

Mt. 5, 37:
“Que
vuestro
modo de
hablar sea

SÍ SÍ NO NO

porque
todo lo
de más
viene del
Maligno”.

Año XXIV, nº 267 REVISTA CATÓLICA ANTIMODERNISTA Noviembre 2014

SILAS CONSAGRACIONES EPISCOPALES REFORMADAS POR PABLO VISON VÁLIDAS

El 18 de junio de 1968, Pablo VI promulgaba la constitución apostólica *Pontificalis Romani*, por la que aprobaba los nuevos ritos para la ordenación del diácono, presbítero y obispo, reformados según los lineamientos del Concilio Vaticano II. «*Fu il primo libro liturgico della riforma ad essere pubblicato*» (1). Los rituales del diaconado y presbiterado surgen de una reforma más o menos general de los rituales romanos anteriores, pero el del episcopado – cuya naturaleza había sido especialmente considerada por el Concilio – es una obra totalmente nueva y distinta del ritual anterior.

Si tenemos en cuenta el espíritu antilitúrgico que dominó la reforma conciliar, la doctrina casi herética de la doctrina de la colegialidad del episcopado enseñada por *Lumen gentium*, que hizo necesaria la *Nota previa*, y la enfermedad que desde entonces afecta el ejercicio de la autoridad en la Iglesia, en especial de su magisterio, se justifica que el católico se pregunte con inquietud acerca de la validez de este nuevo rito. Y esta inquietud bordea la angustia cuando se piensa que de la validez del episcopado depende todo el orden sacramental y la misma existencia de la Iglesia.

Requeridos por quien tiene autoridad para hacerlo, damos nuestra humilde opinión sobre tan importante asunto, humilde no por nuestra mucha humildad sino por nuestra poca ciencia. Como es necesario, explicamos primero los principios teológicos en que nos apoyamos y luego los aplicamos al caso concreto que nos ocupa.

ELEMENTOS PARA JUZGAR ACERCA DE LA VALIDEZ DEL NUEVO RITO DE CONSAGRACIÓN EPISCOPAL

No se trata de juzgar si tal o cual consagración concreta fue válida, sino si el rito, tal como viene formulado en su texto y contexto, asegura o no la validez del sacramento. La validez de hecho supone, además, la validez del ministro y la adecuada aplicación del rito.

La validez del rito en cuanto tal, depende de tres elementos: la materia, la forma y la intención (2). Y estas tres cosas deben juzgarse según la divina institución del sacramento.

1) De la institución divino eclesiástica del sacramento del orden

El juicio acerca de estos tres elementos, no sólo de la materia y forma sino también de la intención, depende principalmente de la institución divina del sacramento, única autoridad capaz de darle eficacia sobrenatural a un simple signo. Es de fe que los siete sacramentos fueron instituidos inmediatamente por Jesucristo, pero – distinción fundamental para nuestro propósito – lo fueron con una *determinación mayor o menor*, según convenía para la naturaleza de cada sacramento. Para el bautismo y la Eucaristía Nuestro Señor señaló determinadamente tanto el elemento material como las palabras que debían utilizarse para conferirlos. Los demás sacramentos fueron instituidos bajo cierta indeterminación, mayor o menor, dejando a la Iglesia el encargo y la autoridad para precisarlos.

Para distinguir en cada sacramento qué está fijado por la institución divina y qué se ha dejado a la determinación de la institución eclesiástica, el criterio cronológicamente primero es la práctica misma de la Iglesia; porque Ella es fiel intérprete de las intenciones de Jesucristo. Pero teológicamente tienen primacía las explicaciones y definiciones que posteriormente fue dando el magisterio acerca de estos asuntos. Para juzgar de la validez del nuevo rito de consagración episcopal deberemos apoyarnos, entonces, en la comparación con los diversos usos litúrgicos de la Iglesia, terreno escabroso por la inseguridad de las informaciones; pero convendrá apoyarse sobre todo en la sentencia romana acerca de las ordenaciones anglicanas, porque no sólo allí se explican y aplican los criterios acerca de la validez del sacramento del orden, sino también porque hay parentesco entre la

reforma litúrgica anglicana y la reforma conciliar (3).

2) De la materia y la forma

«*Todos saben que los sacramentos de la nueva Ley, como signos que son sensibles y que producen la gracia invisible, deben lo mismo significar la gracia que producen, que producir la que significan. Esta significación, si bien debe darse en todo el rito esencial, es decir, en la materia y la forma, pertenece, sin embargo, principalmente a la forma, como quiera que la materia es por sí misma parte no determinada, que es determinada por aquélla*» (4).

Acerca de esto, además de lo dicho sobre la mayor o menor determinación en que la institución divina puede dejar a la forma y materia, hagamos otra aclaración que parece necesaria. Al que lee las explicaciones de Santo Tomás sobre la conveniencia de la materia y forma de cada sacramento respecto a la significación de sus efectos, puede quedarle la impresión de que es necesario que la forma defina explícitamente el efecto para poder producirlo, pues “*producen lo que significan*”. Esto es conveniente, pero no es necesario. La relación de estos signos con sus significados no es natural sino convencional; al instituirlos, Nuestro Señor vinculó los signos sacramentales a sus efectos y explicó a su Iglesia cómo los significaban; en la Revelación, entonces, se hace explícita la «convención» cristiana que liga los signos sacramentales a sus efectos. Evidentemente, ni Nuestro Señor ni su Iglesia han usado signos caprichosos, sino convenientemente adaptados, pero la significación completa de los sacramentos sólo se tiene en la profesión de fe cristiana. La expresión “yo te bautizo en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” sugiere un lavado santificador, pero que signifique y, por ende, produzca el borrado del pecado original, la infusión de la gracia, virtudes y dones, y la impresión del

carácter bautismal, sólo el contexto de la profesión de fe cristiana lo indica suficientemente. Siempre es así con los signos humanos: su significado viene determinado por cierta convención en la sociedad en que se usan.

El genio romano, ejercitado en la precisión de las definiciones jurídicas, buscó – siempre que pudo – precisar lo más posible la significación de los sacramentos, y en esto se distingue de los demás ritos orientales. El rito esencial del bautismo estaba dado con toda precisión por Nuestro Señor, por lo que no fue tocado; el rito de la confirmación ya no, y el rito romano reúne como materia la imposición de manos y la unción, y en la forma distingue explícitamente lo que hace a la gracia y lo que hace al carácter, riqueza que no se halla en los demás ritos católicos. En la Eucaristía, los romanos quitaron toda referencia a los efectos en la primera consagración, para dejar claro que todavía no se ha realizado el sacrificio, y los detallaron con precisión en la consagración del vino (además de haber quitado la epiclesis, que en los ritos orientales pone dudas acerca del momento de la consagración). Así también, en la ordenación de presbítero, el rito romano precisó tanto la forma como la materia del sacramento, con la entrega de los instrumentos y la referencia al poder de celebrar la Misa, que es el poder en orden al cual conviene definir el sacerdocio, como enseña la profesión de fe cristiana. Subrayando la centralidad de la Eucaristía en el orden sacramental, no consideró una nueva orden a la consagración episcopal, pues nada es mayor ni comparable a la celebración del sacrificio eucarístico.

Pero el genio griego se siente más cómodo en la penumbra del misterio, y no buscó tanta precisión en sus ordenamientos litúrgicos. Yendo en especial a los diversos ritos orientales de ordenación, se observa bastante indeterminación acerca de los efectos producidos por cada orden. De una manera o de otra, lo único que siempre queda claramente determinado es de qué orden se trata: diácono, presbítero u obispo. No hay en esto mayor inconveniente, porque el contexto de la profesión de fe cristiana en que estos ritos se aplican, deja claro cuáles son las gracias y poderes propios de cada una de estas órdenes (5).

De allí que León XIII, al tener que juzgar de las ordenaciones anglicanas, afirma, a manera de disyunción, que la forma esencial debe significar “*definite ordinem sacerdotii vel eius gratiam et potestatem*” (6). Es decir, que debe decir claramente al menos qué orden se confiere (como hacen algunos ritos orientales), o mejor y más convenientemente, defi-

nir la gracia y potestad que caracteriza a tal orden (como hace el rito romano). En el primer caso, la gracia y la potestad quedan implícitamente entendidas por el contexto de la profesión de fe cristiana.

En *Sacramentum ordinis*, Pío XII trata también de lo que se pide a la forma esencial del sacramento del orden, diciendo: «*Effectus, qui sacra Diaconatus, Presbyteratus et Episcopatus Ordinatione produci ideoque significari debent, potestas scilicet et gratia*» (7). Pero por «*potestas*» no va a entender, como León XIII, la determinación particular de los poderes que cada orden confiere, por ejemplo la potestad de celebrar Misa para el presbítero, sino la mención genérica del orden conferido, es decir, lo que León XIII entiende por el primer miembro de su disyunción. No es un error, porque – como dijimos – cada orden implica, según la profesión de fe cristiana, ciertos poderes propios, de manera que, para un católico, basta decir que se confiere el presbiterado para saber que se confiere el poder de celebrar la Misa. Utilizando, entonces, la fórmula de León XIII para expresar lo que pide Pío XII, habría que decir que, desde *Sacramentum ordinis*, la forma esencial romana significa «*definite ordinem sacerdotii et eius gratiam*», dejando de significar *definite* la *potestas*. Es casi la fórmula que usa Pío XII un poco más adelante del lugar citado: «*potestas Ordinis et gratia Spiritus Sancti*» (8).

Evidentemente, la decisión que Pío XII tomó en *Sacramentum ordinis* supuso una pérdida de determinación en los elementos esenciales del sacramento del orden, porque – como enseña Santo Tomás y es evidente en el rito – las palabras del Prefacio se refieren explícitamente sólo a la gracia que confiere el orden, mientras que la potestad es definida en la entrega de los instrumentos (9). De allí que, como es más conveniente definir el sacerdocio por la potestad que por la gracia, la Iglesia romana, amante del rigor doctrinal, había agregado como necesario también para la validez del sacramento – según la opinión teológicamente más seria –, la entrega de los instrumentos con la mención explícita de la *potestas*. Pero si bien Pío XII renuncia a la determinación de la *potestas* en los elementos esenciales del sacramento, soluciona la discusión planteada acerca de los elementos necesarios para la validez definiendo por lo más seguro. De todas maneras, en el rito quedaba la entrega de los instrumentos explicando *ex adiunctis* lo que daba la forma esencial del Prefacio.

Nos detenemos en discutir este punto porque, en la discusión levantada en torno a la

validez de las nuevas consagraciones episcopales, hay algunos que, teniendo en cuenta solamente lo que Pío XII dice en *Sacramentum ordinis*, confunden un poco las cosas, exigiendo que la forma esencial signifique distintamente la potestad y la gracia, pero conformándose a la vez que la potestad quede implícita en la mención del orden dado (10). En realidad también la gracia podría quedar implícita en la referencia del orden conferido, siendo la sola expresión de este último el mínimo exigido de la forma esencial, según el uso de algunas Iglesias y la enseñanza de León XIII.

La disyunción de *Apostolicae curae* es especialmente subrayada por los obispos ingleses, en su *Vindication* de la carta pontificia (1897), al refutar la *Responsio* de los anglicanos a León XIII –son intérpretes autorizados, porque habían estado muy implicados en la redacción del documento–. Entre muchas otras cosas, los anglicanos objetan que lo que el Papa exige de sus ritos en cuanto a la significación, no se cumple en muchos ritos católicos aceptados. A esto los obispos ingleses responden que el Papa exige *disyuntivamente* que los ritos expresen explícitamente el orden conferido o [vel] la gracia y la potestad, siendo ambas maneras equivalentes porque, según la profesión de fe católica, conferir tal orden significa conferir tal gracia y potestad, y viceversa (11). Si los ritos anglicanos fueron declarados inválidos, es porque durante más de un siglo no significaron distintamente ni siquiera el orden dado, y si después les agregaron la explicación de cada orden conferido, la profesión de fe anglicana excluía positivamente que el sacerdocio implicara la potestad de consagrar la Eucaristía. En realidad, para León XIII, el defecto determinante de las ordenaciones anglicanas por el que fueron declaradas inválidas, no estaba tanto en el rito sino en el contexto de su profesión doctrinal herética.

Como señalamos en otra parte (12), tanto la materia (13) como la forma de los ritos de ordenación pueden sufrir tanta indeterminación porque –como dice Santo Tomás– este sacramento se confiere a manera de una generación, pues el obispo comunica al ordenando de lo que él es y tiene, y la generación es un modo de causalidad unívoca, determinada por la misma naturaleza del generante. Por eso basta precisar si el sacerdocio se transmite de modo parcial (diácono), substancial (presbítero) o pleno (obispo).

3) De la intención

La intención sólo se puede y debe considerar en la medida en que se pone de manifiesto objetivamente en el rito y en las circunstancias de su promulgación: «*De mente vel*

intentione. utpote quae per se quidam est interius, Ecclesia non iudicat: at quatenus extra proditur, iudicare de ea debet» (14). No se trata de la intención personal de los autores materiales del rito, que podría deducirse considerando las circunstancias de su elaboración, sino la intención de la autoridad que lo promulga, considerada en el contexto de su promulgación.

La intención debida es la de *hacer lo que hace la Iglesia*. «Ahora bien —aclara León XIII—, cuando alguien para administrar y conferir un sacramento ha empleado seria y debidamente la materia y forma requerida, precisamente por esto se considera que ha intentado hacer lo que hace la Iglesia. Sobre tal principio se apoya la doctrina que mantiene que es verdaderamente sacramento también el que se da por ministerio de un hombre hereje o no bautizado, mientras sea con el rito católico» (15).

El juicio sobre la intención, entonces, debe ser objetivo, esto es, en cierta manera independiente de lo que el ministro piense acerca de la Iglesia. Si el ministro pertenece a una secta herética, a la que considera verdadera iglesia, pero utiliza *el mismo rito* que usa la Iglesia verdadera, entonces, a pesar de su herético error, quiere *hacer lo que hace la Iglesia*. Mas si un obispo herético válidamente consagrado utiliza para ordenar un rito que observe todo lo que exige la institución divina, es decir, cuya materia y forma signifiquen suficientemente lo que deben esencialmente significar, pero que ha sido determinado por la secta herética en lo particular, es decir, en lo que Nuestro Señor dejó para que defina su Iglesia, tal obispo carece de la intención debida y sus ordenaciones son inválidas. Porque por más que subjetivamente crea que su secta es la iglesia de Cristo y esté persuadido que al aceptar el rito instituido por ella *hace lo que hace la iglesia*, no es objetivamente cierto, porque no utiliza un rito *católico*.

En los sacramentos del bautismo y la Eucaristía no ocurre esto, porque la institución divina fijó la substancia del rito en particular, pero en los demás sacramentos cuya última determinación fue dejada a la Iglesia, no basta que el rito esencial cumpla con lo que exige la institución divina, sino que debe usarse un rito aceptado por la Iglesia —*ab Ecclesia receptus*—, porque sólo Ella tiene autoridad para establecer legítimamente tal determinación (16).

En el caso de las ordenaciones anglicanas, este fue otro de los motivos principales por el que fueron declaradas inválidas: «Si el rito es cambiado para introducir otro no aprobado

por la Iglesia —*ab Ecclesia non receptus*—, y para rechazar lo que hace la Iglesia y que pertenece a la naturaleza del sacramento según la intención de Cristo, entonces es claro que falta no sólo la intención necesaria al sacramento, sino que hay incluso una intención contraria y opuesta al sacramento» (17).

La utilización de un rito *ab Ecclesia non receptus* no sólo implica *defecto de intención*, sino también *defecto de forma*. Porque para los sacramentos cuyo rito esencial no ha sido determinado en particular por Jesucristo, la forma no sólo debe ser *verdadera*, es decir, tener el sentido debido de las palabras según la institución divina, sino también debe ser *legítima*, es decir, haber sido determinada en sus palabras por la institución eclesiástica.

ACERCA DE LA VALIDEZ DEL NUEVO RITO DE CONSAGRACIÓN EPISCOPAL

Según lo que llevamos dicho, lo primero que nos conviene considerar en el nuevo rito de consagración episcopal, es su *legitimidad*. Luego trataremos de su *validez*.

1) El nuevo rito es ciertamente ilegítimo

El nuevo rito, que Pablo VI pretendió promulgar por su constitución apostólica *Pontificalis Romani*, es *ciertamente ilegítimo*, por la acumulación de dos motivos: primero, porque ningún Papa tiene autoridad como para abrogar la tradición litúrgica romana y, menos todavía, inventar un rito en ruptura con toda tradición católica; segundo, porque el contagio de las doctrinas modernistas lo hace nocivo a la fe y no puede tener valor de ley una determinación contraria al bien común de la Iglesia.

Primero. En su fiebre reformadora y amparados por la complicidad del mismo Pablo VI, los peritos del *Consilium* se atrevieron a dejar completamente de lado el rito romano tradicional de consagración de obispos. Ahora bien, ningún Papa tiene autoridad para abrogar los ritos litúrgicos tradicionales de la Iglesia romana, sentencia que no nos gastamos en demostrar por ser demasiado evidente, tanto que hasta el mismo Papa actual lo reconoce.

Si un Papa pretendiera abrogar la tradición litúrgica romana y aceptar una liturgia de tradición oriental, la maniobra sería ilegítima pero el rito, considerado en sí mismo, no dejaría de ser católico. Pero los peritos del *Consilium*, en el más excesivo arqueologismo, tomaron como base de su reforma la *Traditio apostolica*, documento antiguo que no pertenece a ninguna tradición litúrgica determinada de oriente ni de occidente, de

origen incierto, que sólo guarda semejanza con ritos litúrgicos reconocidos por la Iglesia.

Además, aún cuando se demostrara que la *Traditio apostolica* tuvo alguna vez uso como rito litúrgico católico, el rito de Pablo VI es tan novedoso que no puede decirse que sea una reforma de aquel, sino que sólo lo ha tomado como fuente de inspiración.

Por todo esto, aún cuando el rito, considerado en sí mismo, fuera totalmente ortodoxo y mejor en la expresión de la doctrina del episcopado, no sería legítimo, porque ningún Papa tiene autoridad para romper con la tradición litúrgica de la Iglesia. La invención de un nuevo rito es un acto *ciertamente ilegítimo*, por más que sea un Papa o un ángel del cielo quien pretenda establecerlo.

Segundo. La reforma litúrgica en general y el nuevo rito de consagración en particular, están teñidos por los principios de la teología modernista. De esto sólo trataremos en la medida en que tenga que ver con la validez del rito. Pero así como la Fraternidad se ha visto obligada a declarar la ilegitimidad del *novus ordo Missae*, por causa de las doctrinas del Misterio Pascual que lo animan (18), así también hay que reconocer que el *novus ordo* de consagración episcopal es *ciertamente ilegítimo*.

2) El nuevo rito es probablemente válido

Un rito sacramental puede ser ciertamente ilegítimo, pero no por eso es necesariamente inválido. Monseñor Lefèbvre y la Fraternidad han sostenido que el *novus ordo Missae* es ilegítimo, pero no han sostenido que sea inválido. ¿Vale sostener las mismas posiciones respecto al *novus ordo Consecrationis*? Como señalamos en la primera parte, entre estos dos sacramentos hay una diferencia importante: la materia y forma de la Eucaristía han sido determinadas en particular por *institución divina*, mientras que las del sacramento del Orden lo son por *institución eclesiástica*. Por lo tanto, al tener que reconocer que la pretendida institución del rito nuevo de consagración episcopal por Pablo VI es ilegítima, las sombras que se proyectan sobre la validez de este sacramento son más espesas que para el caso de la Misa. Pero vayamos por partes, de lo más claro a lo más oscuro.

a) La intención.

Si el *Consilium* hubiera actuado bajo la autoridad de la reina de Inglaterra, podríamos declararlo inválido sin mayor investigación por defecto de intención, porque estaríamos en presencia de una secta que propone un rito *ab Ecclesia non receptus*. Pero Bugnini y

compañía actuó bajo estrecha dependencia de la máxima autoridad de la verdadera Iglesia. Pablo VI justificó la ruptura de la tradición litúrgica con el motivo, en sí mismo suficiente, del mayor provecho de las almas (19). De hecho se cuidó no ir abiertamente contra los dogmas, en el orden doctrinal, ni contra la institución litúrgica divina, en el orden práctico; cuidado en el que el modernismo se había ido especializando, en su voluntad de permanecer católico. Por lo tanto, aunque el rito introducido no es legítimo, no puede decirse que el que lo utiliza no quiere *hacer lo que hace la Iglesia*, porque fue la autoridad de la Iglesia la que, en apariencia, lo aprobó.

Hay, sin embargo, una cierta sombra en cuanto a la intención, por la intrínseca contradicción del juego dialéctico que el modernismo pone en su movimiento. El reformador modernista *pone y no pone* una intención contraria a lo que hasta entonces había hecho la Iglesia: la pone en un primer momento para después superarla, supuestamente, en un segundo momento. La crítica de los neoliturgos al rito tradicional de consagración episcopal es feroz y manifiestan no querer seguir haciendo lo que hasta entonces había hecho la Iglesia (20). Pero si se los aprieta, no quieren desvincularse de lo anterior y justifican, incoherentemente, el proceder de la Iglesia con las circunstancias históricas. Y como ahora han sido las mismas autoridades de la Iglesia las que asumen este procedimiento, esta intención contraria queda larvada y no se hace manifiesta. Por lo tanto, el nuevo rito no implica una intención *simpliciter* opuesta a la intención de la Iglesia, sino sólo *secundum quid*: Quien usa el nuevo rito parece no querer hacer lo que *hasta entonces* hacía la Iglesia.

b) La materia.

El *ordo* romano tradicional manda imponer los Evangelios a manera de yugo, sobre la nuca y hombros del Electo, para luego hacer la imposición de manos de los obispos consagrantes. El *novus ordo* intercala la imposición del Evangelio, sobre la misma cabeza del Electo, entre la imposición de manos y el Prefacio consecratorio. Es una modificación atrevida, pues por el momento y el modo de la imposición del Evangelio—el libro se abre como dos manos sobre la cabeza— no aparece como un rito accesorio sino como determinando la indeterminada imposición de manos.

Pero aun cuando se lo viera como pretendiendo especificar la materia esencial, no deja de hacerse la imposición de manos y la intercalación de un rito no puede decirse que rompe la unión moral entre materia y forma. Anterior a la definición de Pío XII, serios

teólogos pensaban que, en la ordenación de diáconos y presbíteros, la entrega de los instrumentos con su fórmula guardaban estrecha unión moral con la imposición de manos y las palabras del Prefacio, completando su significación esencial, siendo, sin embargo, ritos litúrgicamente todavía más separados. No parece, entonces, que pueda ponerse seriamente en duda la suficiencia de la materia.

c) La forma.

Ausencia de una sentencia autorizada.

Pablo VI establece, en la constitución *Pontificalis romani*, los elementos esenciales de la consagración episcopal: «La materia de la ordenación del Obispo es la imposición de las manos sobre la cabeza del elegido, hecha en silencio por los Obispos consagrantes, o al menos por el consagrante principal, antes de la oración consecratoria; la forma es la misma oración consecratoria, de la cual son esenciales, y por ello necesarias para la validez, las palabras: “*Et nunc effunde super hunc Electum eam virtutem, quae a te est, Spiritum principalem, quem dedisti dilecto Filio Tuo Iesu Christo, quem Ipse donavit sanctis Apostolis, qui constituerunt Ecclesiam per singula loca, ut sanctuarium tuum, in gloriam et laudem indeficientem nominis tui*”». Ahora bien, la sentencia que afirma la validez de esta forma no tiene las garantías del magisterio extraordinario, ni la del magisterio ordinario universal:

1. *Magisterio extraordinario*. Pablo VI parece sugerir que su constitución tiene un valor semejante a la *Sacramentum ordinis* de Pío XII, de la que toma sus mismas expresiones: «Nos ha parecido necesario, para evitar toda controversia o motivo de turbación de conciencia, declarar qué partes del rito reformado deben considerarse esenciales. Por esto, con nuestra suprema autoridad apostólica, decidimos y disponemos cuanto sigue sobre la materia y la forma de cada Orden» (21). A la decisión de Pío XII, aun cuando no es de carácter dogmático sino práctico, todos los teólogos estuvieron de acuerdo en reconocerle un carácter infalible. Si a la de Pablo VI se le pudiera reconocer el mismo carácter, verdaderamente no habría controversia ni turbación de conciencia. Pero, como hemos dicho, a las expresiones verbales hay que considerarlas en su contexto. Desde el Concilio y *Ecclesiam suam*, la expresión «suprema autoridad apostólica» significa algo muy distinto que para Pío XII, y los actos jerárquicos ya no nos ofrecen la seguridad de la autoridad divina (22). Además, las nuevas prescripciones litúrgicas romanas son sólo un marco a tener en cuenta para la inculturación litúrgica en cada lugar. Si quisiéramos

completa tranquilidad de conciencia, deberíamos pedirle a los Papas una declaración infalible para cada una de las versiones vernáculas de las formas sacramentales. Lamentablemente, queda lugar para la controversia y turbación de conciencia.

2. *Magisterio ordinario universal*. Como ha reconocido Benedicto XVI. Pablo VI no tenía autoridad para derogar el rito romano tradicional. Mas si hubiera introducido en la Iglesia romana algún uso litúrgico *ab Ecclesia receptus*, aunque su acto sería ilegítimo, el rito sería ciertamente válido con las garantías del magisterio ordinario universal, que es infalible. Porque no otra cosa significa la aceptación de la Iglesia. Pero los peritos del *Consilium*, si bien no inventaron totalmente *de novo* la oración consecratoria, se basaron en la *Traditio apostolica*, que es un documento antiguo, de origen incierto, que como tal no estaba en uso en ninguna Iglesia de oriente ni occidente.

Juicio teológico. Faltos de una sentencia de autoridad superior, no nos queda más—por ahora—que juzgar a la luz de nuestra propia autoridad teológica. Para juzgar de su validez, la forma esencial debe considerarse en sí misma, en el contexto del rito en que se inserta y en el contexto más amplio de su institución. Una forma en sí misma insuficiente es irremediablemente inválida, pero si es ambigua, puede ser validada o invalidada por su contexto (23).

La forma de las ordenaciones anglicanas, ejemplo que nos interesa tener presente, fue durante más de un siglo inválida en sí misma. Porque tanto para la ordenación de diáconos y presbíteros, como para la consagración de obispos utilizaban como forma las siguientes palabras: “*Accipe Spiritum Sanctum*”, donde no sólo no se especificaba la gracia y la potestad que se conferían, sino que ni siquiera se distinguía qué orden se pretendía dar en cada caso. Luego, afectados por las críticas católicas, agregaron: “*Accipe Spiritum Sanctum ad officium et opus episcopi*”, *vel “presbyteri”*, etc. Aunque ambiguas, pues no dicen cuáles son esos oficios, podrían ser válidas en contexto católico. Pero considerado el contexto de su institución, son ciertamente inválidas, porque la secta anglicana excluyó del rito y de su profesión de fe la esencial relación del sacerdocio al sacrificio de la Misa (24). Dejemos establecido, entonces, que para juzgar una forma ambigua, «nada seguramente vale tanto como considerar atentamente en qué condiciones—*quibus adiunctis rerum*— fue compuesto y públicamente constituido» (25).

3. *La forma en sí misma*. Consideradas en

si mismas, las palabras esenciales sufren ciertamente alguna ambigüedad, porque se pide que se infunda sobre el elegido el Espíritu Santo, el cual es fuente de todo don, sea de gracia o de poder. Pero hay dos determinaciones que pueden entenderse como referidas especialmente al episcopado: al Espíritu se lo califica de «*principalis*», dando a entender que se infunde como causa de principalidad, y es propio del obispo ser príncipe en la Iglesia. Además, se dice que es el mismo que se dio a los Apóstoles «*qui constituerunt Ecclesiam*», operación relacionada a la principalidad y que les pertenece en cuanto primeros obispos y fuentes del episcopado.

Como señala el P. Pierre Marie OP (26), la validez de esta interpretación está confirmada por la gran semejanza de esta forma con las de otros dos ritos católicos *ab Ecclesia recepti*: el rito de consagración episcopal de los coptos católicos y el de consagración del patriarca maronita. Las oraciones consecratorias de ambos ritos muestran estrecho parentesco con la *Traditio apostólica*. El rito copto trae: «*Tu iterum nunc effunde virtutem Spiritus tui hegemonici, quem donaste Apostolis tuis in nomine tuo*». No dice que la virtud sea el mismo Espíritu principal, sino que proviene del Espíritu hegemónico o principal (que esto significa el término griego); pero esta variación no es significativa, porque siempre que se da el Espíritu Santo, se lo da como fuente de algún don. Dado que estas palabras son consideradas comúnmente como las esenciales en la oración consecratoria copta (27), evidentemente la mención de la principalidad tiene que ser suficiente para significar el episcopado, porque el rito es ciertamente válido y no podría serlo sin definir suficientemente el orden que se da (28).

La consagración del patriarca maronita trae: «*Illumina eum et effunde super eum gratiam et intelligentiam Spiritus tui*

principalis, quem tradidisti dilecto Filio tuo, Domino nostro Iesu Christo». Hay quienes objetan que este no es un rito de consagración episcopal, porque el elegido para patriarca debía ser anteriormente obispo. Pero es probable que en un principio sí tuviera eficacia consecratoria, porque en los primeros siglos un obispo nunca dejaba su diócesis, de manera que el elegido para patriarca era siempre, necesariamente, un simple presbítero (29). De todas maneras, aun cuando no fuera un rito sacramental, no deja de mostrar que la mención del *Espíritu principal* está referida al oficio episcopal.

4. *La forma en el contexto del rito*. La cierta ambigüedad que sufren las palabras esenciales, queda suficientemente eliminada por el resto de la oración consecratoria. Inmediatamente antes dice: «*qui constituisti principes et sacerdotes, et sanctuarium tuum sine ministerio non dereliquisti*». Al decir allí que Dios constituye a los ministros del santuario como *principes y sacerdotes*, queda suficientemente claro que, en las siguientes palabras, la efusión del *Espíritu principal* significa la operación por la que son constituidos. Y las palabras inmediatamente posteriores terminan de disipar toda posible ambigüedad: «*Da, cordium cognitor Pater, huic servo tuo, quem elegisti ad Episcopatum, ut pascat gregem sanctum tuum, et summum sacerdotium tibi exhibeat sine reprehensione*». La suficiencia de estos conceptos queda refrendada, como dijimos, por la semejanza con los ritos copto y maronita (30).

5. *La forma en el contexto de su institución*. La sombra más negra aparece al considerar el contexto amplio de la reforma litúrgica conciliar y del *novus ordo consecrationis* en particular, porque si se consideran las circunstancias de la institución del nuevo rito, es notorio el espíritu modernista que guió su creación. Si hay algo que el moder-

nismo subvierte, es la noción de la autoridad; de allí que en el Concilio Vaticano II se hicieran los mayores esfuerzos en dar una versión más democrática de la autoridad eclesiástica, bajo el sofisma de la «colegialidad». Ahora bien, si el rito de consagración episcopal no se reformó sino que se creó *de novo*, fue justamente para que la *lex orandi* expresara la *lex credendi* conciliar.

Si quisiéramos señalar cuál es el meollo del nuevo pensamiento sobre el episcopado, creemos no equivocarnos al decir que consiste en la negación de los poderes personales del obispo: el de enseñar (propio en exclusividad de los obispos) y el de celebrar la Eucaristía (propio de los sacerdotes en general). Si el obispo tiene poderes personales, tiene autoridad personal, lo que aborrece el cristiano democrático. El esfuerzo del modernismo se dirigió, por lo tanto, en trasladar esos poderes a un sujeto más amplio: el Pueblo de Dios. La doctrina conciliar se esfuerza en mostrar que el sacerdocio pertenece a la Iglesia como a un todo, que toda Ella enseña y toda celebra.

De allí que los nuevos ritos tiendan a evitar las referencias a la transmisión de los poderes sacerdotales personales y guarden solamente los conceptos de presidencia y principalidad sobre la comunidad eclesiástica. Nada más patente que el cambio en lo que había sido la excelencia del rito romano de ordenación de presbíteros, la fórmula en la entrega de la patena y del cáliz, donde se definía la potestad propia y principal del sacerdote: «*Accipe potestatem offerre sacrificium Deo, Missasque celebrare, tam pro vivis, quam pro defunctis*». En el *novus ordo* se dice: «*Recibe la ofrenda del pueblo santo para presentarla a Dios; considera lo que realizas e imita lo que conmemoras, y conforma tu vida con el misterio de la cruz del Señor*» (31). El poder personal ha sido cambiado en una función presidencial respecto al «pueblo santo». Todo el rito de consagración episcopal está

CHRISTUS REGNAT

Jesús no reina en los territorios de los Estados, sino en las almas por medio de la Eucaristía.

Un rey debe reinar por medio de sus leyes y del amor que los súbditos le profesen.

Ahora bien, la Eucaristía es la ley del cristiano, la ley de la caridad, promulgada en el Cenáculo, con el admirable discurso de la última Cena: Esto os mando: que os améis unos a otros. Éste es mi precepto: que os améis unos a otros como yo os he amado. Si guardareis mis preceptos, permaneceréis en mi amor. Es una ley revelada en la comunión porque por ella, como antaño los discípulos de Emaús, el cristiano es esclarecido y conoce la plenitud de la ley.

La ley de Jesucristo es una, santa, universal, eterna; nada se mudará en ella, nada la debilitará; la custodia el mismo Jesús, su divino autor. La imprime en nuestros corazones mediante su amor. El legislador en persona promulga su divina ley a cada alma.

Es una ley de amor. Ahora bien, ¿cuántos son los reyes que reinan con el amor? Fuera de Jesucristo no hay, quizás ningún otro cuyo yugo no se imponga mediante la fuerza: el reinado de Jesús es la dulzura misma; sus súbditos verdaderos le profesan devoción en la vida y en la muerte: mueren para permanecerle fieles.

San Pedro Julián Eymard

diluido en esta dirección. La entrega de la mitra, que significa el poder de enseñar, y se hacía con gran solemnidad después de celebrada la Misa: «*Imponimus, Domine, capiti hujus Antistitis et agonistae tui galeam munitionis et salutis, quatenus decorata facie, et armato capite, cornibus utriusque Testamenti terribilis appareat adversariis veritatis; et, te ei largiente gratiam, impugnator eorum robustus existat, qui Moysi famuli tui faciem ex tui sermonis consortio decoratam, lucidissimas tuae claritatis ac veritatis cornibus insignisti: et capiti Aaron Pontificis tui tiaram imponi jussisti*». En el nuevo rito, la mitra se “imponer en silencio”. Hasta nos atrevemos a afirmar que si, en las palabras esenciales, se ha evitado hablar de la infusión de una virtud creada, como lo hace la *Traditio* y los ritos copto y maronita, y se habla de la infusión del mismo Espíritu Santo, virtud increada, es justamente siguiendo la tendencia a evitar que el sacerdocio se entienda como cierto poder personal.

Si la institución del *novus ordo consecrationis* se hubiera hecho en el contexto de una profesión explícita de estas doctrinas modernistas, nos parece evidente que habría que declararlo inválido por el mismo motivo por el que se declararon inválidas las ordenaciones anglicanas: por entender el sacerdocio de una manera no católica, en especial por no referirlo esencialmente a la celebración del sacrificio eucarístico. Pero aquí hay que volver a señalar lo que dijimos respecto de la intención: La jerarquía conciliar se contagió de las doctrinas modernistas, pero no ha hecho de ellas una profesión explícita. Al contrario, aunque con la incoherencia propia del modernista católico, ha dicho y repetido siempre que las nuevas orientaciones no van contra la doctrina y práctica tradicional. Benedicto XVI es, quizás, el último sobreviviente y el mejor ejemplo del contradictorio espíritu conciliar, buscando con toda convicción la síntesis de la continuidad entre la tesis tradicional y la antítesis de la ruptura conciliar. Por este motivo, aunque fácilmente se advierten las larvas de las nuevas doctrinas que, crecidas, llevarían a la invalidez, sin embargo, no puede decirse que el nuevo rito fue instituido en una negación explícita de la doctrina tradicional del sacerdocio.

CONCLUSIÓN

Si consideramos la materia, forma e intención del nuevo rito de consagración episcopal en el contexto del rito y en las circunstancias de su institución, nos parece que *es muy probablemente válido*, porque no sólo significa

lo que debe significar, sino que la mayoría de sus elementos están tomados de ritos recibidos por la Iglesia (32).

Pero creemos también que *no hay certeza de su validez*, porque sufre dos defectos importantes, que podríamos clasificar a uno canónico y al otro teológico:

– *Defecto canónico*. Por lo dicho más arriba, no puede considerarse legítima la institución de este nuevo rito.

– *Defecto teológico*. El *novus ordo* no es igual sino sólo semejante a otros ritos aceptados por la Iglesia. Aunque ciertamente válidos, estos ritos, por una parte, son poco precisos en sus conceptos; y por otra, las diferencias introducidas por el *novus ordo* siguen tendencias de mala doctrina. Todo esto hace que el juicio teológico, siempre difícil en estas materias, se haga todavía más dificultoso. Ahora bien, en un asunto de máxima importancia para la vida de la Iglesia, como lo es la validez del episcopado, se hace necesario tener absoluta certeza. Por lo tanto, para poder aceptar con tranquilidad de conciencia este rito, sería necesario no contar solamente con la sentencia de teólogos, sino con la sentencia infalible del Magisterio.

En cuanto a la actitud práctica a sostener frente a las nuevas consagraciones episcopales, nos parece justificada la que hasta ahora había sostenido la Fraternidad:

1. La muy probable validez del rito nos parece que hace moralmente aceptable asistir ocasionalmente a la misa (rito tradicional) celebrada por un sacerdote o un obispo ordenado o consagrado en el rito nuevo, y aún comulgar en ella; nos parece aceptable, en caso de necesidad, recibir la absolución de parte de ellos; tratarlos como sacerdotes y obispos y no como laicos disfrazados; nos parece aceptable permitirles celebrar en nuestras propias casas. Porque las sombras que flotan sobre la validez de su sacerdocio no son más que sombras y en todas esas actividades no se compromete nuestra responsabilidad acerca del sacerdocio ejercido. Y el riesgo remoto de que una comunión o una absolución sean inválidas no es tan grave.

2. Pero los defectos positivos y objetivos que sufre este rito, que impiden se tenga *certeza de su validez*, nos parece que –hasta que no haya sentencia romana, para lo que tendrían que cambiar muchas cosas– justifican y hacen necesario la *reordenación bajo condición* de sacerdotes consagrados por obispos nuevos y, llegado el caso, la *reconsagración bajo condición* de estos obispos. No se puede sufrir tales incertidumbres en la raíz misma de los sacramentos (33).

Padre Alvaro Calderón

Notas:

1) A. Bugnini, *La reforma litúrgica*, Edizione Liturgiche, Roma 1983, p. 697.

2) Materia y forma no sólo deben ser válidas en sí mismas separadamente, *per se seorsum*, sino que también –como los términos mismos lo indican– deben darse unidas en una misma significación, porque la materia se dice materia respecto de una forma a la que se sujeta y la forma se dice forma respecto de una materia a la que determina.

3) Cf. León XIII, carta *Apostolicae Curae*, 13 de septiembre de 1896 (DS 3315-3319). La bibliografía en torno a esta decisión es muy abundante. Juan Pablo II abrió el acceso a los archivos vaticanos de la Comisión que preparó este documento (en un intento de revisión con fines ecuménicos). Hasta el momento sólo sabemos de la publicación de un primer tomo de documentos: *Fontes archivi sancti Officii romani. La validité des ordinations anglicanes. Les documents de la Comisión préparatoire à la lettre «Apostolicae curae»*, tome I: *Les dossiers précédents*. Firenze, Leo S. Olschki editore, 1997, a cargo de von Gunten OP (fallecido al tiempo de la publicación de ese volumen). Este volumen trae un *votum* de J-B Franzelin, de mucha autoridad y utilidad. G. Rambaldi SJ ha publicado diversos artículos dando a luz varios documentos de estos archivos del Santo Oficio, tanto en la revista *Gregorianum*, como en otras publicaciones.

4) León XIII, *Apostolicae curae*, DS 3315.

5) Chanoine Léon Marchal, «Ordinations anglicanes», *DTC* tomo XI, col. 1177: «Si l'on compare entre elles toutes ces formules de consécration [ritos orientales y ritos occidentales antiguos], on constaterait que l'ordre conféré est toujours nettement mentionné; quant à la nature de la fonction elle n'est pas aussi clairement déterminée. Ainsi pour le diaconat, on ne trouve qu'une fois la précision: *ministerium mensae sanctae. tuae* (lit. arménienne); partout ailleurs, *ministerium ecclesiae, ministerium altaris*. Dans la collation de la prêtrise, il est parlé plus ou moins vaguement du pouvoir de sacrifier dans les liturgies grecque, maronite, nestorienne et des Constitutions apostoliques: explicitement dans les liturgies gallicane et arménienne; les liturgies copte et romaine n'y font aucune allusion. Nulle part, il n'est question du pouvoir de remettre les péchés. Pour l'épiscopat, le sacramentaire léonien est très vague, parlant seulement d'autorité épiscopale, *summum sacerdotium*. Les plus explicites sont les rituels jacobite et syrien. On peut donc conclure que le minimum requis est la mention générique de l'ordre conféré; il ne peut être exigé que la désignation des pouvoirs propres à chaque ordre, en particulier la mention de l'office de sacrificateur dans la collation du sacerdoce, soit faite dans la formule même de l'ordination, puisque certaines de ces formes, reconnues valides, ne l'ont pas. Mais on remarquera que les fonctions de diacre, de prêtre et d'évêque, étaient suffisamment déterminées par ailleurs; d'abord par la croyance de ces Églises et l'intention du consécrateur [sería mejor hablar de la intención de esas Iglesias particulares en la institución del rito –el subrayado de esta frase es nuestro–], pour qui le presbytère était un véritable sacerdoce, incluant le pouvoir de consacrer le corps du Christ; ensuite par des rites secondaires, par les prières qui précédaient ou suivaient l'oraison consécratoire. La mention générique de l'ordre, précise ainsi que nous l'avons dit, constitue donc le minimum strictement indispensable pour la validité du sacrement de l'ordre».

6) León XIII, *Apostolicae curae*, DS 3316.
 7) Pío XII, *Sacramentum ordinis*, 30 de noviembre de 1947, DS 3858.
 8) Pío XII, *Sacramentum ordinis*, DS 3859: «Decernimus et disponimus: Sacrorum Ordinum Diaconatus, Presbyteratus et Episcopatus materiam eamque unam esse manuum impositionem; formam vero itemque unam esse verba applicationem huius materiae determinantia, quibus univoce significantur effectus sacramentales – scilicet potestas Ordinis et gratia Spiritus Sancti –, quaeque ab Ecclesia qua talia accipiuntur et usurpantur». Las últimas palabras indican que tal potestad y gracia deben entenderse según la doctrina de la Iglesia, pues en frases tan breves como son las fórmulas sacramentales, quedan necesariamente muy indeterminadas.
 9) *Suma Teológica*, Suppl. q. 37, a.5: «Per manus impositionem datur plenitudo gratiae, per quam ad magna officia sunt idonei... Sed potestatis collatio fit per hoc quod datur eis aliquid quod ad proprium actum pertinet. Et quia principalis actus sacerdotis est consecrare corpus et sanguinem Christi, ideo in ipsa datione calicis, sub forma verborum determinata, character sacerdotalis imprimitur».
 10) Cf. Rev. Anthony Cekada, *Absolutely null and utterly void*: «Pius XII, in his Apostolic Constitution *Sacramentum Ordinis*, laid down the general principle when he declared that for Holy Orders these must “univocally signify the sacramental effects – that is, the power of the Order and the grace of the Holy Ghost”. Note the two elements that it must univocally (i.e., unambiguously) express: the *specific order* being conferred (diaconate, priesthood or episcopacy) and the *grace* of the Holy Ghost».
 11) Cardenal Vaughan y obispos de Westminster, *A vindication of the bull «Apostolica curae»*, 29 de diciembre de 1897, n. 26: «These forms [los ritos católicos que parecen no cumplir las exigencias de León XIII], however, fully satisfy the requirements of the Bull. You have failed to observe the word “or” in the proposition in which the Bull states what the requirements are. The proposition is disjunctive. The rite for the priesthood, the Pope says, “must definitely express the sacred Order of the priesthood or its grace and power, which is chiefly the power of consecrating and offering the true Body and Blood of the Lord”. You do not seem to have perceived the importance of this little word “or”, and have taken it to be the equivalent of “and”. What Leo XIII means is that the Order to which the candidate is being promoted must be distinctly indicated *either* by its accepted name *or* by an explicit reference to the grace and power which belongs to it. And, of course, he means us to understand that the same alternative requirements hold with regard to the form for the episcopate. The form must *either* designate the Order by its accepted name of “bishop” *or* “high priest”, *or* it must indicate that the high priesthood is the grace and power imparted. Nor is such a disjunctive statement unreasonable, for in the Catholic Church the alternative phrases are perfectly equivalent. The Catholic Church has always meant by the term “priest” (*sacerdos*) a person appointed and empowered to offer sacrifice, and again by the terms “priest” (*presbyter*) and “bishop” (*episcopus*) or “high priest” (*summus sacerdos*), the possessors of this power in its substance and in its plenitude respectively».
 12) Cf. *Le sel de la terre* n° 58. «Sont-ils évêques? La validité du rite de consécration épiscopale», p. 215-216.
 13) León XIII, *Apostolicae curae*, DS 3315: «[La materia para conferir el sacramento del orden] es la imposición

de las manos, la que ciertamente por sí misma nada determinado significa y lo mismo se usa para ciertos órdenes que para la confirmación».
 14) León XIII, *Apostolicae curae*, DS 3318.
 15) León XIII, *Apostolicae curae*, DS 3318.
 16) Así lo enseña Santo Tomás, III, q.60, a.8: «Circa omnes istas mutationes quae possunt in formis sacramentorum contingere, duo videntur esse consideranda. Unum quidem ex parte eius qui profert verba, cuius intentio requiritur ad sacramentum, ut infra dicitur. Et ideo, si intendat per huiusmodi additionem vel diminutionem *alium ritum inducere qui non sit ab Ecclesia receptus*, non videtur perfici sacramentum [aún cuando no se quite el debido sentido de las palabras], quia non videtur quod intendat facere id quod facit Ecclesia. Aliud autem est considerandum ex parte significationis verborum [en la consideración anterior no es necesario tener en cuenta el sentido de las palabras: podrían tener el debido sentido]. Cum enim verba operentur in sacramentis quantum ad sensum quem faciunt, ut supra dictum est, oportet considerare utrum per talem mutationem tollatur debitus sensus verborum, quia sic manifestum est quod tollitur veritas sacramenti. Manifestum est autem quod, si diminuat aliquid eorum quae sunt de substantia formae sacramentalis, tollitur debitus sensus verborum, et ideo non perficitur sacramentum».
 17) León XIII, *Apostolicae curae*, DS 3318. En el párrafo citado, León XIII dice que falta ciertamente la intención cuando se introduce un rito *non receptus* y agrega para abundancia –porque así ocurría con las ordenaciones anglicanas– que más claramente todavía falta la intención debida cuando ni siquiera se respeta lo «que pertenece a la naturaleza del sacramento según la intención de Cristo», es decir, lo que es de institución divina. Pero ciertamente bastaría la intención de introducir un nuevo rito *non receptus* para que haya invalidez, por más que se respete lo que pertenece a la naturaleza del sacramento (porque, repetimos, esta naturaleza no fue determinada en palabras por Cristo): «Ainsi le rejet du rite adopté par l’Église, l’adoption d’un rite nouveau, dans le dessein d’introduire l’hérésie, sont bien une preuve de l’absence, chez le ministre, de l’intention de faire ce que fait l’Église; il n’est même pas besoin, au sentiment du cardinal d’Annibale, que des changements essentiels soient apportés à la forme: une modification accidentelle, avec ce dessein d’introduire un nouveau rite ou une hérésie, suffit pour témoigner du défaut d’intention» (L. Marchal, «Ordinations anglicanes», *DTC* t. XI, col. 1190).
 18) *Fraternidad Sacerdotal San Pío X, El problema de la reforma litúrgica*, n. 122 y apéndice: «No se puede decir que el rito de la misa que resulta de la reforma litúrgica de 1969 sea el de la Iglesia (*ritus non receptus*), incluso si fue concebido por hombres de Iglesia». «El misal de Pablo VI, en razón de sus graves defectos teológicos, contribuye positivamente a la disminución de la fe, de la piedad y de la práctica religiosa, como lo muestra la experiencia diaria. Por esta razón, no es honesto, ni justo, ni útil para el bien de la comunidad, y por consiguiente no tiene el carácter de verdadera ley, ni puede ser obligatorio».
 19) Ciertamente la salud de las almas es la ley

primera de la acción de la Iglesia, y por ella se debe sacrificar lo demás. La salud de las almas, por ejemplo, justificó que San Gregorio VII abrogara en España el uso ya secular de la liturgia mozárabe: aunque los pueblos cristianos tienen derecho a conservar sus usos litúrgicos, estos derechos ceden ante lo que favorece la unidad de la Iglesia, como es la uniformidad litúrgica. Si por alguna circunstancia, el uso litúrgico romano fuera en perjuicio de las almas, el Papa podría y debería abrogarlo. Pero esto es impensable que suceda, y de hecho no sucedía en tiempo de Pablo VI.
 20) A. Bugnini, *La Reforma litúrgica*, p. 693: «La parte romana [del antiguo pontifical romano] svolge un solo tema: il vescovo è il sommo sacerdote del nuovo Testamento... Cosa vera, ma troppo esigua dopo la dottrina del Vaticano II sull’episcopato... La parte gallicana non è que un centone di citazioni scritturistiche, che in parte possono applicarsi agli apostoli e in parte a tutti i cristiani. Anche qui nessuna dottrina coerente sull’episcopato. Inoltre si ha l’impressione che il vescovo sia il successore più del sommo sacerdote dell’antico Testamento che degli apostoli di Cristo».
 21) Pablo VI, *Pontificalis romani*. Pío XII decía en *Sacramentum ordinis*, DS 3859: «De aquí se sigue que declaramos, como para cerrar el camino a toda controversia y ansiedad de conciencia, con nuestra autoridad apostólica realmente declaramos y, si alguna vez legítimamente se hubiera dispuesto otra cosa, estatuímos que, por lo menos en adelante, la entrega de los instrumentos no es necesaria para la validez de las sagradas órdenes de diaconado, presbiterado y episcopado. En cuanto a la materia y forma en la colación de las órdenes, por nuestra misma autoridad apostólica decretamos y constituimos lo que sigue». Pablo VI no dice nada de lo que ocurre con el rito tradicional: no se atrevió a declararlo derogado.
 22) Esto lo hemos discutido largamente en otra parte.
 23) El Padre Cekada insiste en que las palabras de la forma deben significar el orden y la gracia (vimos que basta con lo primero) de manera *univoca* y *no ambigua*, apoyándose en lo dicho por Pío XII: «[declaramus formam esse verba] quibus *univoce* significantur effectus sacramentales –scilicet potestas Ordinis et gratia Spiritus Sancti–» (DS 3859). Esto es cierto, pero considerando las palabras no en sí mismas, sino en su contexto amplio. Por eso la cita de Pío XII continúa diciendo: «quaeque ab Ecclesia qua talia accipiuntur et usurpantur», es decir, que las palabras deben significar *univoce* según el uso que de ellas hace la Iglesia en el contexto del rito. Este Padre se entretiene en distinguir los diversos sentidos que podría tener la expresión «*Spiritus principalis*», deteniéndose en doce. Si consideráramos qué puede significar aisladamente «*baptizare*», podríamos llegar fácilmente a veinticuatro. El único sentido que importa es el que adquiere en el contexto del rito y de su institución.
 24) León XIII, *Apostolicae curae*, DS 3317a: «Sabiendo muy bien el vínculo necesario que hay entre la fe y el culto, entre la regla de la fe y la regla de la oración, deformaron de muchas maneras el ordenamiento de la liturgia en el sentido de los errores de los innovadores, y eso con el pretexto de reintegrar su forma primitiva. Por lo cual, en todo el *Ordinale*, no sólo no hay ninguna clara mención del sacrificio, de la consagración y de la potestad del sacerdote de consagrar y de ofrecer el sacrificio: sino que los pocos vestigios de tales realida-

des que todavía subsistían en las oraciones del rito católico que no fueron totalmente rechazadas, fueron suprimidos y borrados con el esmero que hemos mencionado más arriba».

25) León XIII, *Apostolicae curae*, DS 3317a: «Ad rectam vero plenamque Ordinalis anglicani aestimationem, praeter ista per aliquas eius partes notata, nihil profecto tam valet quam si probe aestimetur quibus adiunctis rerum conditum sit et publice constitutum».

26) Fr. Pierre-Marie OP, «Le nouveau rituel de consécration épiscopale est-il valide?», *Le sel de la terre* n° 54, p. 72-129. En las páginas 101-104 trae una tabla comparativa del rito nuevo con la *Traditio* y los ritos copto y maronita.

27) Así lo hace L. Marchal en el artículo citado del *DTC*, vol. XI, col. 1176.

28) Cuando el P. Cekada, en el artículo citado, considera los diversos sentidos de «*Spiritus principalis*», estudia lo que dicen los diccionarios, el salmo 50, los Padres de la Iglesia, algunos teólogos antiguos y modernos, y hasta algunas ceremonias no sacramentales de rito copto, pero nunca se detiene a considerar el significado que tiene en el rito copto de consagración episcopal. Aunque su estudio "revela una docena de significaciones posi-

bles". no tiene derecho a concluir que «ninguna de esas expresiones significa específicamente el episcopado en general ni la plenitud de las Santas Órdenes que un obispo posee». Al menos en el rito copto (y en el maronita) posee ese sentido.

29) Es lo que dice Dom Puniet para el patriarca de occidente, el Papa, en *Le pontifical romain*, tome II, p. 26: «Assez tardivement l'usage s'est introduit dans l'Église de choisir pour successeur de Pierre un prélat déjà revêtu du caractère épiscopal. Mais ce qui est devenu la règle depuis le commencement du XVI^e siècle, était considéré jadis comme illégal en vertu de l'interdiction portée contre la translation des évêques. Jusqu'au IX^e siècle, on ne connaît pas un seul pape qui ait été déjà évêque au moment de son élection au trône pontifical».

30) Un defecto mayor en el estudio del P. Cekada, es la poca atención que pone en la influencia del contexto en la significación de la forma esencial. No considera este punto de doctrina entre los "principios a aplicar", tomándolo en cuenta solamente como una objeción del P. Pierre-Marie OP (n. IX de su artículo). Responde a la objeción afirmando que «la forma nueva no significa ni siquiera de manera equívoca uno de los elementos cuya expresión Pío XII había exigido en la forma sacramental, a saber,

el poder de Orden que es conferido». Pero hemos señalado que esto no es cierto, confirmándolo con los ritos copto y maronita.

31) «Recevez l'offrande du peuple Saint pour la présenter à Dieu. Ayez conscience de ce que vous ferez, imitez dans votre vie ce que vous accomplirez par ces rites, et conformez-vous au mystère de la croix du Seigneur».

32) El P. Cekada concluye que el rito es inválido. Pero —como puede verse aún más claramente en el resumen de su posición que hace en un artículo posterior: *Toujours nul et toujours vain*— para llegar a esta conclusión comete dos errores: 1. Apoyándose exclusivamente en *Sacramentum ordinis* de Pío XII, cuando convenía tener tanto o más en cuenta a *Apostolicae curae* de León XIII, exige que la forma esencial mencione el Orden y la gracia que se confiere, siendo que basta lo primero. 2. Niega arbitrariamente que la forma nueva pueda significar, ni siquiera ambiguamente, el Orden episcopal; para lo cual evita siempre discutir cuál es el sentido que tiene «*Spiritus principalis*» en los ritos copto y maronita.

33) Mucho dicen los moralistas de la necesidad de certeza en la validez de los sacramentos.