

Encarnación, historia y sacrificio de la misa: los problemas de la concelebración frecuente

Monseñor Rudolf Michael Schmit ^{z1}

La concelebración frecuente y regular se ha convertido, en la Iglesia, en algo habitual. Muchos sacerdotes han abandonado, desde hace poco, la celebración personal diaria para contentarse con participar en la misa modo laicorum. Algunos, sencillamente, ya no asisten al santo Sacrificio. La concelebración se está convirtiendo incluso, a pesar de todas las prescripciones contrarias del derecho canónico, casi en una obligación. ¿Qué vicario de cualquier parroquia, yendo en contra del deseo a menudo explícito de su párroco y de la mala voluntad del sacristán, tiene el valor personal de celebrar solo, en una iglesia que, en el peor de los casos, estará cerrada? ¿Cuántos religiosos, que aún desearían celebrar la misa a diario, se ven generalmente obligados —por la presión social, horarios de celebración imposibles, la falta de apoyo o un reglamento particular—, a concelebrar c² La celebración sin fieles y con un solo ministro se ha convertido en un caso de excepción absoluta, que ya solo encontramos en algunos sacerdotes seculares y en unas pocas comunidades espirituales. Son, por otra parte, los religiosos quienes, defendiendo así sus propios intereses, se han convertido generalmente en los más ardientes defensores de la igualdad de valor eclesial entre la celebración individual y la concelebración, hasta tal punto que con frecuencia da la impresión de que se trata de respaldar con argumentos teológicos y justificar a posteriori una praxis que existe de facto desde el Concilio Vaticano II y que parece irreversible para siempre.

Se esgrimen múltiples argumentos para defender la igualdad absoluta de valor entre la concelebración y la celebración individual.³ Recurren tanto a la historia de la liturgia como a la teología de los sacramentos y a la eclesiología. En contra de la tesis, en mi opinión convincente, esgrimida por el P. Joseph de Sainte-Marie, quien afirma la diferencia de valor sacramental entre las dos formas de celebrar la Santa Misa,⁴ la mayoría de los defensores de la concelebración frecuente se remiten en este caso al artículo de Dom Paul Tirot, monje benedictino, titulado: «La concelebración y la Tradición de la Iglesia». Dado que este artículo presenta una síntesis inteligente y profunda de las razones esgrimidas por quienes pensaban, durante el Concilio Vaticano II, y quienes afirman aún hoy que la concelebración no solo no ha disminuido

¹ Conferencia pronunciada en el III Coloquio CIEL en Versalles, octubre de 1997.

² Cf. R. Henseler, «Konzelebrationspflicht durch klösterliches Partikularrecht», OK 25 (1984) 193-108.

³ Cf., a propósito de la concelebración: H.A.P. Schmidt, *Introductio in liturgiam occidentalem*, Roma-Friburgo-Barcelona 1960, pp. 406-410; S. Madeja, «Bibliografia sulla concelebrazione eucaristica», en: *EphLit* 97 (1983), pp. 262-273; J. de Sainte-Marie, *L'Eucharistie, salut du monde. Etudes sur le saint sacrifice de la Messe, sa célébration, sa concélébration*, París, 1981, pp. 143-150

⁴ Cf. R.M. Schmitz, «La concelebración eucarística: un único sacrificio», en: *Sedes sapientiae* 9 (1991), n.º 36, pp. 25-39; del mismo autor, «La concelebración y los frutos del sacrificio de la misa», en: *Sedes sapientiae* 9 (1991), n.º 38, pp. 25-36.

pero, por el contrario, ha aumentado la importancia sacramental y eclesiológica de la Santa Misa, nos parece oportuno retomar las afirmaciones muy interesantes de Dom Tirot. Al hacerlo, tendremos que limitarnos, en el contexto de esta exposición, a las principales orientaciones de su reflexión, pero eso bastará para juzgar el conjunto.

I - La historia de la liturgia como *locus theologicus*

A - La estructura jerárquica de la concelebración

Dom Tirot subraya acertadamente, en consonancia con la tradición litúrgica de la Iglesia, que la celebración del Santo Sacrificio debe, sobre todo cuando se celebra con solemnidad, expresar de manera adecuada la estructura jerárquica de la Iglesia. En su opinión, esta dimensión jerárquica se manifiesta de manera especial en la concelebración. Sin embargo, este argumento parece tanto menos justificado para la concelebración cotidiana cuanto que, al final de la primera parte de su artículo, se ve obligado a admitir claramente que, en este caso, solo puede tratarse exclusivamente de la concelebración con el obispo o su representante; reconoce además que, en la Iglesia de Oriente, la concelebración sin el obispo es relativamente reciente y que, en la Iglesia latina, de hecho solo existe desde el Concilio Vaticano II⁴. Critica expresamente la práctica actual y solo hace una excepción para la misa dominical del párroco y, pro domo, para la misa comunitaria con un coadjutor semanal.

Así pues, el rito de la concelebración era esencialmente el del presbiterio en torno a su jefe. Era el deseo de Dom Lambert Beauduin, al igual que del canónigo Catta. Es el rito que el Concilio Vaticano II quiso restablecer en primer lugar. Es este el que habría que mantener. Hoy en día, basta con que dos o tres sacerdotes se reúnan a la misma hora en la misma iglesia para que, espontáneamente, concelebrén. La concelebración no es una simple forma de ahorrar tiempo o de simplificar las cosas. Al considerarla así, se pierde de vista su significado profundo. Ciertamente, el domingo, el párroco, delegado del obispo, preside en su nombre, al igual que el hebdomadier de una comunidad religiosa preside en nombre del superior. El rito debe, por tanto, significar siempre la participación de todo el pueblo de Dios, según su modo propio, en torno al obispo o a su representante y a sus sacerdotes que celebran la Eucaristía, cada uno según su orden .⁵

Independientemente del hecho canónico de que el párroco no es simplemente el delegado del obispo, sino que, en su parroquia, posee la potestas ordinaria ,⁶ la última frase implicaría que, si el rito debiera significar siempre la participación de todo el pueblo de Dios, cada uno según

⁵ Cf. Dom Tirot, «La concelebración y la Tradición de la Iglesia», en: EphLit 101 (1987), pp. 33-59, 182-214, aquí p. 48: «Desde una época relativamente reciente, la concelebración ha sido autorizada en la Iglesia ortodoxa sin la presencia del obispo; Benedicto XV reconoció este mismo derecho a los uniates. Lo mismo ocurre en Occidente desde el Concilio Vaticano II».

⁶ *Ibid.*, p. 50.

En su orden, tampoco podría haber concelebración sin diácono. Desde el punto de vista eclesiológico, parece problemático considerar equivalentes el papel del superior de una comunidad religiosa y el del obispo. ¿Qué ocurre cuando ese superior ni siquiera es sacerdote? Teniendo en cuenta que, en los primeros tiempos del monacato, era frecuente que esos superiores no fueran sacerdotes o que, en cualquier caso, no necesitaban serlo, resulta algo difícil, en el marco de una argumentación basada en la historia de la liturgia, afirmar esta equivalencia apoyándose en la praxis primitiva de la Iglesia, sin contar con que, entre la jerarquía de la Iglesia y la jerarquía de una comunidad religiosa, existe una diferencia que atañe al derecho divino. Desde el punto de vista sacramental y jurisdiccional, ni siquiera un abad con mitra es un representante de Cristo del mismo nivel que un obispo.⁷

Cuando, además, Dom Tirot, para fundamentar mejor su tesis, pone el ejemplo de la concelebración en la administración solemne de los sacramentos, la debilidad de una argumentación basada en la historia de la liturgia se hace aún más evidente. Él mismo dice que, en la Iglesia antigua, la administración del bautismo solo se concelebraba «en sentido amplio» —y, desde un punto de vista teológico, no podía ser de otra manera. Lo que se denomina concelebración de la ordenación sacerdotal y episcopal, que él también pone como ejemplo, abunda más bien en el sentido de nuestra tesis, como veremos más adelante. En cuanto a la Unción de los enfermos, sin duda puede decirse lo mismo que sobre el bautismo. Considerar el matrimonio como una concelebración no solo es artificial, sino también imposible desde el punto de vista teológico y canónico, ya que se trata del intercambio del consentimiento, que precisamente no es un acto común, sino un acto mutuo. En cuanto a la consagración de los Santos Óleos el Jueves Santo, que Dom Tirot considera también una concelebración, es evidente que no se trata de un sacramento, sino de un sacramental.

Por el contrario, una concelebración exclusivamente entre sacerdotes resalta menos el carácter jerárquico de la Santa Misa que una celebración individual en la que el sacerdote, como representante de Cristo y de la Iglesia, está al frente del pueblo al mismo tiempo que lo representa. La concelebración atenúa más bien esta impresión.⁸ En cambio, en el caso de la concelebración con el obispo o con el Papa, se puede admitir que la dimensión jerárquica del sacrificio de la Misa se manifiesta visiblemente en la forma más solemne de las celebraciones litúrgicas que aún se utilizan hoy en día. Sin embargo, este tipo de concelebración es tan poco habitual que ciertamente no es ella la que está en el origen del problema teológico que nos

⁷ Cf. CIC/1983, c. 519: «Parochus est pastor proprius parociae sibi commissae...».

⁸ Cf. H.A.P. Schmidt, *op. cit.*, n.º 2, p. 411: «Secundum considerationem liturgicam praesentia unius Celebrantis (qui solus consecrationem conficit) est expressio perfectior unitatis sacrificii in Ecclesia quam praesentia simultanea multorum sacerdotum qui simul verba Consecrationis pronuntiant... la unidad de Cristo, único Sumo Pontífice y única Víctima, parece oscurecerse de algún modo externamente por la presencia de muchos instrumentos al mismo tiempo en la misma función».

interesa en primer lugar, a saber, la disminución de los frutos objetivos del sacrificio de la Misa; en el origen de este problema se encuentra la concelebración frecuente y cotidiana, que, por su parte, tendría más bien un efecto de nivelación. Me parece indiscutible que la estructura jerárquica de la Iglesia se manifiesta mucho más claramente en la liturgia clásica con un único celebrante que realiza el santo Sacrificio. Es allí donde se presentan de manera efectiva y clara a todos los participantes los diferentes órdenes de la jerarquía eclesial, a los que corresponden los órdenes de la jerarquía celestial. Aún hoy, en toda misa solemne parroquial tradicional, pero también, más particularmente, en toda misa pontifical del obispo o del superior de una comunidad religiosa, no hace falta la concelebración para que se manifieste claramente lo que Dom Tirot creyó poder constatar más particularmente para los cinco primeros siglos de la Iglesia:

Durante los cinco primeros siglos de la Iglesia, tanto en Oriente como en Occidente, la Iglesia, según la teología paulina, es verdaderamente un cuerpo con miembros diversos y jerarquizados, que actúan como un todo, cada uno según su propio papel; desde el obispo, que posee la plenitud del sacerdocio, su presbiterio, que participa en un segundo orden, los diáconos, que asisten al obispo, las órdenes inferiores, hasta los laicos, que participan según su sacerdocio bautismal .⁹

B - La concelebración «silenciosa»

Hemos visto, pues, que la historia de la liturgia apenas ofrece un locus theologicus satisfactorio para justificar la praxis de la concelebración frecuente o diaria sin el obispo .¹⁰ Sin embargo, incluso en su forma actual, la concelebración con el obispo no encuentra un anclaje sólido en la historia de la liturgia, como el propio Dom Tirot se ve obligado a constatar cuando trata en detalle lo que se denomina la concelebración «silenciosa». Al igual que Dom Botte ,¹¹ a quien cita como testigo principal, Dom Tirot considera que es imposible establecer, como hizo Hanssens en su famoso artículo sobre la historia de la concelebración ,¹² para los primeros siglos, una distinción entre concelebración ceremonial y concelebración sacramental .¹³ En opinión de Dom Tirot, afirmar que el silencio de los concelebrantes implicaba una participación meramente ceremonial por su parte en el Santo Sacrificio sería un anacronismo, en la medida en que se interpretara en el sentido

⁹ Cf. Dom Tirot, *op. cit.*, nota 4, p. 34.

¹⁰ Cf. A. Egler, «Die Diskussion um die Neuordnung der Konzelebration auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Fides et ius»; FS für Georg May zum 65. Geburtstag, W. Aymans, A. Egler, J. List, Ratisbona, 1991; pp. 423-451, en part. 424-426.

¹¹ Véase B. Botte, «La concelebración en la Iglesia antigua», en: LMD 1953, n.º 35, p. 12.

¹² Véase J. M. Hanssens, «De concelebratione eucharistica»: en: PRMCL 16 (1927), pp. 143-154, 181-210; 21 (1932), pp. 193-219, aquí 16 (1927), pp. 143 y ss.

¹³ Véase P. Tirot, *op. cit.*, nota 4, p. 37.

de una teología de los sacramentos que no se estableció hasta más tarde. Pero, en el mismo sentido, se puede decir que también es una anacronía, basándose en una práctica actual de la concelebración sacramental, concluir que los concelebrantes de los primeros siglos habrían realizado un acto sacramental sin pronunciar las palabras de la consagración. En realidad, el único objetivo de esta conclusión es respaldar la costumbre actual con un argumento supuestamente extraído de la tradición litúrgica. Si el poder de la Iglesia sobre la forma y la materia de los sacramentos fuera tal que pudiera modificar hasta la estructura sacramental y trasladar sus elementos a un plano puramente intelectual e intencional, entonces no sería necesario buscar pruebas en la historia de la liturgia para introducir la concelebración sacramental, que sería entonces una simple cuestión de discreción de la Iglesia. Pero, por el contrario, si la Iglesia, como ya reconoció san Agustín,¹⁴ está ligada a una estructura sacramental particular, entonces, para demostrar la sacramentalidad de un rito, habrá que redescubrir esa estructura en el plano de la dimensión real de la acción de quienes realizan dicho rito.

Por mucho que puedan decir algunos liturgistas que se esfuerzan por justificar la praxis actual mediante una *petitio principii* sobre la sacramentalidad aparente de la concelebración silenciosa, nos vemos obligados a constatar que, si la validez del acto sacramental durante el santo Sacrificio de la Misa está ligada a la pronunciación de las palabras de la consagración, esto no se remonta a la declaración en este sentido de Pío X II.¹⁵ Lo que es cierto, en contra de lo que piensa Dom Botte,¹⁶ es que, si tomamos en consideración las conclusiones de los exégetas sobre los relatos de la Última Cena¹⁷ —y a pesar de una hipótesis diferente planteada por Inocencio III (De sacro altari mysterio IV,6)—, debemos considerar, junto con la teología patristica,¹⁸ que no hay transubstanciación cuando las palabras de la consagración solo tienen una realidad mental. Por lo tanto, es esencial afirmar que, para que haya transubstanciación efectiva, el hecho de pronunciar las palabras de la consagración reviste tal importancia que solo puede calificarse adecuadamente diciendo que es de derecho divino. Por ello, el propio Dom Tirot debe admitir que todos los liturgistas que hacen remontar a los primeros siglos la concelebración sacramental partían de la hipótesis —que desde entonces se ha demostrado falsa^e 19— de que las palabras de la consagración eran pronunciadas por todos^e 20

¹⁴ Cf. In Ioan. tr. 80, 3: «Accedit verbum ad elementum, fit sacramentum». A este respecto, cf. T.H. Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes*, Düsseldorf 1987, pp. 17-69; A. Piolanti, *I Sacramenti*, 3.ª ed., Vaticano 1991, en part. 12-123.

¹⁵ Cf. Pío XII, «Alocución del 2 de noviembre de 1954» en: A.A.S. 46 (1954), pp. 666-677; del mismo: «Alocución del 22 de septiembre de 1956» en: A.A.S. 48 (1956), en part. pp. 716-718.

¹⁶ Véase B. Botte, *op. cit.* nota 11, p. 12.

¹⁷ Véase J. Ratzinger, *Das Fest des Glaubens*, 2.ª ed., Einsiedeln 1981, pp. 31-54; G. Koch, «Abendmahlberichte» en: *Lexikon der katholischen Dogmatik*, editado bajo la dirección de W. Beinert, 2.ª ed., Friburgo-Basilea-Viena 1998, pp. 1-2.

¹⁸ Véase L. Ott, *Grundrisse der katholischen Dogmatik*, 10.ª ed., Friburgo-Basilea-Viena 1981, p. 469.

¹⁹ Véase A. Raes, «La concelebración en los ritos orientales», LMD 35 (1953), pp. 24-27.

²⁰ Véase P. Tirot, *op. cit.* nota 4, pp. 39-40.

El rito de la consagración episcopal, durante el cual, en un principio, los co-consagradores imponían las manos en silencio, no puede invocarse en contra de la necesidad de pronunciar las palabras de la consagración eucarística, condición necesaria para la validez de la transubstanciación; en efecto, no cabe establecer aquí un paralelismo, como parece pensar Dom Tirot. Sin duda, encontramos en estos dos sacramentos la estructura sacramental fundamental de la unión de dos elementos complementarios en el todo que constituye la realización del sacramento; sin embargo, en el caso de la imposición de manos necesaria para la consagración de un obispo, se trata evidentemente de una acción visible que manifiesta exteriormente la intención de quien la realiza simultáneamente al acto sacramental, aunque no pronuncie ninguna palabra. La estructura encarnadora inherente a todos los sacramentos queda, pues, ya simbolizada eficazmente por el mero gesto de la imposición de manos. Así, este gesto puede convertirse al mismo tiempo en portador del poder divino otorgado en la estructura encarnadora de los sacramentos. Pero ocurre de manera diferente en el caso de la Eucaristía. Aquí, en la doble estructura sacramental, las palabras pronunciadas constituyen por sí solas el elemento complementario de la realidad material. Hay que ver claramente —tanto desde una perspectiva bíblica como desde la perspectiva de la historia de la liturgia— que, en la Eucaristía, cada gesto, por muy habitual que se haya vuelto hoy en día en la concelebración, tiene como única función interpretar visiblemente, subrayar la palabra sacramental. Así, para que se realice esta dimensión encarnadora fundamental de la eficacia sacramental, todo depende de la fuerza expresiva de la palabra, la cual debe pronunciarse en voz alta precisamente porque, si no fuera así, carecería por completo de la corporeidad sacramental y, por tanto, de la capacidad de ser un signo eficaz junto con la materia.²¹

Además, si lo que dice Dom Tirot sobre la participación plena de cada concelebrante en el acto sacramental de la transubstanciación es cierto, habría que concluir que también debería ser posible celebrar en solitario sin pronunciar en voz alta las palabras de la consagración. En efecto, o bien la concelebración es una acción sacerdotal plenamente válida in persona Christi durante la consagración, y entonces las condiciones aplicables a la concelebración deberían poder aplicarse también a la celebración individual; o bien no lo es, en cuyo caso la tesis de Dom Tirot ya no se sostiene. Pero entonces, si la concelebración es, a pesar de todo, una acción sacerdotal plenamente válida, Dom Tirot ya no puede afirmar que la concelebración y la celebración individual tienen el mismo valor, salvo que admita que, para que su acción sea válida, todos los concelebrantes deben también pronunciar en voz alta las palabras de la consagración, tal y como se decidió lógicamente el 8 de marzo de 1957 mediante un rescrito de lo que entonces era el Santo Oficio.²²

²¹ Para eliminar toda duda sobre la consagración episcopal, Pío XII prescribió que, también en este caso, la fórmula debía ser pronunciada en voz alta por los co-consagradores, en: *Constitución apostólica Episcopalis consecrationis*, A.A.S. 37 (1945), pp. 131-132.

²² «Dubium de valida concelebratione», publicado el 23 de mayo de 1957, en: A.A.S. 49 (1957), p. 370.

En consecuencia, las concelebraciones de antaño sin pronunciación de las palabras tal vez ya no serían simplemente ceremoniales —o al menos, posiblemente, no intencionalmente—, pero tampoco serían entonces sacramentalmente eficaces en el sentido propiamente objetivo del término. En efecto, el acto mental que se refiere a la realización del sacramento no es suficiente en sí mismo para garantizar dicha realización. Es necesario que se produzca la realización física de la estructura encarnadora propia de cada sacramento, una realización que se une a la intención para constituir un todo y que solo así puede participar de la omnipotencia divino-humana propia del sacramento original de Cristo. En el caso de la ordenación sacerdotal o de la consagración episcopal, puede que la imposición de manos baste como gesto de plena validez, pero, en el caso de la consagración eucarística, este gesto creador es precisamente la pronunciación de las palabras consagradorias, *¡pues verbum caro factum est!* Si por esta razón Occidente —que siempre ha subrayado más claramente que Oriente esta estructura encarnadora en su visibilidad, en particular debido a una concepción eclesiológica más profunda— reconoció ya a finales del siglo IV las dificultades que planteaba la concelebración, y si ha dado cada vez más preferencia a la celebración individual, ello se debe quizá al hecho de que consideraba insuficiente el contenido encarnador de la concelebración silenciosa.²³ La costumbre de limitar la concelebración a unas pocas fiestas solemnes, costumbre que se mantuvo en algunos lugares hasta el siglo XVIII, y en Lyon para la celebración del Jueves Santo hasta la reforma litúrgica,²⁴ no contradice esta hipótesis: se trataba precisamente de excepciones, durante las cuales, por otra parte, las palabras de la consagración se pronunciaban en voz alta.

Por último, según Dom Tirot, si se cree que el Espíritu Santo gobierna permanentemente la Iglesia, no se puede admitir que la Iglesia antigua y la Iglesia de Oriente hasta nuestros días nunca hayan concelebrado sacramentalmente.²⁵ A este respecto, cabe decir que, en lo que se refiere a la Iglesia antigua, fue precisamente gracias a la asistencia del Espíritu Santo que se pudo profundizar en el sentido de la celebración de la Misa y de la adoración de la sagrada Eucaristía, y que esta profundización permitió tanto aumentar la riqueza de las formas litúrgicas de la piedad eucarística como incrementar el número de las santas Misas. ¿Por qué no habría de llevar el Espíritu Santo gradualmente a la Iglesia, a lo largo de los siglos, a una proximidad cada vez mayor con el Señor eucarístico? Sería, sin embargo, extraño suponer que la asistencia del Espíritu Santo hubiera faltado a la Iglesia en algún momento de su evolución. Y, sin embargo, la historia de la Iglesia muestra que se desarrollaron formas erróneas, que posteriormente desaparecieron. Pensemos en ciertos períodos de la historia

²³ Cf. P. Tirot, *op. cit.*, nota 4, p. 47.

²⁴ Cf. P. Martin, «Une survivance de la concélébration occidentale, la messe pontificale lyonnaise du jeudi saint», en: LMD 35 (1983), pp. 72-74.

²⁵ Véase P. Tirot, *op. cit.*, nota 4, p. 47.

de la Iglesia, cuando algunos obispos no estaban consagrados, cuando, incluso en las comunidades religiosas, rara vez se recibía la sagrada Comunión, o cuando, para el nombramiento de obispos, el papa estaba sujeto al exequátur de los poderes temporales.

Todas estas manifestaciones afectaban al corazón mismo de la estructura sacramental o jurisdiccional de la Iglesia. Gracias a la asistencia del Espíritu Santo, fueron superadas. Sin duda, sería perjudicial para la Iglesia querer revivirlas artificialmente. Y esto vale en particular para todas las formas de arqueologismo litúrgico que el papa Pío XII lamentó en la encíclica *Mediator Dei*. Si la concelebración había desaparecido casi por completo desde hacía unos ocho siglos y si antes, como no niega Dom Tirot, llevaba mucho tiempo siendo cuestionada en Occidente, tal vez tengamos derecho a ver en ello la acción del Espíritu Santo. En cualquier caso, si se tiene en cuenta la tradición litúrgica, los hechos no parecen tan claros como para que se pueda, aunque solo sea por razones históricas, ver una acción del Espíritu Santo en la reintroducción de la concelebración como praxis de facto permanente, si no incluso cotidiana. En cualquier caso, en lo que respecta a la concelebración sacramental presentada como una costumbre de la Iglesia antigua o practicada habitualmente en una época posterior, no se dispone sobre este punto, ni en la Iglesia latina ni en la Iglesia católica de Oriente, de pruebas científicamente incontestables ni siquiera claras que puedan justificar su reciente introducción como praxis general. Por otra parte, la praxis de las Iglesias ortodoxas, aún hoy separadas de Roma, no puede ser una referencia definitiva o irrefutable para la Iglesia católica romana, y menos aún cuando toda su concepción eclesiológica —que no deja de influir en la doctrina de la concelebración— sigue siendo claramente diferente de la nuestra. No se justifica en absoluto querer ver en ello una acción del Espíritu Santo.

II - Efecto de la concelebración sacramental

Tras haber visto que la historia de la liturgia puede considerarse, como mínimo, un *locus theologicus* muy dudoso para justificar la práctica actual y ampliamente extendida de la concelebración, daremos un paso hacia Dom Tirot y hablaremos de la concelebración sacramental tal y como se realiza cuando los sacerdotes pronuncian juntos las palabras de la consagración. No es este el lugar para discutir una vez más las opiniones de los diferentes autores clásicos a los que se refiere Dom Tirot y que el P. Joseph de Sainte-Marie ha refutado brillantemente. Las únicas cuestiones que abordaremos aquí se refieren al modo de participación de los concelebrantes en el acto sacramental y a la multiplicación del *fructus generalis* del santo Sacrificio en función del número de celebrantes.

A - Modo de participación de los concelebrantes

Dom Tirot coincide con el P. Joseph de Sainte-Marie —y con nosotros mismos— al afirmar que,

En la concelebración, se trata únicamente de un único sacrificio de la Misa; en otras palabras, solo hay una única transustanciación. Es, por otra parte, para Dom Tirot, el único punto de vista conciliable con la voz del Magisterio, así como con la teología del doctor angelicus.²⁶ Sin embargo, para el P. Joseph de Sainte-Marie, existe una coacción de los concelebrantes en un único acto sacramental, el cual no depende únicamente de su actuar instrumental ministerial, sino que deriva su unidad eficaz del rito sacramental objetivo que concelebran los participantes;²⁷ por su parte, Dom Tirot defiende una concepción que deriva esencialmente de la escolástica tardía y según la cual cada concelebrante actuaría independententer ab aliis, concepción que parece considerar como la *sententia communis*.²⁸

Si Dom Tirot pudo adoptar este punto de vista, fue porque no tuvo en cuenta la diferencia entre la concepción sacramental objetiva de santo Tomás y la perspectiva sacramental subjetiva que se encuentra en Suárez, aunque el P. Joseph de Sainte-Marie sí puso de relieve esta importante diferencia. Para santo Tomás, la eficacia del acto ministerial realizado por el sacerdote radica precisamente en el hecho de que participa en la única realización sacramental del sacramento. Por lo tanto, no es el acto ministerial por sí solo el que produce el efecto de la acción, sino la objetivación de ese acto ministerial en el rito exterior mediante la transustanciación de la única ofrenda sacrificial. Para Dom Tirot, «la acción ministerial no es otra cosa que la acción sacerdotal sacramental».²⁹

He aquí también por qué se puede decir que, para una concelebración sacramental, la palabra mental nunca ha sido suficiente. Por el contrario, hay que ver claramente que solo mediante la participación en el rito sacramental objetivo —que, incluso en la concelebración, es único y del que forma parte la pronunciación de las palabras consagradorias— la acción ministerial se convierte en la acción sacramental de Cristo y la intención se funde en uno con la estructura encarnadora objetiva de la realización sacramental indivisible.

En consecuencia, los concelebrantes no actúan independientemente unos de otros, sino en una participación común en la acción única de Cristo, que hace aquí, por medio de varios, lo que también podría hacer por medio de uno solo. Si cada uno realiza un *actus sacramentalis totalis*, actuando así in persona Christi, es porque el acto en común es realizado simultáneamente y juntos por varios, haciendo Cristo suya su acción ministerial subjetiva. Esta es la razón por la que cada uno de los concelebrantes celebra en el sentido pleno del término, y por eso, correlativamente, cada uno participa en igual medida en la aplicación del *fructus generalis* al celebrante —y

²⁶ Cf. *ibid.*, pp. 50-54.

²⁷ Cf. J. de Sainte-Marie, «Note sur “Une théologie de la concélébration”», en: *La Pensée Catholique* 180 (179), pp. 17-41, aquí p. 29.

²⁸ Véase P. Tirot, *op. cit.* nota 4, p. 206.

²⁹ Véase *ibid.*, p. 189: «A diferencia del padre Joseph de Sainte-Marie, no vemos aquí ningún subjetivismo, ninguna oposición radical con santo Tomás: este último insistiendo en la acción sacramental, Suárez en la acción ministerial subjetiva. Lo diremos, la acción ministerial no es otra cosa que la acción sacerdotal sacramental».

por lo tanto, del *fructus specialissimus* —que si hubiera celebrado solo, pero eso, por supuesto, únicamente en la medida de su devotio personal. El acto realizado es el sacrificio de Cristo renovado sacramentalmente de manera incruenta, sacrificio que vive no solo del *actus ministerialis*, sino también, precisamente, del *actus sacramentalis totalis*. Si *el actus ministerialis* se multiplica, *el actus sacramentalis* permanece indivisible. Varios hacen lo mismo juntos, pero solo ocurre una cosa. Si el rito sacramental no revistiera tal importancia, y si se pudiera efectivamente identificar simplemente el acto ministerial con el acto sacerdotal sacramental, todo dependería entonces de la intención del único sacerdote, y la realización concreta se vería despojada de todo significado profundo. Dicho esto, aunque se reconozca la acción ministerial del sacerdote en una realización exterior, por ejemplo porque todos los concelebrantes realizan un acto exterior y son, por tanto, moralmente uno en ello, no deja de ser cierto que se realiza un único acto sacramental, en el que varios participan en una unidad moral. La unidad del acto determina la comunidad de acción, al igual que la causalidad única y participada, la cual produce un efecto único, a saber, la transubstanciación, el sacrificio de Cristo. A esto corresponde, por otra parte, la terminología utilizada por el Magisterio; citaremos, por ejemplo, lo que decía Pío XII en un discurso al Congreso Internacional de Liturgia de Asís: subrayaba que, durante una concelebración, Cristo ya no actúa a través de un solo celebrante, sino a través de varios, y hablaba a este respecto de «celebración simultánea».³⁰

También cabe citar, en el mismo sentido, el decreto posconciliar *Ecclesiae sempe*³¹ y la declaración *De concelebratione* de 1972, que habla también de un «único acto sacramental en torno a un solo altar».³²

B - *Los frutos del santo Sacrificio*

Contrariamente a lo que piensa Dom Tirot, el P. Joseph de Sainte-Marie no niega que todos los sacerdotes que celebran juntos la Santa Misa sean, a partes iguales, concelebrantes. Por el contrario, su tesis, que solo puede conciliarse plenamente con el hecho de la unicidad del acto sacramental, significa precisamente que, ministerialmente, todos participan y tienen parte por igual en el único acto sacramental de Cristo y de la Iglesia. Sin embargo, al igual que la realización sacramental objetiva no puede multiplicarse, tampoco pueden multiplicarse sus efectos objetivos.

Del mismo modo, no es posible defender la tesis de una multiplicación virtual de las ofrendas sacramentales por la multiplicación del número de participantes que ofrecen *independientemente*

³⁰ Cf. Pío XII, «Alocución del 22 de septiembre de 1956», en: A.A.S. 48 (1956), pp. 717-718.

³¹ Véase A.A.S. 57 (1965), p. 412: «... varios sacerdotes concelebran la misma misa. Porque en esta forma de celebrar la misa, varios sacerdotes, en virtud del mismo sacerdocio y en la persona del Sumo Sacerdote, actúan juntos con una sola voluntad y una sola voz, realizando y ofreciendo juntos el único sacrificio mediante un solo acto sacramental, y todos participan en él juntos y al mismo tiempo».

³² Cf. A.A.S. 64 (1972), pp. 561-563.

el sacrificio de Cristo en su totalidad³³ y que, al hacerlo, multiplicarían los frutos objetivos del sacrificio de la Misa. Esto equivaldría a conceder al plano subjetivo la preeminencia sobre la realidad objetiva. Precisamente no se puede decir, como hace Dom Tirot, que, durante la celebración, «la acción sacramental de Cristo puede decirse múltiple debido a la multiplicidad de los ministros por medio de los cuales actúa». Esto significaría que la multiplicidad de los ministros prevalece por completo sobre el aspecto objetivo de la realización litúrgica del rito sacramental, que es uno. Dom Tirot no lo reconoce cuando afirma que la acción de los ministros multiplica la acción de Cristo.³⁴ En este caso, para ser lógico, habría que hablar de una multiplicidad de misas, a lo que Dom Tirot se niega rotundamente. Habría que decir que la acción sacramental, y por tanto la multiplicación del rito sacramental total, multiplica las acciones de Cristo. Ahora bien, cuando solo hay un único rito en el que participan varios, la acción de Cristo no se multiplica por la acción de los participantes; conviene más bien decir que la acción de los participantes se unifica por la acción de Cristo, de modo que, durante la realización del rito único, cada uno participa en la acción única de Cristo.³⁵

Pero pueden invocarse aún otros argumentos en contra de esta tesis de la multiplicación virtual de la acción de Cristo. En efecto, ¿puede una multiplicación virtual —que evidentemente y necesariamente deberá limitarse al nivel del *actus ministerialis* subjetivo— tener un resultado objetivo, como si la realidad sacramental encarnadora del sacramento constituyera, en definitiva, solo un complemento menos importante de su cumplimiento total? Dom Tirot tiene razón al decir que, durante la concelebración, los ministros son uno porque los múltiples instrumentos están unidos en la única potencia del agente principal, es decir, Cristo. En este sentido, cada uno realiza *la actio Christi*, pero, precisamente, en participación. Por el contrario, si se quiere basarse en una teología de los sacramentos encarnadora objetiva, parece imposible considerar, como hace Dom Tirot, que *la actio Christi* es virtualmente múltiple debido a la virtud propia de cada ministro con la que cada uno de ellos, por la propia naturaleza del sacerdocio, realiza plenamente el sacrificio de Cristo. No precisa de dónde puede provenir esta multiplicación virtual de la acción única de Cristo si, para que sea eficaz la realización del sacrificio de Cristo, el rito sacramental total, que es uno, viene necesariamente como algo añadido. Y aun cuando se admitiera esta multiplicación virtual de *la actio Christi* por *la actio ministerialis*, ¿cómo podría entonces

³³ Cf. P. Tirot, *op. cit.* nota 4, p. 56.

³⁴ *Ibíd.*, p. 214: «Aunque el acto sacrificial de Cristo sea único en el Calvario, la acción sacramental de Cristo puede decirse múltiple debido a la multiplicidad de ministros por medio de los cuales actúa. Dicho de otro modo, por sí misma, la acción de los ministros multiplica la acción de Cristo».

³⁵ Lo que dice Dom Tirot al final de su artículo muestra una vez más, independientemente de la imprecisión de la expresión, que considera la multiplicación supuestamente virtual de la *actio Christi* por la virtud del sacerdote como la razón de una multiplicación objetiva de las gracias del sacrificio de la misa: «Así pues, se puede hablar aquí de una única *actio Christi*, virtualmente o equivalentemente múltiple de una única *actio Christi* debido a la unión de los instrumentos en la única virtud del agente principal; virtualmente múltiple debido a la eficacia propia de cada ministro que les hace ofrecer a cada uno de ellos a Cristo en su totalidad.» (sic!).

¿Producir, por ello, una multiplicación objetiva del *fructus generalis* del único y verdadero sacrificio realmente consumado? ¡No se trata en este caso de la aplicación subjetiva de la gracia, sino de su efusión objetiva! ¿Cuál podría ser, pues, aquí el efecto de una simple virtualidad?

Dicho esto, dado que un único acto objetivo es realizado por varios, la realización de este acto, que representa una única acción de Cristo a través de varios, solo producirá un único resultado objetivo, a saber, la efusión de la gracia de la salvación sobre la Iglesia y el mundo: este es el fruto general de la Santa Misa, que es infinito, aunque, para nosotros, se aplique de manera finita. La aplicación de esta gracia de la salvación a aquel para quien se celebra particularmente la Misa es lo que se llama el *fructus specialis*, el cual puede ser extendido por la Iglesia a tantas personas como ella quiera. Durante la concelebración, el *fructus specialissimus* es la aplicación de la gracia concedida a la Iglesia por la renovación sacramental del sacrificio de Cristo a aquel que, al realizar este acto in persona Christi, lo ha hecho plenamente, aunque en participación de un todo mayor. La plenitud de la aplicación de estos dos frutos depende de la piedad del sacerdote y por eso, en este punto, Dom Tirot admite que puede existir la obligación de celebrar en solitario cuando ello permite aumentar la piedad del celebrante y, por ello, incrementar los frutos del sacrificio de la Misa e .³⁶ Sin embargo, si admitimos verdaderamente la realidad encarnadora del rito sacramental en su sentido pleno, se deduce que la obligación de celebrar en solitario no se debe únicamente a esta razón. Hay efusión del *fructus generalis* cada vez que se celebra una Misa, tal y como subraya, por otra parte, el Concilio Vaticano II (SC 2). La efusión de este fruto de la gracia se produce directamente y sin la mediación de otra intención particular del sacerdote o de cualquier otra acción ministerial por su parte, sino simplemente por *la actio Christi* que el sacerdote — solo o con otros

— realiza in persona Christi en el rito de la Misa. La gloria de Dios, la salvación del mundo y el estado de la Iglesia dependen de la celebración del Sacrificio de Cristo. Por eso la Iglesia siempre ha deseado que se multipliquen las celebraciones. Por supuesto, no se trata aquí de caer en un sacramentalismo ciego. La gracia de Dios no está ligada a los sacramentos. Pero los sacramentos están ligados a la gracia. Por lo tanto, cada vez que se realiza el acto sacramental objetivo total del sacrificio de la Misa, ya sea por uno solo o por varios, la gracia de la Cruz se derrama de nuevo sobre nosotros. Por ello, cada sacerdote tiene el deber de considerar seriamente si puede asumir la responsabilidad de reducir su acción sacerdotal hasta el punto de convertir en habitual una práctica que, incluso desde el punto de vista de la historia de la liturgia, solo puede justificarse como signo de la unidad jerárquica en torno al único Sumo Sacerdote, por ejemplo, en las raras ocasiones de concelebración con el Papa o el obispo; en efecto, una vez que se convierte en habitual, esta práctica no solo deja de revestir su significado eclesiológico, sino que, además, ya no ofrece a quien concelebra regularmente la oportunidad de cumplir él mismo diariamente con su deber

³⁶ *Ibid.*, p. 208.

sacerdotal en primer lugar, a saber, *la imitatio Christi encarnadora*, en la realización objetiva y total del Sacrificio sacramental de Cristo, «para gloria de Dios y por la salvación del mundo». Si, por razones prácticas, la Constitución litúrgica *Sacrosanctum concilium* 57 habla de *la utilitas fidelium* en relación con la celebración individual, en cambio, por razones teológicas, esta *utilitas fidelium* nunca falta, porque el mundo y los fieles necesitan, hoy más que nunca, la gracia que el Señor derrama sobre ellos en la Santa Misa.

III - La concelebración y la Iglesia

Con Dom Tirot, a menudo se esgrime una razón eclesiológica para desestimar las reservas expresadas contra la concelebración frecuente o diaria. Por un lado, se dice que una praxis que la propia Iglesia recomienda no puede ser mala en sí misma y que tampoco puede perjudicar a la Iglesia. Sin duda, la concelebración no es mala en sí misma, y una concelebración aislada no puede en modo alguno perjudicar directamente a la Iglesia. No obstante, hay que subrayar que la concelebración no es más que una única ofrenda del santo Sacrificio, a pesar de la multiplicación del número de celebrantes, y que la gracia objetiva de este sacrificio no aumenta precisamente en proporción al número de celebrantes; por lo tanto, la concelebración frecuente o diaria constituye para la Iglesia una pérdida objetiva. ¿Cómo puede entonces la Iglesia recomendar la concelebración?

Se dirá al respecto que, tras la publicación del *Codex Iuris Canonici*, ya no se puede hablar de una recomendación. Sin duda, el CIC autoriza, en principio, la concelebración cuando la utilidad de los fieles no se opone a ella (c. 902); en este sentido, va más allá de la lista de posibilidades presentadas en la constitución conciliar *Sacrosanctum Concilium* 57 § 1, 2a. Al hacerlo, el CIC autoriza, a raíz del Concilio Vaticano II, una praxis de la concelebración que, en esta forma, no existía anteriormente ni en la Iglesia oriental ni en la Iglesia occidental, a saber, la posibilidad de concelebrar en cualquier momento en ausencia del obispo. Sin embargo, hemos visto que *la utilitas fidelium* —siempre que no se quiera interpretar este término únicamente en función de consideraciones puramente prácticas— hace, como mínimo, problemática la concelebración frecuente o diaria en ausencia del obispo. Se sabe, además, que la Comisión que preparó el canon en cuestión eligió deliberadamente la fórmula «concelebrare possunt», mientras que la primera versión contenía una recomendación de la concelebración³⁷. Sin duda existen algunos textos del Magisterio, de menor importancia canónica, que parecen recomendar la concelebración; sin embargo, en el corpus de textos canónicos posconciliares decisivos de la Iglesia latina, ya no se habla de una recomendación de la concelebración. En el Codex

³⁷ Señalado por el P. Benoît Duroux, OP, Roma.

Canonum Ecclesiarum Orientalium, se dedica incluso un párrafo específico a las necesidades pastorales de los fieles, que deben servir de «criterio» para la concelebración; en él se lee que, en caso de que la concelebración sea posible («si tamen fieri potest»), se autoriza la concelebración con el obispo o, caso aún más inusual para la Iglesia oriental, con otro sacerdote («aut cum alio presbytero» —¡nótese el notable singular!—), siendo la razón aducida que esto permite expresar de manera adecuada la unidad del sacerdocio. El subjuntivo utilizado aquí, «concelebran», no implica, por supuesto, ni una obligación ni siquiera una simple recomendación, sino simplemente una autorización para una praxis en parte inusual, si se tiene en cuenta la continuación inmediata del texto, que subraya expresamente el derecho a la celebración individual (CCEO c. 700 §§ 1 y 2).

Queda aún por ver, sin embargo, cómo la Iglesia puede autorizar una práctica que, tal y como se ejerce hoy y en la forma que preparó el Concilio Vaticano II, perjudica a pesar de todo al bien común de la Iglesia, un bien común que, como subraya expresamente en el c. 223 § 1 del CIC, debe tenerse especialmente en cuenta. En su argumentación, Dom Tirot se basa en un artículo del sínodo de Pistoia —artículo severamente criticado por Pío VI— que, por otra parte, presenta en una traducción curiosa, como si se tratara de leyes generales referidas

especialmente a la liturgia.³⁸ En realidad, el artículo en cuestión habla de manera muy general de la disciplina eclesiástica, en la que hay que distinguir entre lo necesario y lo útil, y lo que es peligroso y nocivo y puede conducir a la superstición y al materialismo.³⁹ El Papa rechaza categóricamente tal distinción en la medida en que implica que la Iglesia pueda adoptar una disciplina aberrante.

Independientemente del contexto histórico particular de esta censura, no se le puede reconocer, en nuestro contexto, un valor decisivo: en efecto, si bien se pueden tener reservas sobre la concelebración frecuente o diaria, la disciplina de la concelebración tal y como la autoriza la Iglesia no es en sí misma ni peligrosa ni nociva, y no se puede pretender que conduzca a la superstición o al materialismo. En ninguna parte la Iglesia autoriza expresamente la concelebración frecuente o diaria, ni la fomenta directamente. Pero el hecho de que, en muchos lugares, la autorización para concelebrar haya hecho desaparecer casi por completo la celebración

³⁸ Cf. Dom Tirot, op. cit., nota 1, p. 209: «Por otra parte, Pío VI censura severamente a los Padres del sínodo de Pistoia al afirmar que la Iglesia puede ordenar leyes generales inútiles o perjudiciales, «como si la Iglesia de Dios, que es gobernada por el Espíritu Santo, pudiera instituir leyes generales (sobre todo litúrgicas), no solo inútiles o demasiado onerosas, sino también peligrosas, nocivas, que induzcan a la superstición o al materialismo».

³⁹ DS 2678: «Praescriptio Synodi de ordine rerum tractandarum in collationibus, qua, posteaquam praemisit, “in quolibet articulo distinguendum erit, quod pertinet ad fidem et essentiam religionis, ab eo, quod est proprium disciplinae”, subiungit, “in hac ipsa (disciplina) distinguendum, quod est necessarium aut utile ad retinendos in spiritu fideles, ab eo, quod est inutile aut onerosus quam libertas filiorum novi foederis patiatur, magis vero ab eo, quod est periculosum aut noxium, utpote inducens ad superstitionem et materialismum»; en la medida en que, por la generalidad de las palabras, comprenda y someta a la prescripción del ánimo incluso la disciplina constituida y aprobada por la Iglesia, como si la Iglesia, que es gobernada por el Espíritu de Dios, pudiera constituir una disciplina no solo inútil y más onerosa de lo que la libertad cristiana permite, sino también peligrosa, nociva, que induzca a la superstición y al materialismo: falsa, temeraria, escandalosa, perniciosa, ofensiva para los oídos piadosos, injuriosa para la Iglesia y para el Espíritu de Dios, por el cual ella misma se rige, y, como mínimo, errónea».

La celebración individual es algo que no fue ni directamente querido ni siquiera deseado en la autorización concedida en el Canon de la Iglesia; esto se desprende, por otra parte, muy claramente de los dos Códices, que subrayan expresamente el derecho a la celebración individual. No es, pues, la ley de la Iglesia como tal, sino más bien su aplicación sin reservas lo que conduce a una práctica nociva para la vida de la Iglesia, una aplicación, por lo demás, de la que la *mens legislatoris* no fue consciente, tal y como ha demostrado Anna Egler en un estudio crítico sobre el origen de la autorización de la concelebración durante el Concilio Vaticano II.⁴⁰

Sin embargo, hay que decir que, en la historia de la Iglesia, tal y como hemos visto anteriormente, ha habido toda una serie de figuras jurídicas, autorizaciones y privilegios que, en una interpretación particular y a largo plazo, han perjudicado la vida de la Iglesia. Sería cerrar los ojos a la realidad de las cosas querer afirmar, bajo el pretexto de un papalismo fuera de lugar o de un triunfalismo anacrónico, que cada decisión disciplinaria de los responsables de la Iglesia ha sido siempre acertada. Con todo el respeto que debemos a la autoridad de la Iglesia, y con toda confianza en el Espíritu Santo que la gobierna, un optimismo tan exageradamente beatífico ignoraría por completo que esta santa Iglesia es también Cristo crucificado y que, a menudo, el Señor ha tenido que salvar él mismo a sus sucesores de ahogarse.

IV - Conclusión

Por lo tanto, resulta evidente que la problemática de la concelebración frecuente o diaria está estrechamente ligada a una interpretación particular de la historia de la liturgia, a un sentido insuficiente de la objetividad del rito litúrgico, a una concepción algo errónea de la relación entre virtualidad metafísica y realidad en el orden de la gracia y, por último, lo que es casi una paradoja, a un cierto legalismo en la interpretación de la disciplina eclesial. Sin embargo, la compleja red de aspectos históricos, metafísicos, dogmáticos y canónicos de toda esta cuestión pasa a un segundo plano frente a la visible destrucción del papel del sacerdote, un papel que no puede sino resentirse ante tales consideraciones, que solo son teóricas en apariencia. En su artículo, muy interesante e importante para exponer una postura hoy ampliamente extendida, el propio Dom Tirot menciona el abuso que se hace de la concelebración, sin por ello sacar siempre las conclusiones lógicas. Por el contrario, si concedemos toda la importancia que le corresponde al papel propio del sacerdote en cuanto que, mediante el sacrificio de la Misa, transmite las gracias *in persona Christi*, debemos revalorizar la celebración individual, pues solo así se puede garantizar que el sacerdote cumpla realmente la tarea esencial que le corresponde en el mundo y en la Iglesia. Esto no impide que, en ciertos casos, la concelebración pueda tener también su propio valor eclesiológico, precisamente

⁴⁰ Cf. A. Egler, *op. cit.*, nota 10, en part. pp. 427-450.

cuando, bajo la presidencia del Papa o del obispo, manifiesta la estructura jerárquica de la Iglesia. Sin embargo, si se quiere evitar que el sacerdocio pierda cada vez más su esplendor sobrenatural en la vida cotidiana, estas situaciones deberán seguir siendo excepciones en la praxis del sacerdote individual.

Es la Encarnación la que, de manera decisiva, determina la historia de la Salvación y los caminos de la gracia en nuestro orden de redención. Esto se manifiesta en el respeto que la Iglesia siempre ha conservado, a pesar de todos los ataques, en particular por los elementos encarnatorios que llevan la huella de la voluntad de Dios en la celebración de los sacramentos. Pensemos simplemente en el rechazo a la ordenación de las mujeres o en la preocupación por utilizar, para la consagración, únicamente pan ácimo. Pero si la voluntad de Dios, que se ha hecho así visible según el orden de la Encarnación en la institución y la eficacia de los sacramentos, reviste tal importancia, no podemos afirmar en conciencia que la efusión de las gracias de la salvación en el sacrificio de la Cruz, renovado sacramentalmente en la Santa Misa, se produzca independientemente de la unidad de la ofrenda sacrificial y de la dependencia de los actos de los sacerdotes concelebrantes respecto *al único actus sacramentalis visibilis*. Quien concede una importancia determinante a la Encarnación y, por lo mismo, a la historicidad de las realizaciones sacramentales de la fe, se guardará bien de espiritualizar su modo de actuar. Y, si se trata de un sacerdote, preferirá celebrar solo. Por un lado, porque la celebración le ayuda a preservar su propia identidad sacerdotal y, por otro, porque, cada vez que celebra la Misa en esta forma, su acción permite que las gracias de Dios se derramen sin duda alguna sobre nuestro pobre mundo, por cuya salvación se ha convertido en sacerdote de Jesucristo.