en la liturgia como concelebrantes, sabiendo que su participación no es co-consagradoria.¹⁰

Examinar exhaustivamente todos los usos y significados posibles de la concelebración en Oriente sería un proyecto tan ambicioso que nadie lo ha emprendido aún. Me limitaré a estudiar el curioso microcosmos que es la liturgia sirio-maronita y las fuentes existentes de las que disponemos. Además del hecho de que yo mismo soy maronita, esta tradición es interesante para un nuevo estudio de caso, ya que muestra la fluidez y la ambigüedad de la concelebración litúrgica en una sola Iglesia, donde se emplean formas concurrentes a lo largo del tiempo, con niveles variables de conformidad con las prescripciones rubricas, y sin que realmente nos preguntemos por qué. Me dirijo a ustedes utilizando la interjección epónima que da título a este artículo, diseminada en las liturgias siríacas cuando el sacerdote invita a sus hermanos, a los clérigos y/o a los fieles a concelebrar: *salaw alai* (orad por mí).¹¹

3. Metodología: Limitaciones

⁷ Alphonse Raes, «La concelebración eucarística en los ritos orientales», en *La Maison-Dieu* 35 (1953), 24-47.

⁸ *The Divine Liturgy of Our Holy Father John Chrysostom* (Pittsburgh, 2006), p. 66.

⁹ *Ibid.* 67.

¹⁰ Alexander Schmemmann, *La Eucaristía: Sacramento del Reino* (Yonkers: 2003), pp. 14-5.

¹¹ cf. ܠܫܘܢܐ ܠܫܘܢܐ [Texto de la liturgia] (Kottayam, 2014), 81; *The Book of Offering* (Brooklyn: St Maron Press, 2011). El primero es el servicio eucarístico sirio ortodoxo (malankara) y el segundo es la liturgia maronita contemporánea, ambos con esta petición titulada ܠܫܘܢܐ ܠܫܘܢܐ».

Se ha escrito relativamente poco sobre la concelebración en la tradición sirio-maronita. Aunque los maronitas no son los únicos que tratan la concelebración, lo que se ha escrito es un comentario breve y secundario en obras más amplias, y parafrasea principalmente las pocas publicaciones más antiguas, ninguna de las cuales examina realmente las fuentes primarias.¹² Más problemático aún es que el estado actual de los estudios litúrgicos maronitas se ve limitado por tres problemas importantes:

a. Las pruebas para el estudio en general son fragmentarias y escasas; el ordo eucarístico maronita completo más antiguo, contenido en Paris Syriacque 71, data solo de 1453/4.¹³ Existen problemas metodológicos e hipótesis que limitan el reconocimiento de un texto maronita en una fecha tan tardía, pero gran parte del problema radica simplemente en la escasez de manuscritos existentes. Los pocos manuscritos que existen aún necesitan un estudio serio. Una limitación simple y notable es la accesibilidad lingüística, ya que estos textos están principalmente en siríaco y, de forma secundaria, en árabe, mientras que la mayoría de las facultades de estudios litúrgicos contemporáneas se centran en las lenguas occidentales. Cuando se invoca la categoría monolítica de la liturgia «oriental», generalmente se refiere a la bizantina; un ejemplo de ello se encuentra en el capítulo de Robert Taft «Ex Oriente Lux? Some Reflections on Eucharistic Concelebration» y en el artículo que le sigue, «Eucharistic Concelebration Revisited: Problems of History, Practice, and Theology in East and West Part II», que tratan esencialmente del uso bizantino a pesar de su título.¹⁴

b. Los estudios litúrgicos suelen estar al servicio de una agenda histórica. Se trata principalmente de una limitación interna autoimpuesta. Aunque esto puede reivindicarse en cualquier contexto eclesial, gran parte de la literatura litúrgica e histórica maronita producida durante los últimos cuatro siglos se ha centrado en definir a los sirio-maronitas como distintos de sus vecinos sirios, supuestamente monofisitas, y en justificar su afirmación de que han estado en comunión perpetua con Roma. Esta afirmación se defiende con fervor a pesar de la escasa evidencia histórica, los estrechos paralelismos rituales con sus vecinos y un período de casi medio milenio sin comunicación con Roma. En el Paris Syriacque 71 mencionado anteriormente, durante las reformas posconciliares de la Iglesia maronita, se recurrió ampliamente a la inspiración. Sin embargo, la Anáfora de Sharrar, contenida en solo 38 de los 146 folios de todo el manuscrito, se invoca nominalmente como una tradición maronita distinta; es probable que este texto del

¹² Cuatro publicaciones agotan en lo esencial la bibliografía sobre la concelebración maronita: Pierre Daou, «Notes sur la concélébration maronite», OCP 6 (1940); Alphonse Raes, ya citado, «La concélébration eucharistique dans les rites orientaux», *La Maison-Dieu* 35 (1953); Archdale King, *Concelebration in the Christian Church* (Londres, 1966); Robert Taft, «Ex Oriente Lux? Some Reflections on Eucharistic Concelebration», en *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding* (Roma, 1997).

¹³ Pierre Gemayel, «Avant-messe maronite : histoire et structure», en OCA 174 (1965), xii, 48.

¹⁴ Robert Taft, «La concelebración eucarística revisitada: problemas de historia, práctica y teología en Oriente y Occidente, segunda parte», OCP 77 (2011), pp. 25-80.

siglo^{XV}conmemore al Papa y a San Marón.¹⁵ Y a pesar de que el manuscrito y la Anafora específica de Sharrar se invocan como un redescubrimiento de la auténtica tradición maronita, no se utilizó en la reforma ni se incluyó en el misal reformado.¹⁶

c. La latinización suele ser la explicación fácil para elementos poco familiares o difíciles de explicar. Ya sea dentro o fuera de la Iglesia maronita, la acusación de «latinización» es un mecanismo conveniente para rechazar una práctica, ya sea consuetudinaria o textual. Incluso cuando hay pocas o ninguna prueba de que algo sea realmente una latinización, suele considerarse un vicio axiomático en las Iglesias católicas orientales, y a menudo no es necesario demostrarlo para proceder a su estigmatización. En lo que respecta a la concelebración, Taft afirma que los maronitas «probablemente deben su práctica de la concelebración verbal a la teología escolástica» sin argumentarlo, y luego, en una nota al pie, afirma que alguien que anteriormente escribió lo contrario es un ejemplo perfecto de teología eucarística latina en la Iglesia maronita.¹⁷ Quizás sea cierto, pero la afirmación de que los maronitas practicaban la concelebración sin «co-consagración verbal» antes del siglo^{XVII}no está respaldada; solo disponemos de un diario incompleto de un jesuita italiano del siglo XVI, Girolamo Dandini, que no leía ni entendía el siríaco, en el que probablemente se basa Taft para afirmar que los concelebrantes no hacían «co-consagración verbal», es decir, unirse al canto del relato de la institución. Esta idea de los supuestos orígenes escolásticos de cualquier énfasis en el relato de la Institución está, lamentablemente, muy extendida y está íntimamente ligada a la capacidad de invocar precipitadamente la acusación de latinización. Encontramos un ejemplo de ello en *la Introducción a las liturgias orientales*, donde los autores afirman que «un ejemplo de la latinización que ha sufrido el rito maronita es el énfasis puesto en las palabras de la institución como momento de la consagración», citando específicamente «los gestos manuales del sacerdote» como prueba.¹⁸ Los «actos manuales» a los que se hace referencia, es decir, tres signos de la cruz y, en el caso del cáliz, una inclinación cruciforme, existen de forma idéntica en las liturgias siríaca ortodoxa y católica. Mientras que antes de 1970 se hacía una señal de la cruz en el rito romano durante la narración de la institución, los demás gestos manuales no tienen equivalente en el rito romano. La liturgia bizantina también incluye una señal de la cruz sobre los elementos eucarísticos. Por lo tanto, hay que aceptar la posibilidad de que todas estas liturgias estén

¹⁵ Véase *Étude sur la liturgie* (1919) de Pierre Dib, *Liturgie maronite* (1964) de Michel Hayek y «Avant-messe maronite» (1965) de Pierre Gemayel.

¹⁶ Véase Pierre-Edmond Gemayel, «Le livre des offrandes: Introduction générale et explication» (Bkerke: 1992). <https://www.stmaron.org/qurbono>.

¹⁷ Taft, «Ex Oriente Lux? Quelques réflexions sur la concélébration eucharistique», 80-1, 90.

¹⁸ Maxwell Johnson y Stefanos Alexopoulos, *Introduction to Eastern Christian Liturgies* (Collegeville, 2021), p. 71.

latinizadas o que se trate simplemente de un elemento comúnmente cristiano de reverencia por la institución del sacramento.¹⁹

4. Metodología: soluciones

Teniendo en cuenta la relativa escasez de fuentes primarias y secundarias, la agenda de la investigación litúrgica maronita y el escollo de la latinización, hay que evaluar qué es posible para alguien que quiera hablar de la praxis maronita. Algunas de las fuentes a las que tenemos acceso pueden dividirse en diferentes períodos. Como hemos mencionado, los especialistas aceptan 1454 como el ordo eucarístico maronita más antiguo verificable, lo que marca el inicio de nuestra investigación, ya que es ahí donde comienzan nuestras pruebas textuales. Ya hemos tomado nota del *Paris Syriaque 71* del siglo^{XV}, que nos proporciona información interesante. También tenemos algunos pontificios del siglo^{XV}, concretamente *el Paris Syriaque 120* y *el Vaticano Siriaco 47*, que nos dan otras perspectivas sobre las prácticas de concelebración, aunque ellos mismos son testimonios de textos más antiguos.²⁰ En el siglo siguiente, contamos con el útil testimonio del ya citado jesuita Girolamo Dandini, que fue legado papal y visitador de la Iglesia maronita a finales del siglo^{XVI}. Con la llegada del Colegio Maronita a Roma y la creciente popularización de la imprenta moderna en el siglo^{XVII}, disponemos de libros impresos de los oficios que contienen prefacios sobre las rúbricas, así como los escritos del antiguo alumno más famoso del Colegio Maronita, el patriarca erudito y reformador litúrgico Estephan Ad-Duwayhi.²¹ En el siglo^{XVIII}, un dominico llamado Tommaso Terracina añadió algunas adiciones al misal y se emprendió un esfuerzo de normalización en el Líbano bajo la dirección del legado papal Joseph Assemani, conocido como el Sínodo del Monte Líbano (1736). Esto nos lleva a las reformas de la era actual en la Iglesia maronita y a los textos litúrgicos que ha producido.

Al examinar cada una de estas fuentes, es importante tener en cuenta que solo contienen sugerencias sobre cuál era la praxis real. Hasta la impresión de los libros en Roma y los concilios legislativos, la costumbre siríaca, aunque constituía una tradición coherente, era muy localizada y, en cierto sentido, lo sigue siendo hasta hoy. Incluso después de la llegada de los textos impresos estandarizados, el hecho de legislar sobre las rúbricas litúrgicas no significa que se hayan seguido,

¹⁹ Parece fácilmente intuitivo que se haga el gesto de bendición si el relato de la institución dice «él bendijo». De hecho, al examinar los relatos de la institución de Paris Syriaque 71, tal y como difieren en la tradición siríaca entre las anaforas, se observa que en la anafora de Sharrar, donde no se menciona la bendición de Cristo, no hay signo de la cruz sobre el cáliz (cf. 27r), mientras que en la anafora de Gregorio Bar Hebraeus hay tres signos de la cruz sobre el cáliz porque se menciona que Cristo lo bendijo (47v). Esto parece indicar una atención prestada a las palabras, más que una influencia escolástica.

²⁰ El obispo Stephen Doueihí escribe que no hay cambios importantes, por ejemplo, entre *Paris Syriaque 120* y *Vaticano Siriaco 309*, que data de 1296. Véase Stephen Doueihí, *The Maronite Pontifical* (Brooklyn: St Maron Publications, 2008), 7.

²¹ He dejado deliberadamente su nombre en árabe con una ortografía alternativa del apellido para no confundirlo con el obispo maronita estadounidense del siglo^{XX/XXI} del mismo nombre, Stephen Doueihí.

como bien sabemos hoy en día. Por eso, el estudio de la práctica actual se completará con mi testimonio etnográfico personal.

Antes de sumergirnos en las fuentes, conviene situarlas en su contexto mediante un breve repaso histórico, ya que probablemente sea la primera vez que muchos de nosotros nos interesamos por la Iglesia maronita y su evolución litúrgica.

5. Breve historia moderna de la Iglesia maronita

Abordar la historia antigua maronita es un campo plagado de minas metodológicas en sí mismo, y que supera con creces el alcance de este proyecto. Basta con citar a Bryan Spinks, quien escribió: «Las ideologías actuales a menudo influyen en la forma en que se imagina el pasado litúrgico».²² La forma en que se escribe la historia maronita anterior suele estar condicionada por las concepciones que ahora tratamos de defender. Me limitaré a esbozar brevemente la historia concomitante a las fuentes existentes que examinaremos.

Los contactos entre los maronitas y Roma se hicieron especialmente frecuentes a principios de la Edad Moderna, llegando los maronitas incluso a asistir al quinto concilio de Letrán y enviando diversas delegaciones al Líbano a lo largo del siglo^{XVI}.²³ Antes de este periodo, las pruebas textuales son escasas, e incluso los manuscritos que han sobrevivido carecen de contexto, lo que explica que una dialéctica permanente en la reforma litúrgica sea la eliminación de los elementos jacobitas que se introdujeron antes de los testimonios textuales actuales de la liturgia maronita, y antes de cuya introducción no estamos seguros de cuál era la praxis. En particular, en las reformas maronitas de finales del siglo^{XX}, muchas de estas supuestas adiciones fueron eliminadas con el pretexto de que eran jacobitas en lugar de latinas.

Los delegados más destacados que visitaron el Líbano fueron Giovanni Battista Eliano y Girolamo Dandini, recordados con mayor o menor antipatía por sus censuras y acusaciones contra los maronitas.²⁴ Durante sus visitas, se publicó en Roma el primer misal maronita impreso en 1592. Eliano y Dandini acusaron por separado a los maronitas de numerosos errores similares. A raíz de las acusaciones de Eliano sobre la disciplina sacramental y la doctrina cristológica,²⁵ se fundó en Roma en 1584 el Colegio Maronita para formar a sus estudiantes y preparar e imprimir libros litúrgicos.²⁶ El mayor erudito maronita anglófono, el obispo Seely Beggiani, atribuye al menos parte de la responsabilidad de la latinización a los estudiantes del Colegio, que aceptaron la edición y

²² Bryan Spinks, «Imagining the Past: Historical Methodologies and Liturgical Study», en Bryan Spinks y Theresa Berger, eds. *Liturgy's Imagined Past/s: Methodologies and Materials in the Writing of Liturgical History Today* (Collegeville, 2016), 10-1.

²³ Pierre Dib, *Histoire de l'Église maronite*, 98.

²⁴ Matti Moosa, *Les Maronites dans l'histoire*, 255.

²⁵ Moosa, *Les Maronites dans l'histoire*, 250.

²⁶ Moosa, *Los maronitas en la historia*, 255. Se puede encontrar una breve historia del colegio en Aurélien Girard y Giovanni Pizzorusso, «El colegio maronita en la Roma moderna temprana: entre el Imperio otomano y la República de las Letras», en *College Communities Abroad* 174 (Manchester, 2017).

convertido casi en sinónimo de ser libanés debido a la estrecha unión entre la Iglesia maronita y la República Libanesa. Como tal, gran parte de sus antiguas características han sufrido una «uniformización asociada a la reforma litúrgica occidental del siglo XX».³³

6. Estudio diacrónico de la concelebración

Tras un breve esbozo de la trayectoria de la historia maronita moderna, podemos pasar al examen de las fuentes mencionadas anteriormente que aluden a elementos de la concelebración. El proyecto en sí es, por supuesto, especulativo, en la medida en que tratará de interpolar el contexto y la intención a partir del texto. Pero el examen inédito de estas fuentes dará una visión de la práctica maronita que nunca antes se había examinado.

El siglo XV

Paris Syriaque 71 es un punto de partida ideal, ya que se trata del ordo eucarístico maronita más antiguo que existe. Mientras que los textos litúrgicos de la tradición siríaca no suelen proporcionar rúbricas detalladas, este texto supone explícitamente la presencia, al menos potencial, de otros sacerdotes en la liturgia. En la doxología inicial, se dice que «[el sacerdote] se inclina ante el altar y los sacerdotes, y dice: "Gloria al Padre..."».³⁴ Aunque se trata de una observación aparentemente trivial, significa que la presencia de varios sacerdotes en la misma liturgia tiene fundamento histórico entre los sirios.³⁵ Esto se ve reforzado por el hecho de que el sacerdote tiene la responsabilidad de decir al comienzo de los ritos preparatorios de la oblación, al principio del texto y al comienzo de la Anáfora, ܠܒܪܟܬܝܢ (bendito seas, mi señor). Esta expresión se utiliza en la liturgia siríaca occidental, de forma análoga al latín *jube domne benedicere* y al griego εὐλόγησον δέσποτα, como signo de deferencia hacia un sacerdote o un obispo [generalmente de más edad], y como indicación en las oraciones y los cánticos.³⁶ El texto no indica en modo alguno que se trate de una instrucción especial para ofrecer una liturgia en presencia de un obispo, y sugiere que no hay ningún obispo presente por el hecho de que el sacerdote celebrante da todas las bendiciones e impone el incienso él mismo, lo que estaría reservado al obispo. Por lo tanto, parece tratarse de una deferencia de cortesía concedida a los sacerdotes pares presentes cerca del altar y ante los cuales se inclina el celebrante.

³³ Bryan Spinks, *Do This in Memory of Me*, 168. Esto también podría incluirse en lo que Pierre Gemayel eufemísticamente denomina «los cambios considerados necesarios» en nombre de las «exigencias pastorales» en la introducción del misal de 1992, donde explica algunos de los principios de la reforma.

³⁴ Paris Syriaque 71, 5v.

³⁵ Algunos han intentado afirmar que la concelebración presbiteral (es decir, sin obispo) en Oriente era innovadora. Aquí, por supuesto, la concelebración se utiliza en sentido amplio y no en el sentido de co-consagración, pero suponer que esa es la intención de varios sacerdotes completamente vestidos en una iglesia oriental determinada es ya dar un gran salto en las hipótesis.

³⁶ Pierre Sfeir, *La messa siro-maronita*, 14-6.

La prueba más interesante de una posible idea de concelebración se encuentra en la narración del marco de la primera anáfora del manuscrito. La anáfora se conoce como *Sharrar*, ya que es el inicio de la primera oración, y está rodeada de una mística de antigüedad y misterio.³⁷ Sin embargo, en el margen, se titula «La anáfora de los discípulos en la Asunción de la Madre de Dios [cuando] los apóstoles se reunieron y cada uno de ellos pronunció una oración en voz alta».³⁸ En el margen, junto a la primera oración que comienza con *Sharrar*, se encuentra «San Pedro, jefe de los apóstoles, dijo».³⁹ A continuación, junto a la siguiente oración en voz alta, se encuentra «Juan», luego «Santiago, hermano de Nuestro Señor», luego «Andrés», y así sucesivamente.⁴⁰ La sugerencia inusual aquí es que los apóstoles, en el contexto de la muerte de la Virgen María, compusieron oralmente esta anáfora en doce partes, añadiendo cada uno una oración. Al menos para Georges, el copista *del Syriac 71 de París*, que intercala su nombre varias veces en el manuscrito para asegurarse de que lo recordemos, la idea de que los apóstoles concelebran la anáfora no es desagradable.⁴¹ El propio texto del manuscrito atestigua la posibilidad de la presencia de varios sacerdotes durante una liturgia; ¿podría ser también que, al igual que los apóstoles, Georges estuviera familiarizado con una forma de concelebración en la que más de un sacerdote pronunciaba las oraciones de la Anáfora? *Paris Syriac 120*, otro manuscrito del siglo^{XV} que atestigua una himnodia en el rito de consagración de una iglesia con un *terminus ante quem* del siglo^{XIII}, utiliza una imagen similar:

Alégrense y regocíjense,
oh Iglesia santa y fiel,
porque he aquí que se te ofrece un banquete. Se celebra un banquete en tu casa:
el cuerpo y la sangre de Cristo.
He aquí que el sumo sacerdote [= el obispo] se encuentra en medio de ti
a imagen de Pedro y Pablo,
los sacerdotes, a semejanza de los ángeles,
rodean el santo altar,

³⁷ cf. *Anaphorae Syriacae* II.3, 276-82 para la introducción. A continuación se presenta el texto siríaco/latín editado, basado principalmente en *Paris Syriac 71*.

³⁸ *Paris Syriac 71*, 14r.

³⁹ *ibid.*

⁴⁰ *ibid.* 15r-17v.

⁴¹ Georges no solo se da a conocer en el colofón (146r), sino que se inserta varias veces y de forma casi cómica en el texto de la liturgia. Hay doce conmemoraciones en el *Sharrar*, probablemente por los doce apóstoles, y Georges añade una decimotercera, siguiendo el mismo formato que las demás: «Acuérdate, Señor Dios, de tu débil y pecador siervo Jorge, que ha escrito [este manuscrito]; perdona sus deudas y sus pecados, y perdona a sus padres. Amén» (32r). A continuación, en la Anáfora de Jacobo de Edesa, sustituye la oración estándar de la epiclesis por «Respóndeme, Señor. Respóndeme, Señor. Recuerda, Señor, a tu siervo Jorge y perdona sus deudas. Amén» (72v). No es raro que los copistas pidan oraciones; sin embargo, la visibilidad de Jorge, al insertar esta petición en el cuerpo de las oraciones apropiadas en varias ocasiones, es risible.

y el Espíritu Santo, el Paráclito,
habita en vosotros y os consagra.⁴²

La imagen del himno invoca la presencia del obispo, en este caso como Pedro, y de los sacerdotes que rodean el altar. Aunque puede tratarse de una reunión simbólica de la comunión eclesial con el obispo a la cabeza de dicha comunión, las pruebas corroborantes del diario de Dandini demostrarán que se trata de una realidad literal durante la liturgia eucarística en el siglo^{XVI}. Teniendo en cuenta el riesgo de una retroproyección anacrónica, parece plausible considerar la seria posibilidad de que existiera una forma de concelebración en la que los sacerdotes compartían las oraciones.

Si retomamos el ejemplo de mi anécdota introductoria con las pruebas presentes en el *Vat. Sir. 47*, también del siglo^{XV}, al nuevo sacerdote no se le invita simplemente a observar, sino a ejercer su función sacerdotal (ܩܪܒܢܐ) con un sacerdote más experimentado, y debe cumplir la condición previa de abstinencia necesaria. La tradición siríaca nunca ha tenido el concepto de diáconos «transitorios», por lo que el nuevo ordenado podría haber sido un diácono que observaba la liturgia desde el santuario durante muchos años. La única experiencia práctica de concelebración de la que podría beneficiarse un nuevo sacerdote consistiría en cantar algunas oraciones en el altar en presencia del sacerdote más experimentado, solo o con él. Aunque Taft considera la «co-consagración verbal» entre los maronitas como un desarrollo del siglo^{XVII}, admite que se trata de una práctica quizás más antigua entre los coptos.⁴³ Por lo que sé de los monjes coptos, no es raro que un obispo ordene sacerdote a un hombre que no ha recibido ninguna formación previa, sin mucha anticipación, y que luego tenga que aprender la liturgia mediante la concelebración con un sacerdote experimentado. Dado que los seminarios son un desarrollo del Concilio de Trento y que no fueron mandados por la Iglesia maronita antes del Sínodo del Monte Líbano en 1736, es concebible que haya existido una situación similar entre los maronitas. Aunque una situación así no lo exige, parece ser un argumento más seguro que denunciar una práctica como escolástica por intuición personal.

Paris Syriaque 120 proporciona pruebas adicionales de lo que podía llevar el clero presente. Aunque el manuscrito es un pontifical que describe liturgias no eucarísticas, describe la vestimenta y la entrada del clero con el obispo. En el rito de consagración de un *tablitho*, equivalente aproximadamente a una piedra de altar, los sacerdotes y diáconos deben «vestirse como puedan y situarse alrededor de la mesa [el altar], mientras que uno de los sacerdotes lleva la cruz que se encuentra al este [del lado], otro lleva el Evangelio y se coloca al oeste, y otro lleva el recipiente que contiene el santo crisma, y los diáconos llevan abanicos que los rodean, y otros llevan velas, y

⁴² París siríaco 120, 119v.

⁴³ Taft, «Ex Oriente Lux? Algunas reflexiones sobre la concelebración eucarística», 81.

[otros] llevan todo lo que pueden».⁴⁴ Aquí se prevé que los sacerdotes se coloquen alrededor del altar, desempeñando una función especial de servicio al obispo con los instrumentos de la liturgia a mano: el Evangelio se confiere a la ordenación de un sacerdote en el mismo pontificado, y el crisma al *periodeut*, otro rango intermedio por encima del sacerdote pero por debajo del obispo; del mismo modo, los abanicos se entregan a los diáconos en algunas ordenaciones, y las velas a los subdiáconos. En este caso, cada orden cumple su función en la concelebración de la liturgia. Lo que resulta opaco es la frase según la cual «se visten como pueden»: ¿se trata de la capacidad en función de la orden? ¿De la capacidad en función de la escasez de vestimentas? Sea como fuere, las pruebas reveladas en este breve estudio de las fuentes del siglo^{XV} muestran una participación más activa que la simple asistencia, y ciertamente no parece provenir de una latinización.

Siglo XVI

El diario de Girolamo Dandini SJ, *Missione Apostolica al Patriarca e Maroniti del Monte Libano (La misión apostólica ante el patriarca y los maronitas del Monte Libano)*, a finales del siglo^{XVI}, es el recurso más útil del siglo para obtener un relato litúrgico involuntario. Como se ha mencionado anteriormente, gran parte de lo que relata es en términos de condena en sus capítulos sobre «los abusos observados» y «los errores impuestos por algunos a esta nación [maronita]». Lo que Dandini observa no tiene nada de extraordinario para un oriental y corrobora una práctica maronita en continuidad con las tradiciones rituales vecinas.

Dandini no menciona el momento en que el celebrante se viste y se desviste.⁴⁵ Sin embargo, menciona que, independientemente del número de sacerdotes, todos asisten al celebrante y se apoyan en el altar durante la liturgia, incluso los obispos. También hace referencia a la gran implicación de todos en el canto, ya sea el clero o «todo el pueblo».⁴⁶ ¿Quiere decir que los obispos concelebran con los sacerdotes? Es probable que asistan a la celebración con un sacerdote, como es costumbre en muchas Iglesias, incluidas varias Iglesias sirias. No era necesario ofrecer la liturgia con un intervalo y, como observa el propio Dandini, según la costumbre oriental estándar, solo se permitía una liturgia al día en un lugar.⁴⁷ Por lo tanto, es lógico que todos se reunieran cuando se ofrecía la liturgia, ya que no había razón para ofrecerla en privado. En cuanto a sus cantos, es demasiado incierto para sacar conclusiones: es probable que el propio Dandini no pudiera entender si cantaban oraciones de la anáfora o un simple himno. También menciona, al final de su descripción de la liturgia eucarística, que los miembros del clero presentes o el celebrante, si está solo, «no dejan de recitar otras oraciones» mientras se retiran.⁴⁸ Otra descripción burlona, lo

⁴⁴ *París Siriaco* 107v-108r.

⁴⁵ cf. Girolamo Dandini, *Missione Apostolica al Patriarca e Maroniti del Monte Libano*, 82.

⁴⁶ *Ibid.* 80.

⁴⁷ *Ibid.* 86.

⁴⁸ *Ibid.* 82.

suficientemente específica como para despertar la imaginación, pero lo suficientemente vaga como para arriesgarse a una eiségesis litúrgica.

La cuestión de si el clero presente participa o no en las oraciones propias de la Anáfora en este momento de la historia sigue siendo un misterio. Dandini da indicaciones sobre otro tipo de sacramento concelebrado: la unción de los enfermos. Menciona que el aceite de la extremaunción no es bendecido por el obispo el Jueves Santo, sino por un simple sacerdote.⁴⁹ Por supuesto, esta es la costumbre habitual en Oriente; pero cuando hay varios sacerdotes, existe una bendición especial del aceite de los enfermos llamada Rito de la Lámpara, conceptualmente común a las Iglesias orientales, pero que difiere en su forma. Entre los maronitas, constaba de siete oficios, idealmente ofrecidos por siete sacerdotes individuales, pero recitados juntos sobre el aceite en presencia de la persona necesitada, inspirándose en Santiago 5:14.⁵⁰ Más tarde, en el siglo^{XVII}, pontificios como *Vat. Sir.* 311 y 313 lo convirtieron en un rito pontificio, probablemente como consecuencia de la aprensión latina cercana a las condenas de Eliano y Dandini. Pero antes de esta modificación, el rito era presbiteral e implicaba compartir las oraciones en una especie de «co-consagración». Esto no requiere compartir las oraciones en la liturgia eucarística, pero como ya se ha visto en el siglo^{XV}, no está excluido de la acción de los Apóstoles. En particular, dada la ausencia de una teología articulada del *in persona Christi* entre los sirios y su capacidad para colaborar en la confección de otros sacramentos (en este caso, el aceite para la unción), es al menos razonable considerar la posibilidad de que también hubiera una especie de concelebración eucarística verbal.

El siglo XVII

Es en esta época cuando el patriarca ad-Duwayhy redacta su enorme instrucción litúrgica titulada منارات الأقداس (*La luz de las cosas sagradas*). Con ad-Duwayhy aparece la primera normalización de la concelebración clerical. Pero cabe preguntarse si su capítulo titulado «¿Está permitido que dos o tres sacerdotes celebren [ofrezcan la misa] juntos?» es normativo o descriptivo.⁵¹ Aunque muchos títulos de capítulos podrían hacer pensar al lector que solicita permiso, ad-Duwayhy utiliza estos capítulos para dar una explicación teológica de ciertas prácticas. A lo largo de este capítulo, cita otro himno de consagración de una iglesia casi idéntico al citado anteriormente.⁵² A lo largo del capítulo, queda claro que hay un celebrante y que sus concelebrantes, completamente vestidos, deben seguir su ejemplo, sin distraerlo ni precederlo en la pronunciación silenciosa de las palabras. Aquellos que no deseen pronunciar el relato de la institución y comulgar se retiran en ese momento. Aunque la reacción intuitiva podría ser identificar esto con una

⁴⁹ Ibid. 91-2.

⁵⁰ Véase también lo mencionado por Archdale King, *Concelebration in the Christian Church*, 123; véase el *Ritus Orientalium* de Denzinger.

⁵¹ منارات الأقداس, I, 252.

⁵² Ibid. 253-4.

mentalidad latina de concelebración, incluso Taft alude al hecho de que conoció a un sacerdote ortodoxo griego que tenía las mismas expectativas con respecto a los concelebrantes.⁵³ Esto no significa que los propios griegos no se hayan visto afectados por la influencia latina, sino solo que la influencia latina sobre los maronitas no es tan evidente como podría explicarse fácilmente. Daou sugiere que la normativa instructiva sobre la concelebración se produce en un momento en que su frecuencia está disminuyendo; de hecho, es durante el siglo siguiente, en el Sínodo del Monte Líbano, cuando la concelebración se verá aún más limitada en cuanto a ocasiones.⁵⁴ En lugar de regularizar un movimiento hacia la concelebración sacramental, la influencia latinizante que debería tenerse en cuenta es quizás la individualización y la delimitación de un tipo prescrito de concelebración.

El siglo^{XVII} también ve la continuación de la producción de libros impresos en Roma que codifican y registran costumbres más antiguas. La liturgia siríaca incluye muchos tipos de expresiones deferentes. En el ܐܨܫܬܐܘܬܐ (oficio semanal) de 1624, además de los diferentes tipos de ܐܘܪܘܚܐ (bendito, mi señor) para todos los rangos prelativos, se prescriben ciertas frases antes de un rito central presente en todas las liturgias de la tradición maronita, ya sea un oficio, un sacramento u otra cosa. Esta ofrenda de incienso va acompañada de una larga oración llamada ܐܘܪܘܚܐ ܕܐܘܪܘܚܐ (oración del perdón), subdividida en varias partes. Después de la oración introductoria y antes de la parte principal, el sacerdote que ofrece la ofrenda tiene la responsabilidad, según el número de sacerdotes y su rango, de decir con deferencia: «Por orden de Dios y por vuestra orden, nuestro(s) padre(s)». He aquí otro ejemplo en el que la liturgia siríaca pide al celebrante que se remita a otra persona, tal vez a un sacerdote aún más joven.

El siglo XVIII

El Sínodo del Monte Líbano siguió rápidamente, consolidando la práctica ya formulada por ad-Duwayhy, a saber, que los concelebrantes deben estar completamente vestidos, no omitir nada y decir todas las palabras «moralmente, con claridad y atención».⁵⁵ Esta medida fue precedida por una nueva edición romana del misal maronita en 1716, que estipulaba que los sacerdotes concelebrantes podían llevar su sotana y estola, y que los concelebrantes debían decir: las oraciones de entrada, el himno del incienso, la oración de perdón, el trisagio, el segundo versículo de la antífona antes de las lecturas, el versículo del aleluya, el himno antes de la anáfora, el relato de la institución y los himnos de la poscomunió.⁵⁶ También especifica cómo saludar a un sacerdote o a un obispo durante la paz y cómo invocar «*salaw alai metul moran*» (*ruega por mí a nuestro Señor*) a los demás

⁵³ Taft, «Eucharistic Concelebration Revisited: Problems of History, Practice, and Theology in East and West Part II».

⁵⁴ Daou, «Notes sur la concélébration maronite», 237.

⁵⁵ Mansi, ed. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 126.

⁵⁶ *Misal maronita* (reimpresión de 1908), 58.

sacerdotes antes de la comunión.⁵⁷ Estas oraciones que deben hacerse en común van mucho más allá de una simple «insistencia» en el relato de la institución. Algunas de las oraciones prescritas podrían incluso corresponder a lo que Dandini describió, como los himnos posteriores a la comunión y lo que él percibió como un canto incesante de todas las personas. También observamos que un sacerdote concelebrante está autorizado a llevar una sotana y una estola exteriores, mientras que el Sínodo del Monte Líbano estipula que deben llevarse puestas; el misal mantiene esta instrucción hasta la reforma del siglo^{XX}. ¿Significa esto que la sotana y la estola exteriores se consideran como si el sacerdote estuviera completamente vestido? Parece que no. ¿Se legislaron prácticas contradictorias al mismo tiempo? Parece probable, y por eso hay que ser muy prudente al leer un texto litúrgico y suponer erróneamente que se ha seguido al pie de la letra porque existía por escrito. Michel Rajji escribe, en el caso del sínodo del Monte Líbano, que los obispos presentes solo firmaron los actas árabes y que, posteriormente, el legado papal creó y añadió sus propios ritos híbridos a las actas latinas del sínodo, que a su vez eran la versión aprobada por la Santa Sede.⁵⁸

Reforma contemporánea de los siglos ^{XX} y ^{XXI}

Tras el sínodo del Monte Líbano se mantuvo una cierta estabilidad litúrgica, con distintos grados de latinización según las regiones. La Iglesia maronita inició una reforma litúrgica en la década de 1940 bajo la dirección de Michel Rajji, principalmente para eliminar los elementos latinos y restaurar su tradición, con el apoyo de Roma.⁵⁹ Aunque al principio se mantuvo fiel a su misión, la reforma sufrió una pausa y, posteriormente, la guerra civil libanesa, que se prolongó durante tres décadas (años 70-90), impidió cualquier reforma litúrgica seria en su conjunto. En 1992, al final de la guerra civil, el patriarcado promulgó un nuevo misal con motivo del 400.º aniversario de la impresión romana del misal maronita, presentado como una reivindicación de la tradición maronita.

La reforma incluye la supresión de todas las oraciones pronunciadas por el diácono en nombre del sacerdote. La epiclesis, que antes parafraseaba 1 Reyes 18 cuando Elías invocaba a Dios diciendo «Respóndeme, Señor», se puso en plural para incluir a los fieles. Del mismo modo, varias oraciones que antes pronunciaba el sacerdote, como dos partes de la fracción y otra parte del rito de la precomunión, se han convertido en oraciones populares. De hecho, los fieles se han convertido en co-ofrecedores en algunos casos con el sacerdote u sacerdotes ordenados.

Las rúbricas para los sacerdotes concelebrantes aún no se han adoptado. En 2022, el patriarcado publicó un libro de rúbricas *ad experimentum*. En él se proponía que los concelebrantes estuvieran completamente vestidos, que nunca extendieran las manos y que recitaran todas las

⁵⁷ Ibid. 59.

⁵⁸ Rajji, *Du pontifical maronite*, 33-4.

⁵⁹ Rajji, «De la liturgia maronita», 80. Rajji escribe con dureza en el artículo: «Estamos lejos, como se ve, de las disposiciones romanas de los siglos XIII y XVI !».

oraciones con el celebrante, desde el post-Sanctus hasta la epiclesis. Nunca he visto a nadie seguir estas rúbricas porque son indefendibles y contradicen la lógica de la liturgia contemporánea. Desde un punto de vista funcional, es imposible recitar al unísono oraciones destinadas a ser cantadas durante 10 minutos. Lo que se ha prescrito no es, sin duda, lo que se hace.

Conclusión

Este artículo ha presentado un amplio estudio sobre la concelebración maronita a partir de las pruebas textuales de que disponemos. Lo que podemos decir es, sin duda, menos de lo que nos gustaría. Sin embargo, en este pequeño estudio de caso microcósmico de una Iglesia de la que quizá nunca hayáis oído hablar antes, no se pueden hacer grandes generalizaciones sobre las características y las intenciones duraderas de la concelebración a lo largo de solo unos siglos. Además de las particularidades históricas estudiadas aquí por primera vez, esto debería llevarnos a reflexionar sobre el uso monolítico del término «concelebración», ya sea a través del tiempo o de las tradiciones, y a preguntarnos si realmente existe una concelebración singular; Ciertamente, parece que incluso cuando se intentó una normalización en la Iglesia maronita, esta no aclaró la praxis de una vez por todas. Y todo ello excluye la pregunta «¿qué piensa hacer el concelebrante?».