

LOS PRINCIPIOS DE INTERPRETACIÓN DEL «MOTU PROPRIO» *SUMMORUM PONTIFICUM*

Por JAIME ALCALDE SILVA*

El libro que estas páginas se proponen comentar más que glosar¹ corresponde a la versión revisada de la tesis doctoral en derecho canónico preparada por Dom Alberto Soria Jiménez, OSB bajo la dirección del profesor Roberto Serres López de Guereño y que lleva por título *La unidad del rito romano como principio de interpretación de la carta apostólica en forma motu proprio Summorum Pontificum*. Ella fue leída el 29 de mayo de 2013 en la Universidad Eclesiástica de San Dámaso (Madrid) ante un tribunal integrado por los profesores Juan Manuel Cabezas Cañabate (presidente), Nicolás Álvarez de las Asturias Bohorques y de Heredia (censor) y Manuel González López-Corps (vocal). Ahora Ediciones Cristiandad pone a disposición del público en general, a través de una edición de tirada reducida, este interesante estudio canónico, histórico y litúrgico en torno a la unidad del rito romano como principio de interpretación de la carta apostólica en forma de *motu proprio* de 7 de junio de 2007 merced a la cual el papa Benedicto XVI permitió la celebración de la Santa Misa y de los demás sacramentos de acuerdo a los libros litúrgicos vigentes en 1962. No extraña, por consiguiente, que la presentación del libro estuviese a cargo de S.E.R. Antonio Cañizares Lovera, por entonces Prefecto de la Congregación del

* Universidad Católica de Chile (Santiago de Chile).

1. Alberto SORIA JIMÉNEZ, *Los principios de interpretación del motu proprio Summorum Pontificum*, Madrid, Cristiandad, 2014. Abreviaturas: CCEO (Código de los Cánones de las Iglesias Orientales); CEC (Catecismo de la Iglesia Católica); CIC (Código de Derecho Canónico); EU («motu proprio» *Ecclesia Unitatem*); GF (carta a los obispos que acompaña el «motu proprio» *Summorum Pontificum*); LG (Constitución dogmática *Lumen gentium*); OGMR (Instrucción general del misal romano); PO (Decreto *Presbyterorum ordinis*); SC (Constitución *Sacrosanctum Concilium*); SP («motu proprio» *Summorum Pontificum*); UE (instrucción *Universae Ecclesiae*).

Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos y hoy Arzobispo de Valencia (pp. 9-26), y que él mismo venga dedicado al papa emérito Benedicto XVI (p. 5), a quien se debe además una vasta obra teológica sobre la liturgia². Con todo, se trata de la segunda tesis doctoral preparada y publicada por el autor, pues con anterioridad había aparecido el libro proveniente de la tesis en derecho internacional elaborada bajo la dirección del profesor Antonio Fernández Tomás y defendida en la Facultad de Derecho de Albacete de la Universidad de Castilla-La Mancha en 1994³.

En su presentación, el Cardenal Cañizares menciona que las críticas a la concesión del libre uso del misal romano de 1962 no sólo atañen al aspecto litúrgico, sino que dejan entrever una concepción acerca del último concilio y de la reforma litúrgica que lo siguió inspirada en una «hermenéutica de la ruptura» (pp. 10 y 19). A ella se refería el papa Benedicto XVI algunos meses después de ser electo en su célebre discurso a la Curia Romana previo a la Navidad de 2005, donde llamaba a dejar de lado esa matriz de interpretación y adoptar, en cambio, una postura constructiva y asentada en la Tradición viva de la Iglesia, que denominó «hermenéutica de la continuidad» (cfr. pp. 257-260). Sobre este criterio volvió el Papa con ocasión del Año de la Fe (*Porta Fidei*, 5) y en varios otros documentos (cfr. pp. 260-261). Dicha clave de lectura es, con todo, contemporánea con el propio concilio. Basta recordar que ya el 24 de julio de 1966 el cardenal Alfredo Ottaviani (1890-1979), entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, hizo pública una «Carta a los Presidentes de las Conferencias Episcopales sobre los abusos en la interpretación de los decretos del Concilio Vaticano II», donde insistía en importancia de la continuidad del *sensum fidei* como base de una fe vivida por el Pueblo de Dios que debe ser conservada y transmitida (1 Co 11, 23)⁴. La idea fue reafirmada por el mismo dicasterio el 29 de junio de 2007 en su documento intitulado *Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia*⁵. También el propio cardenal Ratzinger había aludido a la importancia de la Tradición en la interpretación del Magisterio, para entenderla como una continuidad y no como ruptura dentro del Cuerpo Místico de Cristo, en la alocución a los obispos de Chile pronunciada durante su visita a ese país en julio de 1988⁶. Este marco conceptual

2. Ahora reunida en Joseph RATZINGER/BENEDICTO XVI, *Obras completas*, XI: *Teología de la liturgia*, trad. de Irene Szumlakowski, Roberto Bernet y Pablo Cervera Barranco, Madrid, BAC, 2012.

3. Alberto SORIA JIMÉNEZ, *La excepción por actividades comerciales a las inmunidades estatales*, Madrid, Ministerio de Justicia, 1995, 313 pp.

4. Véase COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El sensus fidei en la vida de la Iglesia*, Madrid, BAC, 2014.

5. Véase Eduardo VADILLO ROMERO (ed.), *Documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1966-2007)*, Madrid, BAC, 2008, pp. 28-31 y 784-789.

6. La cobertura de esa visita y los textos de las intervenciones del cardenal Ratzinger pueden ser revisados en el *Cuaderno Humanitas*, n. 20 (2008) publicado por la Pontificia Universidad Católica de Chile.

permite explicar la petición de perdón que hacía el papa Juan Pablo II en 1980 «por todo lo que, por el motivo que sea y por cualquiera debilidad humana, impaciencia, negligencia, en virtud también de la aplicación a veces parcial, unilateral y errónea de las normas del Concilio Vaticano II, pueda haber causado escándalo y malestar acerca de la interpretación de la doctrina y la veneración debida a este gran Sacramento [de la Eucaristía]» (Carta *Dominicae Cenaе*, 12).

La razón de esta crisis litúrgica estribó en que, si bien una profundización y renovación de la liturgia era necesaria hacia mediados del siglo XX, como lo entendió el papa Pío XII en 1948 al instituir una comisión con ese fin, muchos de los cambios se realizaron «con un espíritu superficial» (p. 14), considerando la constitución conciliar como «un libro de recetas de lo que podemos hacer con la liturgia» (p. 16), y ello condujo a que la Santa Misa perdiese la solemnidad que merece como «cumbre y fuente de la vida eclesial» (SC 10 y LG 11), olvidando que es el acto supremo de adoración y unión a Dios en espíritu y verdad (Jn 4, 24) por el que entramos en comunión efectiva con Cristo (1 Co 10, 16). De ahí que los padres conciliares hayan dejado constancia de que «para conservar la sana tradición y abrir, con todo, el camino a un progreso legítimo, debe preceder siempre una concienzuda investigación teológica, histórica y pastoral, acerca de cada una de las partes que se han de revisar» (SC 23).

Advierte también el Cardenal Cañizares que esta obra que ahora se reseña comporta una «guía para la aplicación práctica de *Summorum Pontificum* y de la instrucción *Universae Ecclesiae*» (p. 11), pues suministra importantes herramientas para el intérprete. A este respecto se debe tener en cuenta que el mentado *motu proprio* comporta una ley eclesiástica para la Iglesia de rito romano (pp. 59 y 123) y, como tal, se debe interpretar «según el significado propio de las palabras, considerado en el texto y en el contexto; si resulta dudoso y oscuro se ha de recurrir a los lugares paralelos, cuando los haya, al fin y circunstancias de la ley y a la intención del legislador» (canon 17 CIC). El presente libro ayuda, entonces, a entender tanto el texto como el contexto de los dos documentos antes mencionados, facilitando su aplicación y desentrañando la intención del legislador tras la permisión general del misal romano de 1962. Con igual función comparecen los principios generales sobre la liturgia recogidos en los primeros diez números de la Constitución *Sacrosanctum Concilium* (pp. 15 y 21-23), pues (y aquí el cardenal Cañizares cita al papa Benedicto XVI) la celebración de la antigua liturgia comporta una realización del concilio «incluso más fiel que lo que actualmente se presenta como realización» de éste (p. 17). Y esto no debe extrañar, dado que la liturgia que conocían los padres conciliares era aquella contenida en el misal de 1962 y el resultado de la votación del 27 de octubre de 1967 sobre la estructura general de la así denominada «Misa normativa» oficiada en la Capilla Sixtina (preludio del *Novus Ordo Missae*) mostró el desconcierto ante los cambios anunciados por parte de los 183 obispos que asistieron a su

celebración: *placet*, 71 votos; *non placet*, 43 votos; *placet iuxta modum*, 62 votos; abstenciones, 4⁷.

Pero no se trata de una obra que interese sólo a especialistas, pues para el público en general su lectura invita a una enriquecedora reflexión acerca de la liturgia como un bien a conservar (p. 11) e incrementar (pp. 14-15), donde se expresa la fidelidad a la fe común, a los sacramentos que la Iglesia ha recibido de Cristo y a la comunión jerárquica instituida por su mismo Fundador (p. 22). Esto queda de manifiesto con el encanto que la Misa tradicional despierta entre los jóvenes, suscitando un sinnúmero de vocaciones al sacerdocio y la vida consagrada, siempre en unión filial al Romano Pontífice, la que se beneficia de la situación jurídica sólida y bien definida desde una coherencia teológica que suministran las reglas del «motu proprio» *Summorum Pontificum* (p. 18). En ella se hace presente a ese hombre corriente y sensual a quien se dirige la predicación de Cristo la posibilidad de acercarse a Dios (Sal 42), como un encuentro que rompe la cotidianidad de su vida (Jn 17, 15), y que lo enfrenta a una experiencia de divinidad y sacralidad a través de la propia experiencia sensible (y no meramente sentimental) que vive en la celebración del rito⁸. A la vez, el misal romano de 1962 sirve como una eficaz medida de inmunización ante esa tendencia denunciada por Juan Pablo II de laicizar a los sacerdotes y clericalizar a los laicos (contraria a SC 28), que proviene de un mal entendido alcance del sacerdocio común de los fieles (LG 10, con fuente en 1 Pe 2, 9).

El misal de 1962 puede comportar asimismo una verdadera escuela de piedad tanto para los sacerdotes como para los demás fieles que usan aquel publicado por Pablo VI y reeditado en ediciones sucesivas (p. 23), puesto que «la garantía más segura para que el Misal de Pablo VI pueda unir a las comunidades parroquiales y sea

7. Cfr. Giovanni CAPRILE, «Il Sinodi dei Vescovi», *La Civiltà Cattolica* (Roma), 118/4 (1967), p. 601.

8. La *actuosa participatio* que promovió el Movimiento Litúrgico y reconoció la constitución conciliar como una de las bases de la reforma litúrgica implica una profundización de los fieles en el misterio eucarístico, cada uno a su manera, y no una intervención meramente vocal o gestual en paridad con el sacerdote. Su correcta comprensión exige, por consiguiente, tanto evitar reducir la Misa a la sola celebración ritual como identificar la participación de los fieles con aspectos funcionales o externos, incluyendo el referido a la diferencia esencial y no sólo de grado existente entre el sacerdote y los fieles (CEC 1547). Ella está totalmente orientada hacia la unión de los fieles con Cristo (CEC 1382), a fin de que cumplan la voluntad de Dios en su vida cotidiana (CEC 1332). Por eso, por ejemplo, el *Catecismo mayor de San Pío X*, al responder la pregunta de si el rezo del Rosario u otras preces estorba oír la Santa Misa, señalaba que no era así «con tal de que se procure buenamente seguir las ceremonias del santo sacrificio» (n. 270). Véase, por ejemplo, José Luis GUTIÉRREZ, *Liturgia. Manual de iniciación*, 3ª ed., Madrid, Rialp, 2006, pp. 188-194. El mismo fenómeno, con claro riesgo de inmanentismo, se observa cuando se abandona la enseñanza catequética tradicional basada en realidades objetivas (las cuatro partes en que hoy se divide el CEC) y se sustituye por otra basada en la progresión de la propia experiencia de vida (CEC 1074). Véase Jean MADIRAN, *Histoire du catéchisme. 1955-2005*, Paris, Consep, 2005.

amado por ellas consiste en celebrar con gran reverencia de acuerdo con las prescripciones» (GF 9), manifestando así, «en un modo más intenso de cuanto se ha hecho a menudo hasta ahora, aquella sacralidad que atrae a muchos hacia el uso antiguo» (GF 9). Tampoco, advierte el cardenal Cañizares, se debe olvidar la dimensión ecuménica que representa la normalización del misal romano de 1962, donde se hallan presentes una serie de aspectos que la Iglesia latina tenía en común con la tradición oriental (p. 17).

Después de la referida presentación y de un apartado de agradecimientos (pp. 27-28), la obra en comento se estructura con una introducción (pp. 35-38), un capítulo inicial no numerado dedicado a ciertas cuestiones preliminares (pp. 39-60) y tres partes (pp. 61-385), compuestas cada una de ellas de tres capítulos, que están referidas respectivamente a la edición típica del misal romano de 1962 en la regulación canónica de su celebración (pp. 61-156), a éste en cuanto forma extraordinaria del rito romano (pp. 157-238) y a la función que aquél desempeña en la unidad de este rito de acuerdo con el pensamiento de Benedicto XVI (pp. 239-385). Cierra la obra un cuerpo de conclusiones (pp. 387-399). De gran utilidad son para el lector la tabla inicial de siglas y abreviaturas (pp. 29-34), que se agradece dada la extensión y similitud del título de algunos documentos, y los índices onomástico (pp. 541-548) y sistemático (pp. 549-552) con que concluye la edición. Sorprende favorablemente el volumen que ocupa el listado de fuentes utilizadas (pp. 401-435) y de la bibliografía de que se ha servido el autor (pp. 437-540), el cual pone en evidencia la seriedad en la investigación de un tema que, en ocasiones, se aborda con aproximaciones preconcebidas de orden ideológico o sentimental (cfr. pp. 9 y 36-37).

Es digno de encomio, entonces, el esfuerzo del autor por reconducir la cuestión bajo una clave puramente académica, con opiniones suficientemente documentadas que permiten situar el «motu proprio» *Summorum Pontificum* (7 de julio de 2007) en el lugar que le corresponde dentro de la historia canónica de la liturgia romana (cfr. p. 9). Así se comprueba de la abundante bibliografía utilizada, la mayoría de la cual viene extractada en las notas a pie de página, permitiendo un segundo nivel de lectura para quien desee profundizar en la materia. El trabajo contribuye además a aumentar la literatura especializada en castellano, que es escasa en comparación con la existente en otros idiomas (cfr. p. 9). El resultado es el fruto esperado de un hijo de San Benito (p. 26), a cuya benemérita orden tanto debe la restauración litúrgica de la mano de Dom Prosper Guéranger (1805-1875), abad de Solesmes, y de otros que siguieron su ejemplo⁹.

El autor cita como pórtico un párrafo de Joseph Ratzinger tomado de su obra *Ser cristiano en la época neopagana* (publicado en español por Ediciones Cristian-

9. Véase Manuel GARRIDO BONAÑO, *Grandes maestros y promotores del movimiento litúrgico*, Madrid, BAC, 2008.

dad en 1996), donde el entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe manifestaba que su posición no era de rechazo a la reforma litúrgica posconciliar, sino de defensa de sus rasgos esenciales en la medida que ellos reflejasen la continuidad orgánica del rito, confiando en que llegaría el día de una esperada reforma de la reforma (p. 7). Esta idea le sirve de carta de ruta para abordar su formidable y completa exposición sobre la situación actual del misal de 1962, permitido por el «*motu proprio*» *Summorum Pontificum* como forma extraordinaria del rito romano, y llamada a contribuir al enriquecimiento de la tercera edición típica del misal promulgado por Pablo VI y reformado por Juan Pablo II (GF 9), para contribuir a dar respuesta a esa urgente necesidad que procede de la evangelización y el ecumenismo como es la armónica reconciliación litúrgica en el seno de la Iglesia (p. 19), con la conciencia de que ninguna tradición litúrgica puede agotar por sí sola el insondable Misterio de Cristo (CEC 1201).

Así queda de manifiesto en la Introducción, donde el autor describe la materia sobre la que versará la obra. Explica ahí la promulgación del referido *motu proprio* el 7 de julio de 2007, acompañado de una carta del papa Benedicto XVI dirigida a los obispos de la Iglesia católica de rito romano, y completado el 30 de abril de 2011 con la Instrucción *Universae Ecclesiae* dada por la Pontificia Comisión *Ecclesiae Dei*. Alude, en fin, a algunos aspectos prácticos relacionados con su investigación, para acabar con una cita a la humildad, virtud tan cara a la Orden benedictina (cfr. el Capítulo VII de su Regla), extraída del discurso que Benedicto XVI pensaba leer en su anulada vista al Santuario de La Verna (Arezzo, Italia) durante el mes de mayo de 2012.

Tras ella, abre el cuerpo de la obra un apartado dedicado a ciertas cuestiones preliminares, donde el autor aborda la evolución del texto utilizado para la celebración de la Santa Misa con la edición típica del misal romano de San Juan XXIII y analiza la carta dirigida a los obispos de la Iglesia católica de rito romano con que Benedicto XVI acompañó el *motu proprio* referido a la liturgia tradicional, que el autor mienta como *Con grande fiducia* por las palabras italianas con que ella comienza («Con gran confianza y esperanza pongo en vuestras manos de Pastores [...]») después de referir los otros nombres con que fue publicada en *L'Osservatore Romano* y en el *Acta Apostolicae Sedis* (p. 50).

Como cuestión previa cabe recordar que, con anterioridad al nuevo rito sancionado por la Constitución apostólica *Missale Romanum* del beato Pablo VI, el misal romano era (y es todavía) plenario, de suerte que en él estaba contenido todo lo necesario para la celebración eucarística, con independencia del número de ministros intervinientes. Originalmente promulgado por San Pío V (1565-1572) mediante la bula *Quo primum tempore* (14 de julio de 1570), el misal mandado componer por el Concilio de Trento (1545-1563) no suponía una innovación sobre el rito romano existente y decantado con los siglos, sino sólo su fijación con miras a su universalización y a la reafirmación del dogma católico sobre el carácter sacrificial (CEC

1330 y 1357), la transustanciación (CEC 1376) y la presencia verdadera, real y sustancial de Cristo en la Eucaristía (CEC 1374)¹⁰. A ese mismo fin se enderezada el reconocimiento de todos los misales que tuviesen una antigüedad probada de doscientos años. El papa Juan XXIII dispuso la agregación de un nuevo cuerpo de rúbricas a este misal, ordenando la promulgación de una nueva edición típica merced a un decreto de 23 de junio de 1962, respecto del cual parece que el criterio mayoritario se decanta a favor de señalar que en él resulta escaso el poso específico de San Pío V (p. 211). En dicha edición se incluía también una modificación de la oración del Oficio de Viernes Santo, el que ya había sufrido cambios (como toda la Semana Santa) merced a la reforma piana de 1955¹¹. A fines de aquel mismo año fue agregada al canon la referencia a San José, obra de piedad filial que ha sido completada recientemente mediante la incorporación del Santo Patriarca en las restantes tres plegarias eucarísticas del nuevo misal por decreto de la Congregación del Culto Divino y Disciplina de los Sacramentos de 1 de mayo de 2013. Tal era el estado del misal romano al comienzo y durante del Concilio Vaticano II, el que habría de alterar sustancialmente la forma de celebración de la Santa Misa más allá de la cuestión lingüística (SC 36) o de la orientación del sacerdote (IGMR 299), también posibles en la hoy denominada forma ordinaria.

10. En la sesión XXV del Concilio de Trento (3 y 4 de diciembre de 1563), los padres conciliares pidieron al Papa que acometiera la revisión del misal romano que ellos no habían podido realizar por falta de tiempo, la que se estimaba necesaria dada la decadencia litúrgica de la Baja Edad Media y el desafío que la reforma protestante suponía para la doctrina eucarística. El papa Pío IV (1559-1565) instituyó una comisión para este fin, posteriormente reformada por San Pío V, la que trabajó durante siete años (1563-1570). Sin embargo, esta comisión no pretendió elaborar una nueva forma de celebración de la Santa Misa, sino que limitó su cometido a retocar y poner al día el misal en uso por la Curia Romana desde hacía un siglo y cuyos antecedentes se remontan hasta el siglo IV. De ahí que este nuevo misal sea sustancialmente coincidente con el codificado en 1474, que provenía de aquel adaptado por los franciscanos y adoptado por el papa Clemente V de Aviñón (1305-1314) para su propia corte pontificia. Este nuevo misal redujo las Misas votivas y las propias de los santos; revisó las oraciones privadas y los gestos del celebrante, eliminando algunas expresiones desordenadas fruto de una piedad individual malentendida; y suprimió la mayoría de las secuencias. Esta reforma fue completada en 1588 por el papa Sixto V (1585-1590) con la creación de la Sagrada Congregación de Ritos, encargada de velar por la corrección de las celebraciones litúrgicas. Véase, por ejemplo, Gabriel SEGUÍ TROBAT, *Iniciación a las fuentes de la liturgia romana. Los libros litúrgicos romanos anteriores al Concilio de Trento*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 2014.

11. En la petición referida a la conversión de los judíos, Benedicto XVI volverá a modificar esta oración a través de una nota de la Secretaría de Estado vaticana fechada el 4 de febrero de 2008. En la nueva fórmula desaparece la referencia a «los incrédulos judíos» (*pérfidis Iudaeis*), que había sido mal interpretada (pérfido no designa más que al que no guarda la fe que debe), así como la referencia al velo que cubre sus corazones (*áuferat velamen de córdibus eorum*) y que les impide reconocer a Jesucristo como el Hijo de Dios. Desde entonces la octava oración del Oficio de Viernes Santo dice: «Oremos también por los judíos Para que nuestro Dios y Señor ilumine sus corazones, para que reconozcan a Jesucristo salvador de todos los hombres» (*Oremus et pro Iudaeis: Ut Deus et Dominus noster illuminet corda eorum, ut agnoscant Iesum Christum salvatorem omnium hominum*).

Es sabido que el primer fruto de dicho concilio ecuménico fue la Constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la sagrada liturgia, aprobada por 2147 votos y sólo cuatro rechazos y promulgada por el papa Pablo VI el 4 de diciembre de 1963¹². En ella se dejó constancia del deseo de los padres conciliares de que, en cuanto fuese necesario, los ritos legítimamente reconocidos por la Iglesia fuesen íntegramente revisados con prudencia, de acuerdo con la sana tradición, y recibiesen nuevo vigor, teniendo en cuenta las circunstancias y necesidades actuales (SC 23). Dicha revisión estaba fundada en razones pastorales (SC 49) y quedaba circunscrita a determinados aspectos del ordinario de la Misa, de manera que se manifestase con mayor claridad el sentido propio de cada una de las partes y su mutua conexión, y se hiciese más fácil la piadosa y activa participación de los fieles (SC 50). En concreto, el deseo del Concilio era que (i) se simplificasen los ritos, conservando con cuidado la sustancia; (ii) se suprimiesen aquellas cosas menos útiles que, con el correr del tiempo, se habían duplicado o añadido; y (iii) se restableciesen, en cambio, de acuerdo con la primitiva norma de los Santos Padres, algunas cosas que habían desaparecido con el tiempo, según se estimase conveniente o necesario (SC 50). Por supuesto, esto suponía la conservación del latín como la lengua propia de la Iglesia latina tanto en la liturgia (SC 36) como en el oficio divino (SC 101), y la preservación del canto gregoriano como el que es propio de la liturgia romana (SC 116). El Concilio postuló, entonces, una solución moderada: algo había que reformar para devolver a la liturgia su fuerza vital dentro de la Iglesia, conservando aquello que la Tradición veneraba (SC 23), y con ese fin dispuso la revisión inmediata de los libros litúrgicos, valiéndose de peritos y previa consulta a los obispos del mundo (SC 25)¹³.

Por eso, no es aventurado pensar que la reforma litúrgica que los padres conciliares tenía en mente iba en la línea trazada por el papa Pío XII en su señera encíclica *Mediator Dei* (1947), incentivando la *actuosa participatio* a la que ya se había referido San Pío X en el «motu proprio» *Tra le sollicitudine* de 1903 (SC 11, 14, 21 y 48)¹⁴.

12. Álvaro D'ORS PÉREZ-PEIX, «Concilio, Código, Catecismo. A propósito de un nuevo libro de José Orlandis», *Verbo* (Madrid), n. 371-372 (1999), pp. 153-176, señala que fueron tres los momentos más conspicuos para la Iglesia católica durante la segunda mitad del siglo XX: el Concilio Vaticano II (1962-1965), el Código de Derecho Canónico (1983) y el Catecismo de la Iglesia Católica (1992). Dicha trilogía se repite con los Concilios de Trento (1545-1563) y Vaticano I (1869-1870), cada uno con sus respectivas fijaciones canónicas y doctrinales. Cabe agregar que, desde el acontecimiento eclesial que significa un concilio ecuménico, se siguen consecuencias en el orden doctrinal, litúrgico y disciplinar. Eso explica que con posterioridad a los últimos tres concilios (que cubren un cuarto de la historia de la Iglesia) se haya reformado la liturgia y se hayan preparado catecismos y compilaciones o codificaciones de derecho canónico.

13. Véase, en general, Reiner KACZYNSKI, «Verso la reforma litúrgica», en Giuseppe ALBERIGO (ed.), *Storia del Concilio Vaticano II*, III, Bologna, Peeters/Il Mulino, 1998, pp. 209-276.

14. Véase Andrés PARDO (ed.), *Documentación litúrgica. Nuevo Enquiridión. De San Pío X (1903) a Benedicto XVI*, Burgos, Monte Carmelo, 2006.

Ella, que implica una mayor toma de conciencia del misterio que se celebra y de su relación con la vida cotidiana (*Sacramentum Caritatis*, 52), podía conseguirse traduciendo a las lenguas vernáculas la primera parte de la Misa, llamada de los catecúmenos por su finalidad didascálica, para permitir que los fieles participasen con el sacerdote en la enseñanza y expresión de la fe que ella supone (SC 36 y 54). Esto se podía haber logrado, además, favoreciendo todo aquello que supusiese que el sacerdote se aproximase a los fieles y entrase en comunión con ellos, tanto en el aspecto locativo como ceremonial, sin descuidar la debida formación catequética (SC 19). En esta última dimensión convenía que recitase en su lengua las oraciones y las lecturas de la Epístola y el Evangelio (SC 54); que alternase con ellos el canto del *Kyrie*, el Gloria, el Credo y otras oraciones (SC 17 y 30); que la homilía fue clara y contribuyese a fomentar una fe operativa a partir de la Revelación (SC 52); y que se restableciese la oración de los fieles, al menos los domingos y días de precepto, para que con la participación del pueblo se hiciesen súplicas por distintas necesidades comunes conforme a formularios establecidos (SC 53)¹⁵. Paralelamente, y conservando la orientación *versum Deum* de la celebración, los nuevos altares debían haberse construido en medio del presbiterio y con un uso reservado para la segunda parte de la Misa, dejando la sede para la primera parte¹⁶.

La segunda parte de la Misa, donde se actualiza el sacrificio de Cristo sobre el altar, debía de permanecer invariable, para asegurar la unidad y la universalidad de un misterio que el hombre no es capaz de penetrar (*Sacramentum Caritatis*, 62). Tal era la advertencia de San Pablo (1 Cor 11, 23-25) desde los primeros tiempos del cristianismo, cuando la forma de celebración se conformaba según las distintas costumbres de los lugares donde se asentaba la naciente Iglesia, pero asegurando siempre un núcleo básico en torno a la plegaria eucarística (CEC 1205 y 1345), de manera de cumplir con el mandato del propio Cristo: «haced esto en memoria mía» (Lc 22, 19). La orientación del sacerdote en esta parte debía seguir siendo con el corazón vuelto a Dios, hacia el oriente (Mal 3, 20), para demostrar que el sacrificio se ofrece al Padre y por aquel que, separado del pueblo, ha recibido la función de santificar (CEC 1367)¹⁷. De ahí que no extrañe que el Concilio no haya hecho mención a la orientación del sacerdote, la que sólo aparece posteriormente (por ejemplo, IGMR 299), que se pida guardar el silencio sagrado durante la celebración (SC 30), o que se declare que «la acción litúrgica reviste una forma más noble cuando los oficios

15. Sugerencias muy similares ofrecía Marcel LEFEBVRE, «Perspectivas conciliares entre la 3ª y 4ª sesión», *Verbo* (Madrid), n. 37-38 (1965), pp. 399-400.

16. Véase, por ejemplo, Mario RIGHETTI, *Historia de la liturgia, I: Introducción general*, trad. de Juan Sierra López, Madrid, BAC, 2013, n. 317, pp. 887-889.

17. Cuestión de la que se ha ocupado especialmente Klaus GAMBER, *Tournés vers le Seigneur!*, trad. de Simone Wallon, Le Barroux, Sainte-Madeleine, 1993, y Uwe Michael LANG, *Volverse hacia el Señor*, trad. de Dionisio Mínguez, Madrid, Cristiandad, 2007.

divinos se celebran solemnemente con canto y en ellos intervienen ministros sagrados y el pueblo participa activamente (SC 113). Esto, sobre todo, porque el paradigma seguido es el de la Misa con asistencia de fieles (canon 906 CIC), asistencia de ministros y diáconos y coro (OGMR 115).

Sin embargo, los cambios dispuestos por la Santa Sede y la experimentación nacida de la creatividad sacerdotal desbordarían estos sanos deseos pastorales (SC 22)¹⁸. En cumplimiento de la primera instrucción para la debida aplicación de la constitución conciliar sobre sagrada liturgia, *Inter Oecumenici* (26 de septiembre de 1964), la Sagrada Comisión de Ritos y el recién creado *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia* (Consejo para la implementación de la Constitución sobre sagrada liturgia) publicaron una nueva edición típica del misal romano y de otros dos documentos anejos (el *Ritus servandus in celebratione Missae* y el *De defectibus in celebratione Missae occurrentibus*) con las adecuaciones introducidas por dicha instrucción¹⁹. Esta edición revisada apareció el 27 de enero de 1965 y supuso diversos cambios en el ordinario de la Misa que anticipaban el giro del misal reformado de 1969 (ya ensayado en 1967 a través de la así denominada «Misa

18. No extraña, entonces, que el papa Pablo VI dedicara tres números de su *Credo del Pueblo de Dios* (1968) a la Eucaristía para reafirmar su carácter sacrificial, la transubstanciación, la presencia verdadera, real y sustancial de Cristo, la función sacramental del sacerdote, y la unidad e indivisibilidad entre el sacrificio del Calvario y la Santa Misa (cfr. n. 24-26). Véase asimismo la Declaración de la Sagrada Congregación de Ritos y del *Consilium* sobre algunos abusos litúrgicos (29 de diciembre de 1966).

19. El mismo día de la promulgación de la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, el cardenal Felici anunció que su entrada en vigor quedaba suspendida hasta el 16 de febrero de 1964 y un documento determinaría cómo ella debía aplicarse. Con ese fin, el papa Pablo VI emitió el «*motu proprio*» *Sacram liturgiam*, de 25 de enero de 1964, destinado a poner en aplicación determinadas normas de la constitución conciliar (por ejemplo, se instituía el matrimonio y la confirmación dentro de la Misa, además de hacer preceptiva la homilía, mientras que en el breviario se omitía el oficio de Prima y se daba la opción entre una de las otras tres Horas menores). En dicho *motu proprio* se hacía mención a la creación de una comisión especial cuya primera finalidad era velar por que las normas de la Constitución conciliar *Sacrosanctum Concilium* fuesen santamente aplicadas. Tal fue el *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia*, en funciones hasta el 8 de mayo de 1969 cuando fue sustituido por la Congregación del Culto Divino. Su primer presidente fue el cardenal Giacomo Lercaro (1891-1976), quien fue sucedido por el cardenal Benno Walter Gut (1897-1970). Su vicepresidente era el cardenal Carlo Confalonieri (1893-1986) y entre sus demás integrantes se contaban, entre otros, los cardenales Gregorio Pietro Agagianian (1895-1971), Valerian Gracias (1900-1978), Paolo Giobbe (1880-1972), Laurean Rugambwa (1912-1997), Raúl Silva Henríquez (1907-1999), William John Conway (1913-1977), John Patrick Cody (1907-1982), Michele Pellegrino (1903-1986) y Pericle Felici (1911-1982). Obró como secretario de actas el sacerdote lazarista Annibale Bugnini (1912-1982), quien dejó cuenta escrita de su trabajo en sus obras *La reforma de la liturgia*, trad. de Alberto Román, Madrid, BAC, 2014, y «*Liturgiae cultor et amator, servi la Chiesa*». *Memorie autobiografiche*, Roma, Edizioni Liturgiche, 2012. Véase, en general, Christiaan W. KAPPES, *The chronology, organization, competencies and composition of the Consilium ad Exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia*, Roma, Pontificio Ateneo di San Anselmo de Urbe, 2009.

normativa»), entre los cuales cabe mencionar el inicio de la celebración con la señal de la cruz dicha en voz alta (conservando enseguida sólo la antífona inicial del Salmo 42 y aquella que precede al Confiteor), el «Orad, hermanos» dicho por completo de cara al pueblo, el cambio en la traducción del Gloria y el Credo (en adelante y respectivamente: «y en la Tierra paz a los hombres que ama el Señor», y «de la misma naturaleza del Padre»²⁰), las lecturas proclamadas desde el ámbón y en lengua vernácula, la oración Secreta y la Doxología final del canon dicha también de viva voz, el Padrenuestro cantado o recitado conjuntamente con el pueblo (práctica ya recomendada por Pío XII en la Instrucción *De musica sacra et sacra liturgia* de 1958 para las Misas leídas), que pierde a su vez el Amén final, la utilización de la fórmula breve de comunión (desde entonces: «El Cuerpo de Cristo») y la eliminación del último Evangelio (el Prólogo del Evangelio de San Juan) y de las preces leoninas. El 7 de marzo de 1965, en la parroquia romana de Todos los Santos, el papa Pablo VI celebró la Santa Misa según este ordinario corregido²¹. Por la misma época se promulgaron las ediciones típicas de los ritos de la concelebración y de la comunión bajo las dos especies (*Ecclesia semper*) y del nuevo ordo de la Semana Santa (*Quamplures Episcopi*). El autor precisa, sin embargo, que no cabe hablar de un misal romano de 1965, como erróneamente se ha afirmado en algunas ocasiones, y que sólo se está ante una versión reformada de la edición típica de aquel sancionado por el papa Juan XIII tres años antes (p. 43).

La segunda instrucción general dictada para dar aplicación a la Constitución *Sacrosanctum Concilium* lleva por título *Tres abhinc annos* (4 de mayo de 1967) y dispuso insertar en el misal las modificaciones introducidas por la Sagrada Congregación de Ritos y el *Consilium* mediante el decreto *Per Instructionem alteram* (18 de mayo de 1967). Ellas consistían sobre todo en la eliminación de determinados gestos del celebrante (genuflexiones, besos al altar, inclinaciones, señales de la cruz) y repeticiones (especialmente aquella referida a las oraciones del día y a la comunión diferenciada del celebrante y de los fieles), la posibilidad de recitar todo el canon en voz alta y el silencio añadido entre la comunión de los fieles y la oración de Comunión, así como la introducción de la oración de los fieles prescrita por el decreto *De oratione communi seu fidelium* (1965). Se reguló también el leccionario ferial. Dos meses antes, el 5 de marzo de 1967, se había publicado una nueva instrucción sobre música sacra, que sustituía la anterior de 1958 promulgada por el papa Pío XII. Un decreto de la Sagrada Congregación de Ritos de 28 de mayo de 1968 añadió

20. Por todos: Daniel BOIRA, «La traducción “oficial” española de la nueva Misa», en UNA VOCE ARGENTINA (ed.), *En defensa de la Misa*, Buenos Aires, Icton, 1983, pp. 135-149. Con todo, el problema de las traducciones desde el latín a las lenguas vernáculas es más acusado en otros idiomas. Véase, por ejemplo, Michel DANGOISSE, *Les mots de la messe. La vraie beauté de la liturgie*, Paris, Ad Solem, 2010.

21. Véase, como anticipo, Gerald ELLARD, *The Mass of the Future*, Milwaukee, Bruce, 1948.

tres nuevas plegarias eucarísticas, que podían usarse alternativamente al Canon romano, y ocho prefacios. Para el autor, en rigor, estas modificaciones tampoco supusieron un nuevo misal, pero sí dejaron sin efecto la norma que exigía la utilización de la edición típica de 1962 para la celebración lícita de la Santa Misa (pp. 43-44). Aunque esto sea cierto desde el punto estrictamente formal, los cambios introducidos en 1965 y 1967 entrañaron la primicia o experimentación de la Misa reformada que entraría en vigor tres años después, ella sí presentada como distinta de la precedente (de «*novam Missalis Romani compositionem*» califica su texto la constitución apostólica que lo precede)²². De hecho, su misma entrada en vigor estuvo rodeada de cierta polémica (Madiran califica 1969, por ejemplo, como un año climatérico dentro de la Iglesia²³) y algo conviene decir de ella.

El 3 de abril de 1969, mediante la Constitución apostólica *Missale Romanum*, el papa Pablo VI promulga el ordinario y el propio de la Misa reformados según las indicaciones del Concilio Vaticano II («*Missale Romanum ex decreto Concilii Oecumenici Vaticani II instauratum promulgatur*»), que contará con tres ediciones típicas (todas ellas la primera) en poco más de un año²⁴. Al mismo tiempo, entre abril y junio de ese año, se sucedieron en Roma una serie de reuniones de laicos y sacerdotes bajo la dirección de Cristina Campo (1923-1977) y con el asentimiento del cardenal Ottaviani para elaborar un breve documento que contuviese un examen crítico de ese nuevo misal. El 5 de junio el documento había sido concluido y el cardenal Ottaviani, con el concurso de Cristina Ocampo y de monseñor Renato Pozzi (1920-1973), asumió el encargo de preparar la carta con que el documento sería remitido al Papa. A partir de las bases acordadas en las reuniones, la redacción del texto correspondió de manera exclusiva a Cristina Campo (seudónimo de la escritora y traductora italiana Vittoria Guerrini), quien transcribía en italiano con una redacción completa y minuciosa las consideraciones en francés que hacía el padre Guérard des Lauriers, O.P. (1898-1988), con añadidos y correcciones propios, sobre todo en materia de liturgia. El documento es el célebre *Breve examen crítico del nuevo Ordo Missae*, firmado finalmente por el citado cardenal Ottaviani y por el cardenal Bacci (1885-1971). En la carta que lo acompaña, ambos hacen presente al Papa que «el nuevo *Ordo Missae* –si se consideran los elementos nuevos susceptibles de apreciaciones muy diversas, que aparecen en él sobreentendidas o implícitas– se aleja de modo impresionante, tanto en conjunto como en detalle, de la teología católica de la Santa Misa tal como fue formulada por la 20ª sesión del Concilio de Trento

22. Es obligada aquí la referencia a Louis SALLERON, *La nouvelle Messe*, 2ª ed., Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1981.

23. Jean MADIRAN, *Histoire de la Messe interdite*, I, Paris, Via Romana, 2007, pp. 7-16.

24. Unos meses antes se había publicado la Instrucción del *Consilium* sobre la traducción de los textos litúrgicos para la celebración con pueblo (25 de enero de 1969).

que, al fijar definitivamente los cánones del rito, levantó una barrera infranqueable contra toda herejía que pudiera atentar a la integridad del Misterio». Este texto, así como la reacción vaticana posterior (la promulgación de la tercera versión de la primera edición típica del nuevo misal con la corrección de varios artículos de la Instrucción general que lo precede), no son abordados por el autor.

Las siguientes instrucciones para la correcta aplicación de la Constitución conciliar sobre sagrada liturgia son posteriores a la promulgación de este nuevo misal romano (1970, 1994, 2001 y 2004), de manera que quedan fuera del ámbito de estudio abordado por la obra y no se consideran como parte del relato argumental. Con todo, hay referencias a lo largo de la obra a la *Instrucción General del Misal Romano* y a la exhortación apostólica *Sacramentum Caritatis* redactada por Benedicto XVI para dar a conocer las conclusiones de la XI Asamblea Ordinaria del Sínodo de Obispos dedicada a la Eucaristía como fuente y cumbre de la vida y de la misión de la Iglesia (2005).

Este largo recuento de documentos se explica por la referencia que hace el «motu proprio» *Summorum Pontificum* a los libros litúrgicos vigentes en 1962, que es coincidente con anteriores autorizaciones de la Sede Apostólica, y sobre todo porque la instrucción *Universae Ecclesiae* que lo desarrolla precisa que dicho *motu proprio* «deroga aquellas medidas legislativas inherentes a los ritos sagrados, promulgadas a partir de 1962, que sean incompatibles con las rúbricas de los libros litúrgicos vigentes en 1962» (UE 28). Sobre esas autorizaciones, aquí meramente referidas (pp. 44-50), el autor ahonda después en la primera parte del libro.

El «motu proprio» *Summorum Pontificum* estuvo acompañado de una carta, escrita en italiano y dirigida a los obispos de la Iglesia Católica de rito romano, donde Benedicto XVI explicaba las razones que lo llevaron a permitir la celebración de la liturgia conforme a los libros vigentes en 1962 tras desterrar dos temores iniciales (pp. 52-53). Ella es fundamentalmente la expresión del deseo de poner al día el «motu proprio» *Ecclesiae Dei* de 1988 para favorecer una reconciliación interna en el seno de la Iglesia, demostrando a la vez que no existe ruptura entre una y otra edición del *Missale Romanum* (pp. 53-54). Por eso escribe a sus hermanos en el episcopado, para que miren por ellos y por la grey que el Señor les confió (Hch 20, 28), a fin de contribuir a que todo el Pueblo de Dios tenga un corazón y un alma sola (Hch 4, 32). La carta presenta la particularidad de acompañar un *motu proprio* (caso que el autor refiere único), pero tiene la virtud de iluminar al intérprete acerca de la intención del legislador (canon 17 CIC) y ofrece así numerosas claves para aplicar correctamente *Summorum Pontificum* (pp. 55-60).

Tras esta contextualización sobre el misal de 1962 y la carta a través de la cual Benedicto XVI explica las razones que tuvo para restablecer su uso en toda la Iglesia de rito romano, la primera parte del libro profundiza en la evolución de dicho misal con los tres papas que precedieron a San Juan XXIII y tuvieron algún poder de de-

cisión sobre su utilización tras su sustitución por el *Novus Ordo* sancionado con la ya mencionada Constitución apostólica *Missale Romanum* (20 de octubre de 1969). Se trata del beato Pablo VI (1963-1978), San Juan Pablo II (1978-2005) y el papa emérito Benedicto XVI (2005-2013). El autor caracteriza a cada uno de ellos con frases tomadas de la carta que acompaña el «motu proprio» *Summorum Pontificum*, que previamente ha calificado como el documento que acota y estructura metodológicamente el objeto de estudio (p. 37). De esta manera, Pablo VI «es el papa al que “no pareció necesario promulgar normas propias para el posible uso del misal anterior”» (p. 63); Juan Pablo II representa «el pontificado de “un marco normativo para el uso del misal de 1962, pero que no contenía prescripciones detalladas”» (p. 83); y Benedicto XVI quien asume «la necesidad de una regulación jurídica más clara» (p. 113).

El punto de partida de este recorrido es la afirmación del mentado *motu proprio* conforme a la cual se permite para toda la Iglesia Católica de rito romano un misal (el de 1962) que nunca fue abrogado, pese a que en la práctica muchas veces se hubiese controvertido esta pervivencia jurídica (incluso de parte de la propia Santa Sede). Como fuere, lo cierto es que el papa Pablo VI pretendió dar a la Iglesia católica de rito romano un nuevo misal y que éste había de sustituir al anterior de 1962, reformado en 1965 y 1967, y así fue ratificado por la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos en notificaciones de 14 de junio de 1971 y 28 de octubre de 1974 (cfr. su texto en pp. 64-65). Hubo, entonces, una prohibición fáctica de celebrar conforme al misal anterior, salvo en algunos casos calificados y siempre de manera privada (pp. 339-354), y comenzó un periodo que Rowland ha calificado como «de puritanismo intenso, reminiscencia de la Iglesia de Cromwell» (p. 370). Esto se explica por una preocupación disciplinar, destinada a controlar la potencial desobediencia a la nueva legislación litúrgica que se acababa de promulgar (pp. 12 y 388)²⁵. Con el paso del tiempo, empero, esta preocupación inicial dio paso a los desafíos pastorales, que imponían a la Iglesia el salir al encuentro de las necesidades de los fieles que anhelaban seguir viviendo su vida litúrgica conforme a la fe de sus padres (p. 12).

25. El 8 de septiembre de 1976, poco después de la suspensión *a divinis* de S.E.R. Marcel Lefebvre, el filósofo Jean Guittou (1901-1999) le preguntó al papa Pablo VI, de quien era amigo y con quien tenía confianza, si podía autorizar en Francia la celebración conforme al misal de 1962. Éste le respondió severamente que nunca autorizaría eso (Jean GUITTON, *Pablo VI secreto*, trad. de Iñaki Marro, Madrid, Encuentro, 2015, p. 149). Así lo había manifestado, por lo demás, en su alocución pronunciada durante el consistorio secreto celebrado el 24 de mayo de ese año para el nombramiento de veinte cardenales: «È nel nome della Tradizione che noi domandiamo a tutti i nostri figli, a tutte le comunità cattoliche, di celebrare, in dignità e fervore la Liturgia rinnovata. L'adozione del nuovo “Ordo Missae” non è lasciata certo all'arbitrio dei sacerdoti o dei fedeli [...]. Il nuovo *Ordo* è stato promulgato perché si sostituisse all'antico, dopo matura deliberazione, in seguito alle istanze del Concilio Vaticano II. Non diversamente il nostro santo Predecessore Pio V aveva reso obbligatorio il Messale riformato sotto la sua autorità, in seguito al Concilio Tridentino».

De ahí la apertura que se comienza a evidenciar con el pontificado de Juan Pablo II, tan sensible a los así llamados «nuevos movimientos eclesiales», y se concreta de modo señalado con Benedicto XVI.

Desde que comenzó a regir la Misa reformada, siempre quedaron sacerdotes facultados para seguir haciendo uso del misal de 1962, que fue lo que garantizó que no pocos fieles hayan adherido y siguiesen adhiriéndose con mucho amor y afecto a las anteriores formas litúrgicas, que habían impregnado su cultura y su espíritu de manera tan profunda (EM 8), los que corrían el riesgo de convertirse en «marginados eclesiales» (p. 17) y vivir en lo que el papa Francisco ha denominado las «periferias existenciales» (p. 18). De manera excepcional, la Constitución apostólica *Missale Romanum* concedió que los sacerdotes de edad avanzada y que tenían graves dificultades para adoptar el nuevo ordinario de la Misa pudiesen seguir utilizando el misal de 1962 en las celebraciones sin pueblo con el consentimiento de su ordinario, y que los demás casos particulares, como el de los sacerdotes enfermos, discapacitados o con otras dificultades, fueran presentados a la Congregación para el Cultivo Divino y Disciplina de los Sacramentos (p. 64). Conviene recordar que, con anterioridad a la reforma de 1969, los sacerdotes con problemas de visión obtenían fácilmente el indulto para celebrar exclusivamente las misas votivas de la Virgen María en Sábado²⁶ y la de difuntos, fuese de memoria, fuese siguiendo el *Missale caecutientium*, que reproducía los textos correspondientes pero impresos en caracteres de gran tamaño²⁷. Se trataba, por tanto, de una excepción sujeta a un plazo más o menos breve, como era el de la esperanza de vida de los sacerdotes ancianos o enfermos que hubiesen conocido el misal de 1962, y con el paso de los años debería haberse extinguido completamente su uso. El indulto por parte de la Sede Apostólica se concedió, con todo, con bastante prodigalidad, incluso de manera verbal, como refiere el autor a través de algunos ejemplos (pp. 67-68).

Pero quizá de mayor importancia fue el indulto concedido por medio del rescripto de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos dirigido al presidente de la Conferencia Episcopal de Inglaterra y Gales, *His Holiness*, de 5 de noviembre de 1971, porque en él se prevé también la posibilidad de la celebración de la Misa con pueblo (pp. 73-81). Tal fue la reacción de la Sede Apostólica ante la publicación hecha en un periódico de Londres por parte de los obispos de Exeter y Ripon y 75 intelectuales (entre ellos Agatha Christie, Graham Green, Jorge Luis Borges, Augusto del Noce y Salvador de Madariaga) de un manifiesto,

26. La Misa votiva de la Santísima Virgen María en el Sábado, que data del siglo IX, contempla cinco formularios en total según el tiempo litúrgico, tres de los cuales usan la Misa *Salve sancta Parens* con pequeñas modificaciones.

27. En la actualidad, el sacerdote ciego o que sufre otra enfermedad puede celebrar el Sacrificio eucarístico con cualquier texto de la Misa de entre los aprobados (canon 930 § 2 CIC).

que también se había hecho llegar a Roma, donde llamaban la atención de la tremenda responsabilidad histórica en que incurriría la Santa Sede si no permitía la supervivencia de la Misa tradicional²⁸. El documento nunca fue, empero, oficialmente publicado (p. 76)²⁹.

Nada dice el autor respecto de la Federación Internacional *Una Voce*, cuyos orígenes datan de 1962 y fueron fruto del llamamiento a los católicos interesados en la defensa y conservación del rico patrimonio litúrgico de la Iglesia latina que hiciera la Dra. Borghild Krane (1906-1997), una reconocida psicóloga noruega, ante la senda por la que avanzaba el Movimiento Litúrgico³⁰. Paulatinamente, una serie de asociaciones nacionales comenzaron constituirse entre 1964 y 1965 mientras la Iglesia iniciaba las primeras reformas litúrgicas impulsadas con celeridad y vehemencia por el *Consilium*. La primera de ellas nació en Francia, donde recibió el nombre de *Una Voce* en recuerdo de la frase final del prefacio de la Santísima Trinidad (común a cualquier Misa que no tenga uno propio) que introduce el *Sanctus* («[...] *qui non cessant clamare quotidie, una voce dicentes: Sanctus, Sanctus, Sanctus* [...]»). Con presencia de algunas delegaciones, el 19 de diciembre de 1964 fue creado en París el germen de lo que pronto sería la Federación Internacional *Una Voce*. El 7 de julio de 1966 se fundó *Una Voce* Italia en torno a la ya mencionada Cristina Campo, la que tuvo un papel destacado en 1969 a través de la elaboración del *Breve examen crítico del Novus Ordo Missae* remitido al Papa. Al año siguiente, el 8 de enero de 1967, la nueva asociación quedó conformada oficialmente en Zúrich con la participación de veinte asociaciones locales, siendo su primer presidente Eric de Saventhem (1919-2005), quien cumplirá la dura función de representar ante la Santa Sede los graves inconvenientes derivados de la reforma litúrgica posconciliar. Ella tiene por objetivo la preservación del culto romano tradicional, el latín y la música sacra y cumple hasta hoy su cometido, con presencia en 37 países a través de 48 federaciones locales³¹. En los países

28. Su entorno histórico viene ahora relatado por Gianfranco AMATO, *L'indulto di Agatha Christie. Come si è salvata la Messa tridentina in Inghilterra*, Verona, Fede & Cultura, 2013.

29. El 5 de febrero de 1966, Cristina Campo había dirigido otra carta al papa Pablo VI para implorar la salvaguarda del latín y el canto gregoriano.

30. Véase Didier BONNETERRE, *El movimiento litúrgico*, trad. española, Buenos Aires, Iction, 1982.

31. El 25 de octubre de 2015 tuvo lugar en Roma la Asamblea celebrada con ocasión del quincuagésimo aniversario de la Federación. En ella se votó un nuevo Consejo, que quedó constituido de esta forma: Felipe Alanís Suárez (*Una Voce México*), Presidente; Patrick Banken (*Una Voce Francia*), Vicepresidente; Juan Manuel Rodríguez González-Cordero (*Una Voce Sevilla*), Secretario; Monika Rheinschmitt (*Pro Missa Tridentina*), Tesorera. Para el cargo de consejeros fueron elegidas las siguientes personas: Alain Cassagnau (*Una Voce Francia*); Albert Edward Doskey (*Una Voce Cuba*); Eduardo Colón (*Una Voce Puerto Rico*); Fabio Marino (*Una Voce Italia*); Hajime Kato (*Una Voce Japón*); Johann von Behr (*Una Voce Alemania*); Joseph Shaw (*Latin Mass Society of England and Wales*); Marcin Gola (*Una Voce Polonia*); Oleg-Michael Martynov (*Una Voce Rusia*); Othon de Medeiros Alves (*Una Voce Natal*); Rodolfo Vargas Rubio (*Roma Aeterna*).

donde tiene presencia, *Una Voce* contribuyó eficazmente a la preservación de la liturgia conforme al misal romano de 1962 gracias a los indultos concedidos por los ordinarios locales³².

Tampoco hay mayor desarrollo (aunque sí algunas referencias: cfr. pp. 378-385, y el índice de p. 545) de la situación canónica de la Fraternidad Sacerdotal de San Pío X, cuya existencia resulta crucial para explicar la subsistencia del misal romano de 1962 y su posterior restablecimiento por parte de Benedicto XVI. Dicha hermandad sacerdotal fue fundada por S.E.R. Marcel Lefebvre, C.S.Sp. (1905-1991), arzobispo-obispo emérito de Tulle, y erigida como pía unión *ad experimentum* por seis años en virtud de un decreto del obispo de Lausana, Ginebra y Friburgo (Suiza) de 1 de noviembre de 1970, con autorización del papa Pablo VI³³. Con el permiso del obispo de Sion, en octubre de ese mismo año la naciente institución abrió un seminario internacional en la cercana localidad de Écône (Suiza), que comenzó a recibir un creciente flujo de vocaciones. Constituida como una sociedad de vida común sin votos a semejanza de las Misiones Extranjeras, la Fraternidad tenía como objetivo la formación de sacerdotes piadosos conforme a la enseñanza tradicional de la Iglesia y recibió los elogios del entonces Prefecto de la Congregación para el Clero, cardenal John Joseph Wright (1909-1979). Haciendo uso de la prórroga permitida por la Sede Apostólica, continuó utilizando la edición típica del misal romano de 1962 con los añadidos de 1965 y 1967, aunque pronto volvió a celebrar directamente conforme a la edición típica original de 1962. El 6 de mayo de 1975, y tras la visita apostólica realizada al seminario de Écône en noviembre del año anterior por monseñor Albert Descamps (1916-1980) y monseñor Gillaume Oncin (1905-1989), el nuevo obispo de Lausana, Ginebra y Friburgo retiró de manera sorpresiva la autorización concedida a la Fraternidad por su antecesor, lo que motivó un recurso ante el Tribunal de la Signatura Apostólica en virtud del canon 1556 CIC (1917). El presidente de dicho tribunal, cardenal Dino Staffa (1906-1977), se negó a dar curso al recurso presentado. Por la misma época, su fundador recibió una monición canónica para que no procediese a la ordenación de la primera generación de jóvenes formados en el seminario de Écône sin contar con las cartas dimisionarias correspondientes, la cual fue desoída al proceder a ella el 29 de junio de 1976 e hizo recaer sobre monseñor Lefebvre y los nuevos sacerdotes la suspensión *a divinis* prevista en el canon 2279 CIC (1917) el 22 de julio de ese año. Sin embargo, la Fraternidad de San Pío X continuó con su labor de formación sacerdotal y de apostolado que progresivamente fue extendiéndose por varios países, sumando varios seminarios, congregaciones religiosas, escuelas y centros de formación.

32. Joseph RATZINGER, «Discurso a la Federación Internacional», *Una Voce*, 25 de julio de 1996.

33. Véase Bernard TISSIER DE MALLERAI, *Marcel Lefebvre: la biografía*, trad. española, Madrid, Actas, 2012.

La situación del misal romano de 1962 experimentó algunos cambios durante el pontificado de Juan Pablo II. El 24 de febrero de 1980 se publicó una carta del papa a los obispos de la Iglesia sobre el misterio y el culto de la Eucaristía. En ella se hacía referencia a aquellos «educados todavía según la antigua liturgia en latín», respecto de los cuales correspondía demostrar «no solamente comprensión, sino también pleno respeto hacia estos sentimientos y deseos y, en cuanto sea posible, secundarlos, como está previsto además en las nuevas disposiciones» (*Dominicae Cenae*, 10). Conjetura el autor que, probablemente, junto con esta carta o por esa misma época debía darse a conocer un documento que autorizase el uso del misal romano de 1962, lo que finalmente no ocurrió (pp. 87 y 388). Sin embargo, este aserto no concuerda con la propia nota (la n. 55) que cierra la mención a «las nuevas disposiciones»: ella alude en realidad a la posibilidad de celebrar igualmente la Misa reformada en latín (SC 36). Esto tiene importancia porque el apego a la liturgia tradicional no es una mera cuestión idiomática, sino que trasciende hacia la explicitación de verdades teológicas y el propio encuadre del sacrificio redentor que en ella se actualiza³⁴. Lo único cierto es que en el mes de junio de 1980 el cardenal James Robert Knox (1914-1983), prefecto de la Congregación del Cultivo Divino y Disciplina de los Sacramentos, había enviado una encuesta a 2317 ordinarios del lugar de rito latino acerca de la celebración litúrgica en latín, tanto conforme al misal de 1962 como al reformado a partir de 1970, sin más consecuencias que la publicación estadística de las respuestas (pp. 87-88).

Un cambio significativo se observa con la llegada del cardenal Joseph Ratzinger, hasta entonces arzobispo de Múnich y Frisinga, como prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe (25 de noviembre de 1981). Desde ese puesto promovió un encuentro con diversos cardenales de la Curia para debatir el tema litúrgico y, especialmente, la situación del misal romano de 1962, del cual habría resultado un documento en gran parte coincidente con las prescripciones del «motu proprio» *Summorum Pontificum* que no fue sancionado por Juan Pablo II debido a las objeciones de algunas conferencias episcopales (p. 88). Así parece demostrarlo el hecho de que, en una carta de 23 de diciembre de 1982 dirigida a S.E.R. Marcel Lefebvre, el cardenal Ratzinger asegurase que la situación del antiguo misal sería resuelta por el Santo Padre a través de un documento dirigido para la Iglesia Universal y sin mención a su caso particular (p. 89). Entre 1983 y 1984 se suceden nuevas conversaciones al interior de la Curia, que concluyen con la circular del proprefecto de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos a los presidentes de las conferencias episcopales, intitulada *Quattuor abhinc annos* (3 de octubre de 1984). Este documento confiere a los ordinarios del lugar la posibilidad de conceder un indulto a los sacerdotes que desearan celebrar según la

34. UNA VOCE ARGENTINA, «No es cuestión de idioma, es cuestión de rito», en UNA VOCE ARGENTINA (ed.), *En defensa de la Misa*, Buenos Aires, Icton, 1983, pp. 73-74.

edición típica del misal romano de 1962 y a los fieles que seguían vinculados al llamado «rito tridentino» de poder participar de esa celebración, con el solo cuidado de que este permiso no ocasionase perjuicio alguno a la observancia de la reforma litúrgica en la vida de cada una de las comunidades eclesiales (pp. 90-94)³⁵. En 1986, al parecer, sesionó otra vez una nueva comisión cardenalicia, que tuvo una única reunión, donde se propuso que el misal romano de 1962 fuese permitido de manera general (pp. 332-339).

La ruptura del diálogo entre la Santa Sede y la Fraternidad Sacerdotal de San Pío X tras las consagraciones episcopales de Écône supuso una nueva reacción respecto de la normalización del misal romano de 1962 mediante la carta apostólica en forma «motu proprio» *Ecclēsia Dei* (2 de julio de 1988). Comenzadas ya en el pontificado de Pablo VI, durante 1987 y 1988 hubo serias conversaciones con la Sede Apostólica para regularizar la situación canónica de dicha hermandad, las que concluyeron con la suscripción de un protocolo de acuerdo por parte S.E.R. Marcel Lefebvre y el cardenal Joseph Ratzinger el 5 de mayo de 1988. Este acuerdo garantizaba «la disciplina especial concedida a la Fraternidad por ley particular» y «la ordenación de un obispo de la sociedad que, entre otras tareas, tendría la de continuar con las ordenaciones», además de reconocer a la institución la condición de una sociedad de vida apostólica según el Código de Derecho Canónico de 1983. El acuerdo fue denunciado al día siguiente por monseñor Lefebvre, quien retiró su consentimiento y decidió seguir adelante con las consagraciones episcopales que asegurasen la continuidad de su obra, arguyendo encontrarse en estado de necesidad (cánones 1323, 4º y 1324 § 1, 5ª CIC) y existir la voluntad de la Sede Apostólica de proceder a ellas. El 30 de junio de 1988, con la presencia de S.E.R. Antônio de Castro Mayer (1904-1991), obispo emérito de Campos (Brasil), tuvo lugar la anunciada consagración episcopal de cuatro sacerdotes de la Fraternidad por parte de su fundador³⁶. Celebrada

35. Históricamente, el término indulto ha estado asociado con el de privilegio y denota la concesión hecha por la autoridad eclesiástica competente (generalmente, la Santa Sede) del poder de llevar a cabo un acto que, por su propia naturaleza o por expresa reserva, pertenece al superior mismo. En el Código de Derecho Canónico de 1917 cabía esbozar la siguiente tipología de indultos: (i) autorización o permiso para realizar algo con carácter de excepción (cánones 806 y 1197); (ii) acto particular por el que se permite a una persona actuar contrariamente a la ley (cánones 821 § 2 y 980 § 2); (iii) dispensa permanente de las disposiciones de una ley general (cánones 139 § 2, 554 § 2, 642 § 1, 581 y 582); (iv) instrumento para delegar jurisdicción (cánones 1040 y 1049-1051). En el Código de 1983 su uso es, en cambio, más limitado y parece tener el sentido de una autorización para obrar de un modo que la ley tanto prohíbe como permite si se ha obtenido permiso de la autoridad competente (cánones 684, 686-688, 691-693, 726-728, 743, 745 y 1019 § 2). Véase Juan GONZÁLEZ AYESTA, «Indulto», en Javier OTADUY, Antonio VIANA y Joaquín SEDANO (coord.), *Diccionario general de Derecho canónico*, Cizur Menor, ThomsonReuters/Aranzadi, 2012, IV, pp. 554-555.

36. Los obispos Lefebvre y Castro habían sido parte del *Cætus Internationalis Patrum*, una agrupación formada por 250 obispos de todo el mundo durante el Concilio Vaticano II para salvaguardar la enseñanza tradicional de la Iglesia. Sus reuniones de trabajo se celebraban en la Curia de los agus-

en el seminario de Écône y con amplia cobertura de la prensa internacional, en ella fueron consagrados obispos los sacerdotes Bernard Fellay, Bernard Tissier de Mallerais, Alfonso Ruiz de Galarreta y Richard Williamson, todos sin jurisdicción y en calidad de auxiliares al servicio de la institución a la que pertenecían. El 1 de julio de ese año, la Sede Apostólica emitió un comunicado por el que hacía saber que los obispos consagrante, co-consagrante y recién consagrados habían incurrido en excomunión *latae sententiae* conforme al canon 1382 CIC, por no existir un autorización previa y precisa de la Sede Apostólica para proceder a dicha consagración³⁷.

Durante el octavario de oración por la unidad de los cristianos (p. 381), por decreto de la Congregación de Obispos de 21 de enero de 2009, y en virtud de la carta dirigida por S.E.R. Bernard Fellay, la excomunión de los cuatro obispos consagrados en 1988 fue levantada sin más condiciones que las de consolidar las relaciones recíprocas de confianza y conseguir la plena comunión de la Fraternidad (pp. 378-382)³⁸. Con posterioridad, merced al anhelo de plena reconciliación de los papas Benedicto XVI y Francisco, ha habido nuevas conversaciones destinadas a regularizar la situación canónica de la Fraternidad, esta vez como prelatura personal (aunque más propiamente debería tratarse de una cuasidiócesis personal de acuerdo al canon 372 § 2 CIC, como fue propuesto en su día por el cardenal Castrillón Hoyos³⁹), las que de momento permanecen abiertas (pp. 383-384)⁴⁰. Existen, sí, al-

tinios y contaron con el apoyo del cardenal Ottaviani, entonces Prefecto del Tribunal del Santo Oficio (posteriormente Congregación para la Doctrina de la Fe).

37. El acto fue calificado asimismo como «cismático» en el «motu proprio» *Ecclesia Dei* y en la carta anterior de 9 de junio de 1988 dirigida por el papa Juan Pablo II a monseñor Lefebvre. Sobre este punto precisaba Benedicto XVI dos décadas después: «La excomunión afecta a las personas, no a las instituciones. Una ordenación episcopal sin el mandato pontificio significa el peligro de un cisma, porque cuestiona la unidad del colegio episcopal con el Papa. Por esto, la Iglesia debe reaccionar con la sanción más dura, la excomunión, con el fin de llamar a las personas sancionadas de este modo al arrepentimiento y a la vuelta a la unidad» (Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la remisión de la excomunión de los cuatro obispos consagrados por el arzobispo Lefebvre, 10 de marzo de 2009, § 3). Véase Gerald MURRAY, *Incorporation into and Defection from the Catholic Church according to the Code of Canon Law*, tesis doctoral inédita defendida en la Universidad Gregoriana, 1997, 199 pp.

38. Benedicto XVI se encargó de precisar cuál era el estado en que quedaba la Fraternidad Sacerdotal de San Pío X tras el levantamiento de la excomunión que afectaba a sus cuatro obispos auxiliares: «[...] hasta que las cuestiones relativas a la doctrina no se aclaren, la Fraternidad no tiene ningún estado canónico en la Iglesia, y sus ministros, no obstante hayan sido liberados de la sanción eclesiástica, no ejercen legítimamente ministerio alguno en la Iglesia» (Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la remisión de la excomunión de los cuatro obispos consagrados por el arzobispo Lefebvre, 10 de marzo de 2009, § 4).

39. José LANDETE CASAS, «La atención pastoral de los fieles tradicionalistas: garantías para su plena inserción en la *communio ecclesiastica*», *Fidelium Iura* (Pamplona), n. 11 (2001), p. 192.

40. El Concilio Vaticano II dispuso que, cuando así lo exigiese la consideración del apostolado, se hiciesen más factibles tanto la conveniente distribución de los presbíteros como las obras pastorales

gunos signos que dan esperanza de una posible reconciliación, como la delegación hecha en el mes de abril de 2015 por la Congregación para la Doctrina de la Fe a S.E.R. Bernard Fellay, superior de la Fraternidad Sacerdotal de San Pío X, para que obrase como juez de primera instancia en un caso que involucraba a un sacerdote perteneciente a esa institución, calificada por la Santa Sede como «un gesto de benevolencia y magnanimidad». Quizá más importante todavía es la gracia especial concedida por el papa Francisco con ocasión del Año de la misericordia. En la carta dirigida a S.E.R. Rino Fisichella, Presidente del Pontificio Consejo para la promoción de la nueva evangelización, y fechada el 1 de septiembre de 2015, tras manifestar su deseo de «que en el futuro próximo se puedan encontrar soluciones para recuperar la plena comunión con los sacerdotes y los superiores de la [mentada] Fraternidad», el Papa establece que todos aquellos que «durante el Año Santo de la Misericordia se acerquen a los sacerdotes de la Fraternidad San Pío X para celebrar el Sacramento de la Reconciliación, recibirán válida y lícitamente la absolución de sus pecados». Poco después, S.E.R. Lorenzo Ghizzoni, arzobispo de Rávena-Cervia, autorizó a la mentada Fraternidad para celebrar dos Misas en una parroquia de su diócesis durante el segundo domingo de octubre con el fin de constituir un grupo estable que permita la debida aplicación del «motu proprio» *Summorum Pontificum*. En el mes de noviembre de 2015, en fin, la Santa Sede ha enviado una nueva propuesta de regularización a la Fraternidad Sacerdotal de San Pío X.

En el mentado «motu proprio» *Ecclesia Dei*, y después de hacer un recuento de la situación ocurrida, considerando también el sentido de la Tradición en la Iglesia, el papa Juan Pablo II adopta dos medidas importantes (pp. 94-95). En primer lugar, constituye una comisión (que toma el nombre del *motu proprio*) encargada de colaborar con los obispos, los dicasterios de la Curia Romana y los ambientes interesados,

peculiares a los diversos grupos sociales que hay que llevar a cabo en alguna región o nación, o en cualquier parte de la tierra. Con ese fin se podían establecer «útilmente algunos seminarios internacionales, diócesis peculiares o prelaturas personales y otras providencias por el estilo, en las que puedan entrar o incardinarse los presbíteros para el bien común de toda la Iglesia, según módulos que hay que determinar para cada caso, quedando siempre a salvo los derechos de los ordinarios del lugar» (PO 10). Dentro de estas posibilidades, la prelatura personal es una figura asociativa erigida por la Sede Apostólica y compuesta por presbíteros y diáconos del clero secular para asegurar una conveniente distribución de ministros sagrados o llevar a cabo peculiares obras pastorales o misionales en favor de varias regiones o diversos grupos sociales (canon 294 CIC). Los laicos pueden participar también mediante la dedicación a las obras apostólicas que ellas promueven (canon 296 CIC). Ellas no comportan una iglesia particular, porque en éstas (con la diócesis como paradigma) verdaderamente está presente y actúa la Iglesia de Cristo para una porción de la totalidad de los fieles (cánones 368 y 369 CIC), vale decir, en ellas la Iglesia universal «se hace presente y operativa en la particularidad y diversidad de personas, grupos, tiempos y lugares [...] con todos sus elementos esenciales» (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la iglesia considerada como comunión*, n. 7). Tal es lo que ocurre en torno a la Fraternidad Sacerdotal de San Pío X, donde concurren diversos carismas.

para facilitar la plena comunión eclesial de los sacerdotes, seminaristas, comunidades, religiosos y religiosas que hasta ese momento estaban ligados de distintas formas a la Fraternidad Sacerdotal de San Pío X y que deseasen permanecer canónicamente unidos al Sucesor de Pedro en la Iglesia Católica, conservando sus tradiciones espirituales y litúrgicas. En segundo término, dispuso que se había de respetar, en todas partes, la sensibilidad de aquellos que se sentían unidos a la tradición litúrgica latina, por medio de una amplia y generosa aplicación de las normas emanadas por la Sede Apostólica para el uso del misal romano según la edición típica de 1962, vale decir, la ya mencionada circular *Quattuor abhinc annos* de 1984. Paulatinamente, una serie de comunidades religiosas comenzaron a solicitar el permiso para hacer uso de los libros litúrgicos vigentes en 1962 y éste fue concedido por la Santa Sede (pp. 95-96 y 99-100). Merced a un rescripto de 18 de octubre de 1988, Juan Pablo II amplió las facultades de la recién conformada Pontificia Comisión *Ecclesia Dei*, dependiente entonces de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, a la vez que instruyó a su presidente para que procediese a la creación de la Fraternidad Sacerdotal de San Pedro, una sociedad clerical de vida apostólica de derecho pontificio, que quedaría regida por la disciplina litúrgica particular prevista en el *motu proprio* de julio de ese año (pp. 96-98)⁴¹. La Comisión preparó también unas orientaciones para la aplicación del *motu proprio*, donde se eliminaban algunas de las restricciones de la circular de 1984 (p. 101). Como fuere, la situación general en las iglesias particulares se mantuvo más o menos igual hasta el *motu proprio* de 2007, con celebraciones ocasionales, muy espaciadas o, incluso, inexistentes (p. 105)⁴².

El autor se ocupa enseguida de la particular situación originada en la diócesis de Campos (Brasil), que interesa tanto por su relación con el misal romano de 1962 como por la nueva forma de circunscripción eclesiástica que se instituye (pp. 106-112). Allí se había creado en 1982 la Unión Sacerdotal San Juan María Vianney, fundada por S.E.R. Antônio de Castro Mayer, obispo emérito de esa diócesis (fue titular de ella hasta el 29 de agosto de 1981), y adscrita a la Fraternidad Sacerdotal de San Pío X. Después de la participación de su fundador en las consagraciones de Écône⁴³,

41. Véase P. DU FAÏ y Louis-Marie DE BLIGNIÈRES, «La discipline liturgique spéciale des instituts *Ecclesia Dei*», *Sedes Sapientiae* (Chéméré-le-Roi), n. 96 (2006), pp. 23-28.

42. El autor de este comentario conoce la situación de la arquidiócesis de Santiago de Chile, donde desde el 7 de agosto de 1966 existe la Asociación de artes cristianas y litúrgicas *Magnificat*, capítulo chileno de la Federación Internacional *Una Voce*, que ha asegurado la celebración ininterrumpida de la Santa Misa según los libros litúrgicos aprobados en 1962. Hasta el «*motu proprio*» *Summorum Pontificum*, la celebración tenía lugar el tercer domingo de cada mes. Desde entonces, la Santa Misa se celebra todos los domingos y fiestas de precepto.

43. El canon 1382 CIC sanciona el delito de consagración sin mandato pontificio, pues a ningún obispo le es lícito conferir esta ordenación sin que conste previamente el mandato pontificio (canon 1013 CIC). Cometten este delito tanto el obispo consagrante como el consagrado. La sanción del obispo co-consagrante (canon 1014 CIC) debe ser juzgada a partir de la regla de participación del canon 1329 CIC. El canon 2370 CIC (1917) sancionaba esta situación con suspensión *latae sententiae* reservada

ella adhirió a la situación de ruptura generada tras las excomuniones y quedó, por tanto, en una situación canónica irregular, la que continuó con el sucesor de Castro Mayer, S.E.R. Licínio Rangel (1936-2002), consagrado obispo por S.E.R. Bernard Tissier de Mallerais, junto a S.E.R. Alfonso Ruiz de Galarreta y Richard Williamson, en São Fidélis el 28 de julio de 1991⁴⁴.

El 15 de agosto de 2001, S.E.R. Licínio Rangel y veinticinco sacerdotes de la Unión Sacerdotal San Juan María Vianney escribieron al papa Juan Pablo II solicitando «ser aceptados y reconocidos como católicos» (cfr. canon 204 CIC). En su carta autógrafa de respuesta, intitulada *Ecclesia Unitas* (25 de diciembre de 2001), el Papa reconoció canónicamente la pertenencia de los solicitantes a la Iglesia Católica y les anunció que estaba en preparación un documento sobre la forma jurídica que tendrían en adelante la unión sacerdotal: una administración apostólica personal de jurisdicción cumulativa con aquella del obispo diocesano (PO 10). El 18 de enero de 2002, correspondiente al domingo del octavario por la unidad de los cristianos, S.E.R. Licínio Rangel fue recibido en la plena comunión con la Iglesia Católica junto a los otros veinticinco sacerdotes que integraban su pía unión. En esa ocasión formuló una declaración basada en el protocolo de acuerdo firmado y posteriormente rechazado por S.E.R. Marcel Lefebvre en 1988, con una acotación referida a la validez de la Misa reformada «siempre que [ella] se celebre correctamente y con la intención de ofrecer el verdadero sacrificio de la Santa Misa»⁴⁵. Ese mismo día, la Congrega-

a la Sede Apostólica y la hacía extensible también a los demás obispos y presbíteros asistentes. La razón es que el canon 954 CIC (1917) existía que el obispo consagrante estuviese asistido por otros dos obispos, salvo dispensa de la Sede Apostólica. Véase al respecto el criterio establecido por el papa Pío XII en la bula *Episcopalis consecrationis* (30 de noviembre de 1944).

44. La situación difiere de aquella que protagonizó S.E.R. Pierre Martin Ngô Đình Thục (1897-1984), arzobispo de Huế (Vietnam), quien tras las supuestas apariciones marianas del Palmar de Troya comenzó a consagrar obispos entre los fieles de la naciente iglesia que se formó en torno a su culto. Dicha consagración fue sancionada el 17 de septiembre de 1976 con excomunión por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe por especial encargo del papa Pablo VI. Tras adherir al sedevacantismo, monseñor Thục siguió consagrando obispos. El 12 de marzo de 1983, dicho Dicasterio publicó una segunda «Notificación por la que se declaran de nuevo las penas canónicas en las que han incurrido los obispos que ordenaron ilícitamente otros obispos y los que han sido ordenados ilegítimamente».

45. La validez de un sacramento supone el cumplimiento de cuatro requisitos copulativos: (i) la materia, (ii) la forma, (iii) el ministro y (iv) el sujeto, cuya aprobación o definición corresponde de manera exclusiva a la autoridad suprema de la Iglesia (canon 841 CIC). En el caso de la Eucarística, la materia es pan de trigo hecho recientemente y vino natural, fruto de la vid, no corrompido y mezclado con un poco de agua (canon 924 CIC); la forma son las mismas palabras que empleó Cristo y que se profieren para obrar la Transustanciación (respecto del pan: «*Hoc est enim corpus meum*»; respecto del vino: «*Hic est enim calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti: [mysterium fidei:] qui pro vobis et promultis effundetur in remissionem peccatorum*»); el ministro es el sacerdote válidamente ordenado actuando en la persona de Cristo y con la intención de hacer lo que hace la Iglesia (canon 900 CIC); y el sujeto es todo bautizado a quien el derecho no se lo prohíba (canon 912 CIC). En este sentido, la

ción para los Obispos promulgó dos decretos. Con el primer nombraba administrador apostólico a S.E.R. Lícínio Ragel, quien fue sucedido a su muerte (ocurrída el 16 de diciembre de 2002) por su vicario general y obispo coadjutor con derecho a sucesión, S.E.R. Fernando Arêas Rifan. Por el segundo, bajo el título *Animarum bonum*, se erigió la Administración apostólica personal San Juan María Vianney, limitada al territorio de la diócesis brasileña de Campos, y con la facultad de celebrar la Eucaristía y los demás sacramentos, así como la liturgia de las horas y las demás funciones litúrgicas, según «el rito romano y la disciplina litúrgica codificada por el Papa San Pío V, con las agregaciones introducidas por sus sucesores hasta el Beato Juan XXIII». A ella pertenecen tanto los sacerdotes y diáconos incardinados como los fieles atendidos por entonces por la unión sacerdotal transformada en administración apostólica personal y los que en el futuro desearan incorporarse a ella mediante una declaración de voluntad, la que debía registrarse en un libro específico previsto al efecto. Asimismo, la administración apostólica quedó facultada para erigir seminarios e institutos de vida consagrada con autorización de la Santa Sede. Incluso, la Congregación para el Clero manifestó que no existía obstáculo para que, transcurrido el período de prueba de dos años, la Administración Apostólica Personal San Juan María Vianney pudiese establecer parroquias, rectorías o capellanías, regidas por sus sacerdotes y fuera de su territorio, con el consentimiento del respectivo ordinario del lugar (respuesta de 16 de noviembre de 2002).

La solución dada para el problema de Campos comportó la introducción de una figura canónica nueva, desconocida para el código de 1983, fundada en una ordenación personal y no territorial del Pueblo de Dios (PO 10, y Constitución Apostólica *Regimini Ecclesiae Universae*, artículo 49), tal y como ocurre con los ordinariatos militares (Constitución Apostólica *Spirituali militum curæ*, de 21 de abril de 1986), los ordinariatos apostólicos para atender a los fieles de rito oriental (Constitución Apostólica *Regimini Ecclesiae Universae*, artículo 44, y Constitución Apostólica *Pastor Bonus* sobre la Curia Romana, artículo 59) o los ordinariatos personales creados para acoger a los anglicanos convertidos al catolicismo (Constitución Apostólica *Anglicanorum coetibus*, de 4 de noviembre de 2009). El Código de Derecho Canónico concibe dos formas de administración apostólica: aquella transitoria para ciertas circunstancias diocesanas especiales donde falta el obispo o cuando por circunstancias graves éste no puede regir su propia diócesis (cánones 413, 419, 420 y 1018) y aquella estable que comporta una iglesia particular de carácter territorial (canon 368)⁴⁶.

El canon 371 § 2 CIC define la administración apostólica territorial como «una

observancia fiel de los libros litúrgicos aprobados por la autoridad competente, sin ninguna añadidura, supresión o cambio proveniente de la propia iniciativa, evidencia el *sentire cum Ecclesia* del ministro (canon 846 § 1 CIC).

46. El mismo criterio existía ya en el canon 127 CIC (1917).

determinada porción del pueblo de Dios que, por razones especiales y particularmente graves, no es erigida como diócesis por el Romano Pontífice, y cuya atención pastoral se encomienda a un Administrador apostólico, que la rija en nombre del Sumo Pontífice»⁴⁷. Ella se diferencia de la diócesis, que es el modelo de iglesia particular por excelencia (cánones 368 y 369 CIC), por la existencia de una razón especial y particularmente grave que desaconseja su erección como tal (por ejemplo, cuando existe dificultad para establecer los límites diocesanos debido a problemas de fronteras entre diversos Estados, o existe una complicada relación entre la Iglesia y el Estado)⁴⁸. Una administración apostólica puede estar constituida de manera estable, por un tiempo indeterminado, o bien por un tiempo previamente establecido. El administrador apostólico que se designa para regirla es generalmente un presbítero, que gobierna con potestad vicaria ordinaria, en nombre del Romano Pontífice, con todos los poderes y facultades del obispo diocesano⁴⁹. En este caso, la razón especial que justificaba la erección de una administración apostólica (frente a otros modelos posibles de Iglesia particular de acuerdo a PO 10) era la reciente reconciliación de la unión sacerdotal con la Santa Sede y las particularidades que ésta presentaba en el ámbito litúrgico (canon 372 § 2 CIC)⁵⁰.

Distinto es el caso de las prelaturas personales, que el Código de Derecho Canónico trata en el Libro II dedicado al Pueblo de Dios como una organización de base asociativa (cánones 294-297), las cuales revisten el carácter de una estructura administrativa (porque permite la incardinación de clérigos) y jerárquica (con el

47. En las iglesias orientales no existe mención a la administración apostólica territorial (la figura se prevé sólo como el gobierno transitorio de una eparquía por causas graves o especiales en el canon 234 CCEO). Su equivalente es el exarcado, que es aquella iglesia particular de rito oriental que no ha sido erigida como eparquía (canon 311 CCEO). La única administración apostólica de rito distinto al romano es aquella de Albania Meridional, erigida el 11 de noviembre de 1939, aunque su administrador y la mayoría de sus fieles son de rito latino.

48. Además de la de Administración Apostólica de Albania Meridional, de rito bizantino, existen siete administraciones apostólicas de rito latino: (i) de Atyrau (con jurisdicción sobre Kazajistán y erigida el 7 de julio de 1999); (ii) del Cáucaso (con jurisdicción sobre Armenia y Georgia y erigida el 30 de diciembre de 1993); (iii) de Estonia (con jurisdicción sobre ese país y erigida el 1 de noviembre de 1924); (iv) de Habrin (con jurisdicción sobre China y erigida el 28 de mayo de 1931); (v) de Kirguistán (con jurisdicción sobre ese país y erigida el 28 de marzo de 2006); (vi) de Prizren (con jurisdicción sobre Kosovo y parte de Serbia y erigida el 24 de mayo de 2000); y (vii) de Uzbekistán (con jurisdicción sobre ese país y erigida el 29 de septiembre de 1997).

49. Gianfranco GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia. Misterio de comunión*, trad. de Alfonso Ortiz García, Madrid, San Pablo, 1992, n. 745, p. 638.

50. Según el artículo V del decreto de erección, la potestad del administrador apostólico es (i) personal (se ejerce sólo respecto de las personas que forman parte de dicha administración apostólica), (ii) ordinaria (comprende tanto el fuero externo como interno), y (iii) cumulativa (se ejerce conjuntamente con la del obispo diocesano de Campos, dado que los fieles de la administración apostólica personal son al mismo tiempo fieles de esa iglesia particular).

prelado como el ordinario propio del clero incardinado a ella: cánones 134 y 295 CIC), sin llegar a constituir una iglesia particular por la ausencia (i) de los carismas específicos que en ésta se pueden suscitar por obra del Espíritu Santo (canon 368 CIC), (ii) de una porción del Pueblo de Dios distinta de los sacerdotes y diáconos del clero secular que la integran sobre la cual el prelado ejerce su completo cuidado pastoral (cánones 294, 296 y 369 CIC), y (iii) de la justa autonomía de que aquellas gozan por derecho divino (canon 297 CIC), incluida la carencia por parte del prelado de potestad ordinaria, propia e inmediata (canon 381 § 2 CIC) y también de la potestad de magisterio ordinario (canon 753 CIC)⁵¹. Las prelaturas personales se en-

51. La única prelatura personal existente es el Opus Dei, anteriormente un instituto secular, erigida como tal mediante la Constitución *Ut sit* (28 de noviembre de 1982) antes de la entrada en vigor del Código de Derecho Canónico (27 de noviembre de 1983). Es inevitable, entonces, que todo estudio sobre esta figura canónica termine refiriendo de una u otra forma a éste, por ser la concreción material que hoy ofrece la vida de la Iglesia. Dejando de lado aquel porcentaje que ha recibido el sacramento del orden (canon 294 CIC), los miembros del Opus Dei son fundamentalmente laicos que, perteneciendo a su propia iglesia particular y rito, se unen a la prelatura personal para la realización de la tarea pastoral para la que ésta ha sido erigida (el *Anuario Pontificio* de 2011 proporciona los siguientes datos sobre el Opus Dei: 1934 iglesias y centros pastorales, 2015 sacerdotes, 334 seminaristas mayores y 88.245 laicos). El *Código de Derecho Particular de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei* (que puede asemejarse a los estatutos de los que habla el canon 94 § 1 CIC) explica que este cometido se cumple por medio de una complementación mutua con los sacerdotes que también la integran (artículo 4), quienes prestan la necesaria ayuda sacramental de un apostolado propiamente laical y enraizado en las actividades cotidianas (artículo 2, § 2). En términos generales, la incorporación de una persona como miembro de una prelatura personal se produce en virtud de un acuerdo (*conventio*) donde se determinan adecuadamente el modo de la cooperación orgánica que presta el laico a las obras apostólicas que aquélla lleva adelante y los principales deberes y derechos anejos a esa participación (canon 296 CIC). Dicha incorporación, basada en la cooperación orgánica con los fines de la prelatura personal, no puede extenderse hasta asimilarse a una incorporación plena, como ocurre con el clero incardinado que tiene al prelado como su ordinario propio (canon 295 CIC), porque los laicos no forman un pueblo propio escindido de su diócesis (que conserva respecto de ellos la cura de almas a través de su estructura parroquial) y la relación que establecen con aquélla es de paridad y no de subordinación. En el Opus Dei, dicho acuerdo consiste en «una declaración formal en presencia de dos testigos sobre los recíprocos derechos y deberes» (Código de Derecho Particular, artículo 27), los cuales están enderezados a «la santificación de sus fieles, según las normas de su derecho particular, mediante el ejercicio de las virtudes cristianas en el estado, profesión y circunstancias propios de cada uno, según su espiritualidad propia que es plenamente laical» (Código de Derecho Particular, artículo 2º). A este respecto, el *Catecismo de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei* (ed. 2010) matiza (y en parte pretende corregir la terminología del CIC) que esta incorporación se efectúa mediante «una declaración formal, de tipo contractual, por la que la Obra y la persona interesada se obligan a sus respectivos derechos y deberes» (n. 63). Este vínculo «no es de naturaleza contractual, aunque la declaración que crea ese vínculo tenga una forma externa de tipo contractual [...], porque ni la Prelatura ni los fieles pueden establecer o modificar a su arbitrio su contenido» (Catecismo del Opus Dei, n. 11). Se trata, por consiguiente, de un vínculo formal que crea derechos y obligaciones de carácter religioso («dedicarse a las obras apostólicas de la prelatura personal»: canon 296 CIC), que competen al fuero externo de cada cual (cánones 94 y 295 CIC), y del cual el miembro se puede retractar antes de la renovación de su oblación (realizada cada 19 de marzo) si no ha mediado incorporación definitiva (Código de Derecho Particular, artículo

derezan a promover una mejor distribución del clero o suplir la carencia del mismo, sea bajo el aspecto numérico, sea en lo que atañe a la formación y cualificación para especiales órdenes pastorales o misioneras (canon 294 CIC)⁵².

El pontificado de Benedicto XVI, presentado desde un comienzo como la continuidad y consumación de la obra iniciada por su predecesor, supuso importantes avances en la recuperación del misal romano de 1962.

El primero de ellos fue el decreto de erección del Instituto del Buen Pastor emanado de la Pontificia Comisión *Ecclesia Dei* (8 de septiembre de 2006). Se trata de una sociedad de vida apostólica que no tiene todavía parangón, constituida *ad experimentum* por cinco años en la diócesis de Burdeos (Francia) y con derecho a utilizar, «verdaderamente como su rito propio», todos los libros litúrgicos en vigor en 1962 (pp. 114-115). Participaron en su creación cinco sacerdotes: Philippe Laguérie, que el decreto de erección designó como superior, Paul Aulagnier, Christophe Héry, Guillaume de Tanoüarn y Henri Forestier, y un diácono, Claude Prieur (ordenado sacerdote en 2007), la mayoría de ellos provenientes de la Fraternidad Sacerdotal de San Pío X. Al naciente instituto se le asignó la iglesia de San Eloy, que había sido tomada en enero de 2002 con el consentimiento del consejo de la ciudad, erigida en parroquia personal el 5 de febrero de 2007 (cánones 518 y 520 § 1 CIC), situación también inédita en Francia hasta entonces (p. 118). La discusión generada en torno a este instituto dice relación con la diferente denominación empleada en el decreto de erección y en los estatutos aprobados por la Santa Sede, pues en los primeros se habla de los libros litúrgicos vigentes en 1962 como de su «rito propio» (§ 6) y en los segundos se califica a éstos como el «rito exclusivo» (II, 2), concesión que el autor justifica como un intento de cerrar definitivamente las heridas abiertas en el seno de la Iglesia por los ex seguidores de S.E.R. Marcel Lefebvre (p. 118).

Pero el documento más importante del pontificado de Benedicto XVI es, sin duda, el *motu proprio* de 7 de julio de 2007 que sirve de línea argumental a la obra que se reseña. Todo el análisis de este documento debe partir de su título, donde el

25). Fuera de esa oportunidad, o existiendo ya incorporación definitiva, la salida de un miembro sólo es posible merced a «una dispensa [canon 85 CIC] que sólo el Prelado puede conceder, después de haber oído a su Consejo y la Comisión regional» (Código de Derecho Particular, artículo 29).

52. Cierta doctrina ha acuñado la expresión «circunscripción eclesiástica» en reemplazo del concepto técnico de iglesia particular que emplea el canon 368 CIC. Ella es una noción genérica que sirve para designar cada comunidad autónoma de fieles con propia cura pastoral. La perspectiva del término no es eclesiológica, sino organizativa y jurídica, lo que explica que las realidades que se agrupan bajo la denominación de circunscripción eclesiástica sean de diversa naturaleza eclesial y con un grado de autonomía jurisdiccional diferente. Véase Juan Ignacio ARRIETA, «Circunscripción eclesiástica», en Javier OTADUY, Antonio VIANA y Joaquín SEDANO (coord.), *Diccionario general de Derecho canónico*, Cizur Menor, ThomsonReuters/Aranzadi, 2012, II, pp. 95-100.

Papa invoca su misión como Sumo Pontífice de la Iglesia (pp. 199-121), a quien Cristo instituyó a su cabeza (Mt 16, 18), le confirió una potestad suprema, plena, inmediata y universal sobre ella (Mt 16, 19) e impuso el deber de apacentar a su grey (Jn 21, 15-17). Sólo así se comprende su estructura, dividida en una parte narrativa (exposición de motivos) y otra normativa (articulado), y la finalidad a la que se endereza frente a la constatación de que el deseo de Juan Pablo II de que los obispos hiciesen un amplio uso de la facultad de indulto concedida en 1984 y reforzada en 1988 no había sido debidamente correspondido (pp. 121-122). No conviene olvidar que el Papa expuso previamente el contenido del *motu proprio* a los representantes de una serie de conferencias episcopales seleccionadas en una reunión de obispos celebrada el 27 de junio de 2007 (p. 122).

En apretada síntesis, la parte normativa de *Summorum Pontificum* aborda seis cuestiones: (i) la posibilidad de cualquier sacerdote de celebrar conforme a la edición típica del misal romano de 1962 si así lo desea, pudiendo asistir a dicha celebración los fieles que voluntariamente lo pidan, con algunas particularidades según el lugar sagrado donde ella tiene lugar; (ii) la posibilidad de usar el ritual y el pontifical precedente para los demás sacramentos; (iii) la facultad de los clérigos constituidos *in sacris* de recitar el oficio divino según el breviario promulgado por el papa Juan XXIII; (iv) la constitución de parroquias personales para la forma extraordinaria por parte del ordinario del lugar⁵³; (v) las atribuciones que corresponden a la Pontificia Comisión *Ecclesia Dei*, que fue reformada el 2 de julio de 2009 merced a la carta apostólica en forma de «*motu proprio*» *Ecclesiae Unitatem*, pasando a depender de la Congregación para la Doctrina de la Fe; y (vi) la derogación de los documentos anteriores de la Sede Apostólica referidos a la misma materia (pp. 123-127). El autor trata asimismo de la promulgación y vigencia del *motu proprio* (pp. 127-132).

Summorum Pontificum fue completado por la Pontificia Comisión *Ecclesia Dei* mediante la Instrucción *Universae Ecclesiae* (13 de mayo de 2011), que venía acompañada de una pequeña nota explicativa, cuya publicación coincidió con el tercer congreso sobre dicho *motu proprio* celebrado en la Universidad Santo Tomás (*Angelicum*) de Roma⁵⁴. Comporta éste un documento de contenido más canónico que litúrgico (p. 135), donde la comisión ejerce su competencia específica de «garantizar la correcta interpretación y la recta aplicación del *motu proprio* “*Summorum Pontificum*”» (UE 12). De suerte que no se trata de una interpretación auténtica del mentado *motu proprio*, que sólo compete al legislador universal (canon 16 CIC), sino de una norma de carácter administrativo cuyo imperio se subordina a aquél y

53. El 23 de marzo de 2008, el propio Benedicto XVI hizo uso de esta facultad, a través de su vicario para la ciudad de Roma, respecto de la Iglesia de la Santísima Trinidad de los Peregrinos confiada desde entonces a la Fraternidad Sacerdotal de San Pedro como parroquia personal.

54. Véase sus actas en Vincenzo NUARA (ed.), *Il Motu proprio «Summorum Pontificum» di S.S. Benedetto XVI, III: Una speranza per tutta la Chiesa*, Verona, Fede & Cultura, 2013.

cuyo propósito es aclarar sus prescripciones y desarrollar y determinar las formas en que ellas han de ejecutarse (canon 34 CIC).

De la coordinación de ambos documentos se desprende que los objetivos doctrinales perseguidos por el Benedicto XVI eran tres: (i) favorecer la reconciliación interna de la Iglesia (SC 26); (ii) ofrecer a todos los fieles, y no sólo a quienes la habían conocido, la posibilidad de participar en la forma extraordinaria del rito romano, considerada como un tesoro precioso que no debe perderse (SC 4); y (iii) quizá más importante todavía, establecer que la celebración litúrgica conforme a los libros aprobados por la Sede Apostólica en 1962 comporta un verdadero derecho de los fieles, tanto sacerdotes como laicos (SC 26), que se puede reclamar frente a las autoridades competentes (pp. 138-156). De esto existía ya un antecedente en la Instrucción *Sacramentum Redemptionis* (2004), donde se establece que «cualquier católico, sea sacerdote, sea diácono, sea fiel laico, tiene derecho a exponer una queja por un abuso litúrgico, ante el Obispo diocesano o el Ordinario competente que se le equipara en derecho, o ante la Sede Apostólica, en virtud del primado del Romano Pontífice» (§ 184).

Mientras la primera parte tenía un carácter histórico, destinado a trazar el derrotero del misal de 1962 una vez promulgado el nuevo misal paulino, la segunda parte presenta un contenido más técnico. En él se abordan los distintos significados de rito (pp. 159-179) y la consecuencia que tiene la distinción entre dos formas o usos dentro de un mismo rito (pp. 181-201), como ocurre con el romano tras el «motu proprio» *Summorum Pontificum* (pp. 203-238).

El Capítulo IV está dedicado a precisar el concepto de rito que utiliza *Summorum Pontificum*, anunciado desde un comienzo que se trata de una noción equívoca que no se puede explicar por consideraciones estrictamente litúrgicas (p. 159). Señala, entonces, que el término posee una triple dimensión: canónica-eclesiológica, litúrgica y canónica-litúrgica (p. 160).

En el primer sentido, el rito alude a la división de la Iglesia universal en veintitrés iglesias *sui iuris* o rituales (cánones 111 y 112 CIC), aquella de rito latino (canon 1 CIC) y las veintidós orientales en comunión con la Santa Sede (cánones 1 y 27 CCEO), las que cuentan con veintiún ritos diferentes, todos con iguales derechos y que pertenecen a una de las seis grandes tradicionales apostólicas: alejandrina, antioquena, armenia, caldea, constantinopolitana y latina (canon 28 § 2 CCEO). Cada una de estas iglesias se diferencia de las otras por sus ritos propios, vale decir, por su liturgia, su derecho canónico y su herencia espiritual (OE 3). El concepto de rito alude, entonces, al patrimonio litúrgico, teológico, espiritual y disciplinario que se distingue por la cultura y las circunstancias históricas de los pueblos y que se expresa por la manera propia en que cada Iglesia de derecho propio vive la fe (canon 28 § 1 CCEO). Con todo, el derecho canónico permite a los fieles cumplir el precepto dominical dondequiera que la Santa Misa se celebre según alguno de los ritos católicos reconocidos (canon 1248 § 1 CIC).

Por su parte, en el ámbito litúrgico, el rito, como contrapuesto a los textos y las oraciones variables según el tiempo, presenta también tres sentidos diversos: (i) unos concretos elementos de acciones; (ii) la celebración como un todo acabado, esto es, un conjunto estructurado y ordenado de concretos elementos de acciones; y (iii) un conjunto de diferentes ritos sacramentales que conforman a su vez una unidad o familia litúrgica (p. 162). En este último sentido, dentro de la Iglesia latina *sui iuris* existen diversos ritos, además del romano, que coexisten entre sí, sin que quepa una asimilación entre ambos conceptos. Su aplicación puede ser personal, como ocurre con los ritos dominicano o carmelitano, o local, como sucede con los ritos mozárabe, ambrosiano o bracarense. Ninguno de estos ritos, empero, tiene propio el sacramento del Orden, que se confiere siempre según el rito romano (p. 163). Esto se debe a que el rito romano es el único de los ritos latinos que tiene propios todos los ritos del segundo sentido litúrgico y que es el que utilizan los demás ritos latinos cuando les falta el propio. Es este sentido al que alude el Código de Derecho Canónico cuando exige que los ministros sagrados celebren los sacramentos según su propio rito (canon 846 § 2).

Por último, a juicio del autor, existe un sentido canónico-litúrgico de rito, que corresponde a la disciplina jurídica común para uno o más ritos o familias litúrgicas no erigidas como Iglesias *sui iuris* (p. 165). Todos los ritos latinos, por muy diferentes que sean entre sí, se subsumen en el rito romano porque su estado eclesiológico no difiere de aquél, si bien poseen una reglamentación fragmentaria propia.

No siempre la distinción entre los diversos sentidos es clara, como ocurre en el canon 214 CIC, donde ellos aparecen interrelacionados. Según ese canon, «los fieles tienen derecho a tributar culto a Dios según las normas del propio rito aprobado por los legítimos Pastores de la Iglesia, y a practicar su propia forma de vida espiritual, siempre que sea conforme con la doctrina de la Iglesia». En dicha norma se contienen, por tanto, dos derechos fundamentales complementarios de todo fiel: (i) el derecho a la propia espiritualidad y (ii) el derecho al propio rito⁵⁵. De momento, sólo interesa el segundo de ellos. Para el entonces cardenal Ratzinger, el rito expresa ahí una «forma objetiva de oración común de la Iglesia» (p. 166), la que viene determinada por parámetros que escapan de la libre elección del fiel (p. 167) y responden a situaciones objetivas previstas por el derecho (cánones 111 y 112 CIC). Parece más plausible, empero, entender que el rito alude en el canon 214 CIC a la vinculación jerárquica de un fiel con una determinada Iglesia peculiar que posee su propio patrimonio litúrgico, teológico y espiritual, vale decir, una forma de espiritualidad determinada, así como sus propias normas litúrgicas⁵⁶. Dicho de otra forma, la alusión posee un contenido

55. Ignacio BARREIRO CARÁMBULA, «Derecho natural y Derecho de la Iglesia», en Miguel AYUSO TORRES (ed.), «Utrumque ius». *Derecho, derecho natural y derecho canónico*, Madrid, Marcial Pons, 2015, p. 73.

56. Véase, por ejemplo, Álvaro DEL PORTILLO DÍEZ DE SOLLANO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, 3ª ed., Pamplona, EUNSA, 1991, pp. 151-152.

canónico-eclesiológico antes que litúrgico. Refuerza esta conclusión la regla previamente referida sobre la posibilidad de cumplir el precepto dominical dondequiera que la Santa Misa sea celebrada conforme al rito católico (canon 1248 § 1 CIC), merced a la cual los fieles no tienen la obligación jurídica de asistir a su parroquia cuando en ella observan abusos litúrgicos o carencias doctrinales que dañan su fe, pudiendo elegir cualquier iglesia donde sean debidamente atendidos espiritualmente⁵⁷.

Este concepto de rito aboca a la distinción entre doctrina y disciplina, que a veces se pretende mostrar como una dualidad contrapuesta y donde el criterio pastoral debe prevalecer imponiendo variaciones seculares en la segunda. Una mirada más detenida al problema muestra que la cuestión no es tan simple de dilucidar, pues la doctrina tiene distintos grados y admite también un progreso producto del desarrollo teológico, incluso admitiendo ciertos cambios⁵⁸. De igual forma, la disciplina no siempre es una realidad meramente formal, humana y mutable, ya que en ella van envueltos aspectos que comprenden la ley divina y los mandamientos, que no admiten cambio alguno, o todo el vasto campo del derecho divino. Por eso es que a menudo la disciplina comprende todo lo que el cristiano debe considerar como compromiso de su vida para ser un fiel discípulo de Jesucristo⁵⁹. De ahí que ella puede ser definida como «el conjunto de normas y de estructuras que configuran visible y ordenadamente la comunidad cristiana, regulando la vida individual y social de sus miembros para que posea una medida siempre más plena, y en adhesión al camino del Pueblo de Dios en la historia, expresión de la comunión donada por Cristo a su Iglesia. En su sentido más amplio puede comprender también las normas morales, mientras que en su sentido más restringido designa sólo las normas jurídicas y pastorales»⁶⁰.

A partir de estos conceptos, el autor delimita el campo de aplicación del «motu proprio» *Summorum Pontificum*. Éste queda circunscrito a la Iglesia latina y a los sacerdotes, seculares o incardinados en institutos de vida consagrada o sociedades de vida apostólica, que pertenecen a ella, quienes pueden libremente celebrar conforme a los libros litúrgicos vigentes en 1962 (pp. 169-174). Aunque no sea expreso, la citada facultad se extiende asimismo a los ritos ambrosiano (reformado en 1990) y mozárabe (reformado en 1992), que pueden celebrarse según los libros litúrgicos anteriores a

57. Ignacio BARREIRO CARÁMBULA, «Derecho natural y Derecho de la Iglesia», *op. cit.*, p. 73.

58. La fórmula de fe de la Iglesia distingue tres niveles: (i) las verdades de fe divina y católica contenidas en la Revelación y propuestas por el Magisterio de forma definitiva; (ii) las verdades que la Iglesia propone de modo definitivo como acto magisterial; y (iii) las otras verdades que, pese a pertenecer al patrimonio de la fe, no alcanzan los anteriores grados de convicción (cánones 749, 750 y 752 CIC).

59. Velasio DE PAOLIS, «Los divorciados vueltos a casar y los sacramentos de la Eucaristía y la Penitencia», en Robert DODARO (ed.), *Permanecer en la Verdad de Cristo. Matrimonio y comunión en la Iglesia católica*, trad. española, Madrid, Cristiandad, 2014, p. 221.

60. «Comunione, comunità e disciplina. Documento pastorale dell'Episcopato italiano», en *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana* (Roma), n. 1 (1989), n. 3, p. 4.

los actualmente en uso (pp. 171-172)⁶¹. La única excepción es el rito bracarense porque, a pesar de las sugerencias efectuadas en el informe preparado para su reforma, la Sagrada Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos descartó acometerla para conservar los rasgos y la índole particular de este venerable rito portugués (p. 173). Con los ritos de las órdenes religiosas el problema no se produce, porque UE 34 se refiere expresamente a ellos y permite a sus miembros celebrar según los libros litúrgicos propios vigentes en 1962, sin autorización de los institutos o superiores, al menos cuando se trata de celebraciones privadas o sin pueblo (p. 175)⁶². Queda abierta todavía la pregunta sobre quién debe adoptar la decisión de celebrar la Misa conventual con el misal propio en los institutos de vida consagrada con obligación coral, como los dominicos, y si ella es también necesaria para la celebración ocasional o sólo para las celebraciones habituales o permanentes (SP 3).

Cabe recordar que tanto carmelitas como dominicos renunciaron a sus ritos propios y adoptaron el misal promulgado por el papa Pablo VI.

Tras las reformas posconciliares al rito romano, la orden carmelitana (antes carmelitas de la antigua observancia) aprobó provisionalmente la posibilidad de adoptarlas en algunas celebraciones y la incorporación al rito propio de algunas variaciones, entre las cuales destaca particularmente el abandono de la preparación de cáliz antes de la Misa. En su sesión 280, celebrada el 19 de junio de 1972, la orden renunció al misal jerosolimitano del Santo Sepulcro y adoptó en su plenitud el misal romano reformado⁶³. Esta renuncia, aprobada por la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, permitía a los sacerdotes de la orden conservar el misal propio con el consentimiento al menos del superior local y siempre que se tratase de una celebración sin pueblo (p. 177). En el capítulo general de Majadahonda de 1977 se descartó casi por unanimidad la propuesta de volver a utilizar el rito propio. Por su parte, antes de su separación definitiva, los carmelitas descalzos habían adoptado el misal romano de 1570 en el Definitorio de 13 de agosto de 1586 (con ausencia de San Juan de la Cruz y el P. Jerónimo Gracián), de suerte que no parece que puedan utilizar en la actualidad el rito carmelitano (p. 179).

61. Véase una referencia a la formación histórica de ambos ritos en Mario RIGHETTI, *Historia de la liturgia*, I, cit., nn. 104-105 (pp. 302-315) y 111-115 (pp. 328-343).

62. Cabe recordar que el Concilio Vaticano II dispuso: «Fieles a la mente de la Iglesia, [los religiosos] celebren la sagrada Liturgia y, principalmente, el sacrosanto Misterio de la Eucaristía no sólo con los labios, sino también con el corazón, y sacien su vida espiritual en esta fuente inagotable» (Decreto *Perfectae caritatis*, n. 6). Esto significa que vivir la Santa Misa y los demás sacramentos conforme a los venerables ritos propios, es una forma de profundizar en el carisma de la propia orden.

63. Desde los inicios de su historia, el Carmelo recibió como propia la liturgia de la Iglesia de Jerusalén. Al pasar a Europa la llevó consigo y la conservó, con bastantes sacrificios, hasta la década de 1970. Ella estaba basada en el *Ordinale* compuesto por Siberto de Beka (1260-1332), que comportó el ceremonial litúrgico de la orden desde el Capítulo general de Londres de 1312.

Con la Orden de Predicadores sucedió algo semejante. En 1962 seguía vigente su misal propio fijado en 1256, que había sido editado por última vez en 1933 por el Maestro General Fray Martin Gillet, O.P. (1875-1951), y que tres años después fue reformado siguiendo los principios de la Constitución conciliar *Sacrosanctum Concilium*. Aduciendo razones litúrgicas, pastorales y económicas, el capítulo general de 1968 renunció al *Ordinarium iuxta ritum ordinis Fratrum Praedicatorum* y la orden comenzó a utilizar el misal romano, aunque conservando algunos elementos de su antiguo rito. No obstante, se permitió seguir celebrando con el misal propio reformado en 1965 con autorización del maestro general o del prior provincial (p. 178). Un esfuerzo de restauración del rito dominicano proviene de la Fraternidad de San Vicente Ferrer, fundada en Francia en 1979 y regularizada por la Pontificia Comisión *Ecclesia Dei* en 1988 (p. 190).

Hoy en día, entonces, con la disciplina litúrgica establecida por Benedicto XVI, los padres carmelitas pueden celebrar con tres misales distintos: el propio de su orden, el misal romano de 1962 o el misal romano reformado, y los dominicos pueden hacerlo con su misal propio, tanto el de 1933 vigente en 1962 como aquel reformado (sólo con permiso), o bien con cualquiera de los dos misales romanos (pp. 179 y 389).

Nada dice el autor sobre el rito propio de los cartujos, reformado en 1981. Salvo algunos nuevos elementos, este misal se corresponde con el rito de Grenoble del siglo XII más algunas añadiduras provenientes de otras fuentes. Entre sus diferencias se cuenta que el diácono prepara las ofrendas mientras se canta la Epístola, que el preste lava sus manos dos veces durante el ofertorio, que la plegaria eucarística se recita con los brazos abiertos en forma de cruz salvo cuando es necesario utilizar las manos para alguna acción específica, y que no existe bendición al final de la Misa. Tampoco hay mención del rito premostratense, pero sí una referencia a aquel de la Orden Cisterciense, a la cual la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos confirmó en 1971 el *mantenimiento ad libitum* de algunas de sus particularidades, por ejemplo, la inclinación profunda en lugar de la genuflexión (pp. 190-191). En 2008, el propio Benedicto XVI concedió a la abadía alemana de Mariawald (diócesis de Aquisgrán) el privilegio del completo retorno al uso de Monte Cistello, aprobado por la Santa Sede entre 1963 y 1964, como un paso intermedio previo a las reformas posconciliares (pp. 191-192).

Enseguida, el autor aborda las expresiones forma, uso o expresión con que el «motu proprio» *Summorum Pontificum* mienta la posibilidad de servirse de dos misales diversos para la celebración de un único rito romano. El primero de esos términos designa la manifestación exterior o solemnidades empleadas en las celebraciones litúrgicas y sacramentales (p. 182). El segundo designa la utilización propiamente dicha de cosas o derechos, a veces con un alcance consuetudinario (p. 182). El tercero es un concepto menos usado por los documentos litúrgicos (como SC y OGMR), pero cabe entenderlo en su sentido natural y obvio: como la manifestación externa y

visible de algo. En cualquier caso, en el *motu proprio* el término más recurrido es forma, para contraponer una ordinaria (el misal reformado) a otra extraordinaria (el misal de 1962), sin que con ellas se introduzca a la vez una fractura en la *lex credendi* de la Iglesia (SP 1). Ciertamente, la cuestión tiene que ver con la unidad sustancial del rito romano a la que se alude en SC 38 y a la que nuevamente se refería el papa Pablo VI en la constitución apostólica merced a la cual se promulga el misal reformado (pp. 184-185). Juan Pablo II insistirá en este aspecto al conmemorar el vigésimo quinto aniversario de la constitución conciliar sobre la sagrada liturgia y destacar la necesidad de «enraizar la Liturgia en algunas culturas, tomando de éstas las expresiones que pueden armonizarse con el verdadero y auténtico espíritu de la Liturgia, respetando la unidad sustancial del Rito romano expresada en los libros litúrgicos. [...] En este terreno, está claro que la diversidad no debe dañar la unidad» (*Vicesimus quintus annus*, 16). El término vuelve a aparecer en otros varios documentos (pp. 184-187). De esta inculturación trata la OGMR 398 cuando prescribe que ella «de ningún modo pretende que se creen nuevas familias de ritos, sino atender a las exigencias de una cultura determinada, pero de tal manera que las adaptaciones introducidas en el misal o en otros libros litúrgicos, no sean perjudiciales a la índole bien dispuesta propia del rito romano». Esto exige que el misal romano, aunque en la diversidad de lenguas y con cierta diversidad de costumbres, se conserve como instrumento y signo preclaro de la integridad y la unidad del rito romano (OGMR 399). De esta manera, la verdadera inculturación sólo puede expresarse en la fidelidad a la fe común recibida por la Iglesia, especialmente a través de los signos sacramentales que Cristo ha dejado como medio de santificación, y a la comunión jerárquica. La adaptación a las culturas exige una conversión del corazón y, si es preciso, rupturas con hábitos ancestrales incompatibles con la fe católica (CEC 1206)⁶⁴.

En virtud de esta deseada inculturación, con el tiempo la Santa Sede ha aceptado dos usos particulares del rito romano: el congoleño y el anglicano. El uso zaireño o congoleño recibe su nombre por ser una codificación de la liturgia romana reformada según las prácticas de inculturación con que fue celebrada desde 1972 en Kinshasa y, a partir de 1977, en el resto de las diócesis de la República Democrática del Congo (antes Zaire). Este uso se caracteriza por una mayor participación exterior de los fieles, que se expresa principalmente mediante la danza. Otra nota distintiva es la invocación de los santos y de los ancestros, así como la bendición del sacerdote que recibe cada lector antes de ir a proclamar las lecturas. Las particularidades litúrgicas de este uso fueron aprobadas por la Congregación para el Culto Divino y Disciplina de los Sacramentos mediante el Decreto *Zairensium Regionum*, de 30 de abril de

64. Véase COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «La fe y la inculturación» (1987), ahora en Cándido POZO (ed.), *Documentos. 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, Madrid, BAC, 1998, pp. 393-416.

1988. El autor considera este uso, empero, como «una mera “adaptación más profunda” [...] del rito romano» (p. 189). Conviene recordar que ya en el siglo XVIII se había utilizado un uso particular del rito romano entre las comunidades indígenas de Norteamérica, que adoptó el nombre de algonquino o iroqués, y donde se daba cabida a las lenguas vernáculas, sobre todo en los cantos⁶⁵, y algo similar ocurrió después en otras tierras de misión. El uso anglicano, por su parte, tuvo aplicación inicialmente en siete parroquias estadounidenses que abandonaron la Iglesia episcopaliana para volver a la plena comunión eclesial (Congregación para la Doctrina de la Fe, Provisión pastoral, de 22 de julio de 1980). Este uso se asemeja al rito romano reformado durante la liturgia eucarística, aunque sólo utiliza la plegaria eucarística I o canon romano y conserva una oración propia para el ofertorio, pero difiere de él durante el rito penitencial y la liturgia de la palabra. En ella existe Epístola, Gradual, Aleluya o Tracto y Evangelio, como sucede en la forma extraordinaria, si bien las lecturas del domingo están tomadas del nuevo leccionario. El lenguaje utilizado, que se aparta de la traducción de la Comisión internacional sobre el inglés en la liturgia (ICEL), está basado en el *Book of Common Prayer* (1552), aunque la mayoría de las parroquias usan el *Book of Divine Worship* (2003)⁶⁶. En la Constitución apostólica *Anglicanorum coetibus* (2009) también se prevé una autorización general para preservar los ritos de las comunidades anglicanas que entran en comunión con la Iglesia católica, dado que en ella, sin excluir las celebraciones litúrgicas según el rito romano, se reconoce que el ordinariato tiene «la facultad de celebrar la Eucaristía y los demás sacramentos, la Liturgia de las Horas y las demás acciones litúrgicas según los libros litúrgicos propios de la tradición anglicana aprobados por la Santa Sede, con el objetivo de mantener vivas en el seno de la Iglesia católica las tradiciones espirituales, litúrgicas y pastorales de la Comunión anglicana, como don precioso para alimentar la fe de sus miembros y riqueza para compartir» (artículo III). En este sentido, conviene recordar que las comunidades anglocatólicas que se han integrado a la Iglesia Católica rezan la Santa Misa con el misal de San Pío V, el misal anglicano (que tiene el mismo texto pero traducido al inglés antiguo) o el misal del uso de Salisbury (*Sarum*), una variante del rito romano.

La existencia de dos formas del rito romano no rompe la unidad querida por el Concilio Vaticano II y tampoco contradice la historia precedente del rito romano. El autor recuerda, por ejemplo, que antes de la bula *Quo primum tempore* de San Pío V por la que se fijó el rito romano (dejando a la vez subsistentes todos los otros ritos latinos con una antigüedad probada de dos siglos), y pese a las variaciones

65. Claudio R. SALVUCCI, *The Roman Rite in the Algonquian and Iroquoian Missions*, Merchantville (Nueva Jersey), Evolution Publishing, 2008.

66. El *Book of Divine Worship* es una adaptación del *Book of Common Prayer* aprobada por la Santa Sede.

existentes, todos los editores litúrgicos grababan las portadas con el título *Missale Romanum*, porque entendían existir una coincidencia sustancial entre las distintas formas locales de celebración (p. 196). Y no es extraño si se piensa que en la actualidad el misal reformado se celebra casi exclusivamente en lengua vernácula, de modo que existen tantas ediciones típicas del mismo misal romano como idiomas aprobados por la Santa Sede, por lo que no debe sorprender que el rito romano pueda también ampliarse para comprender dos formas distintas de expresión (pp. 200-201). Es más, el papa Benedicto XVI quiso que existiese una complementariedad entre ellas (GF 8), preservándose sus elementos característicos (UE 24), para favorecer una efectiva participación activa de los fieles en los sagrados misterios (GF 8). Por eso, el apostolado confiado al monasterio de San Benito de Nursia por parte de Pontificia Comisión *Ecclesia Dei* desde el 21 de abril de 2009 implica «la celebración de la Sagrada Eucarística en *utroque usu*, es decir, tanto en el uso ordinario como extraordinario del rito romano, en colaboración con la Santa Sede y en comunión con el obispo diocesano» (p. 201).

La distinción entre dos usos o formas del mismo rito romano plantea, empero, el problema de la calificación de una como ordinaria (el misal reformado) y otra como extraordinaria (el misal de 1962), así como el de la correcta denominación que se debe dar a esta última. Ante todo conviene tener presente que la distinción viene referida principalmente al misal romano, aunque en SP 9 también se permite el uso del ritual, el pontifical y el breviario precedentes (p. 203)⁶⁷. Para elegir el término más adecuado, el autor descarta primeramente otros: tridentino, de San Pío V, de Juan XXIII, preconiliar, tradicional, Misa en latín, *usus receptus*, gregoriano (pp. 207-213), sin excluir los calificativos «antiguo», «anterior» o «precedente» en contraposición a «nuevo», «renovado» y «reformado», que aparecen en *Summorum Pontificum* y en la carta a los obispos que lo acompaña (pp. 205-206). Dado que ni el *motu proprio* ni la instrucción que lo desarrolla intentan establecer una designación uniforme u excluyente, concluye que se puede usar cualquier denominación mejor que «forma ordinaria» y «forma extraordinaria» si se hallare, pese a que propiamente la segunda se debe denominar como celebración de la Santa Misa según la edición típica (en realidad post-típica) del misal romano de 1962 (p. 214)⁶⁸.

El autor realiza enseguida una exhaustiva revisión de la dimensión canónica entre las expresiones ordinario y extraordinario, distinguiendo cinco supuestos de

67. Con anterioridad a la reforma posconiliar ya existía una traducción oficial del ritual romano: CONSEJO EPISCOPAL LATINO AMERICANO, *Elenchus rituum ad instar «appendicis» ritualis romani ad usum Americae Latinae*, Medellín, Typis Bedout, 1962. Véase asimismo el Decreto de la Sagrada Congregación de Ritos y el *Consilium* sobre las ediciones de los libros litúrgicos (27 de enero de 1966).

68. En contraposición, la forma ordinaria puede ser denominada a su vez como la celebración de la Santa Misa según la tercera edición típica del misal romano de 2002. Véase Félix María AROCENA SOLANO, «La tercera edición típica del *Missale Romanum*», *AHlg* (Pamplona), n. 12 (2002), pp. 236-270.

aplicación del binomio (pp. 214-223). La constatación es que no existen precedentes teológicos o canónicos para la inédita solución de Benedicto XVI a una situación tan compleja como es permitir la convivencia, en una misma época y para comunidad idénticas, de dos estados sucesivos de un mismo rito (p. 223). Se trata, entonces, de una respuesta canónico-fáctica (pp. 225 y 235-236) para materializar un deseo que el Papa venía madurando desde poco después de su llegada a la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe en 1982, sin connotaciones teológicas (pp. 233-235), las que han sido preteridas. Ambas formas son expresión del mismo rito romano (SP 1), sin que una se subordine o prefiera a la otra, pues poseen igual dignidad, valor y fundamento (p. 229). La única limitación es que la forma extraordinaria se ciña a su disciplina propia contenida en *Summorum Pontificum* y *Universae Ecclesiae* (p. 229), y que los fieles que asistan a ella no pongan en duda «la validez o legitimidad de la Santa Misa o de los sacramentos celebrados en la *forma ordinaria* o al Romano Pontífice como Pastor supremo de la Iglesia universal» (UE 19). Esta última instrucción no establece que la forma extraordinaria deba usarse con menos frecuencia que la forma ordinaria o que ellas son formas superpuestas o contrapuestas. Por el contrario, de ella se sigue que una y otra no son usos contrapuestos del rito romano y se ha de evitar interpretar el calificativo «extraordinario» como si se tratase de algo peyorativo, ocasional u especial (p. 230). La frecuencia de la celebración es una mera cuestión de hecho, que de ninguna forma viene prescrita canónicamente (p. 233), pues UE 33 permite incluso la celebración del Triduo Pascual inicialmente excluido por SP 2. Para favorecerla es necesario proporcionar a los fieles un cierto nivel de formación litúrgica y un acceso a la lengua latina (SM 5 § 1 y UE 15), el que puede lograrse con el recurso a misales bilingües y algunas charlas formativas (pp. 236-237). En este sentido, conviene recordar que la sesión XXII del Concilio de Trento (17 de septiembre de 1562) dispuso que se expusiesen «frecuentemente, o por sí, o por otros, algún punto de los que se leen en la Misa, en el tiempo en que esta se celebra, y entre los demás declaren, especialmente en los domingos y días de fiesta, algún misterio de este santísimo sacrificio» (capítulo VIII). En la actualidad, el derecho de todo fiel a la debida instrucción viene reconocido por el derecho canónico (cánones 213 y 217 CIC).

La tercera y última parte de la obra se dedica al significado que tiene el misal de 1962 a la luz del planteamiento de Benedicto XVI sobre la unidad del rito romano.

Ella comienza con el Capítulo VII dedicado a la aplicación litúrgica de esa idea. El autor refiere ahí la conferencia y la intervención en la clausura que pronunciase el cardenal Ratzinger durante las jornadas litúrgicas convocadas por él mismo en la abadía benedictina de Fontgombault entre el 22 y el 24 de julio de 2001 con el fin de iniciar un nuevo Movimiento Litúrgico (pp. 242-250). Prosigue con el segundo libro de conversación con Peter Seewald (pp. 251-253) y el prólogo al libro de Alcuin Ried intitulado *The Organic Development of the Liturgy* (pp. 253-257). Una vez electo

como Sumo Pontífice, el texto más relevante es el ya mencionado discurso a la Curia Romana con motivo de la felicitación navideña de 2005, donde el Papa refiere su célebre principio de «hermenéutica de la reforma y de la renovación en la continuidad» (pp. 257-260). Sobre esta idea volverá a insistir en la alocución papal al Tribunal de la Rota Romana de 27 de enero de 2007 y en la exhortación apostólica postsinodal *Sacramentum caritatis* sobre la eucaristía como fuente y culmen de la vida y la misión de la Iglesia (pp. 206-261), la que decanta en la afirmación de que lo característico de la liturgia es un desarrollo orgánico (SC 23 y OE 6) sin rupturas (GF 9).

Para Benedicto XVI, la liturgia romana es un elemento constitutivo de la Tradición santa y viva de la Iglesia (CEC 1124) que se desarrolla orgánicamente con los siglos, sin la cual la profesión de fe no tendría eficacia porque carecería de la gracia necesaria para sostener el testimonio de los cristianos (*Porta fidei*, 11). Él mismo se inscribe en la larga lista de sus predecesores en la Sede de Pedro que persiguieron como objetivo la actualización o definición de los libros litúrgicos (EM 6): San Gregorio Magno (590-604), San Pío V (1566-1572), Clemente VIII (1592-1605), Urbano VIII (1623-1644), San Pío X (1903-1914), Benedicto XV (1914-1922), Pío XII (1939-1958), San Juan XXIII (1958-1963) y el beato Pablo VI (1963-1978)⁶⁹. Entre ellos

69. En sus partes más importantes, el rito romano se remonta al menos al siglo IV y, más precisamente, al papa San Dámaso (366-384). En particular, el Canon romano tenía ya con San Gelasio I (492-496) la forma que conservó hasta su reformulación como primera plegaria eucarística en el misal promulgado por el beato Pablo VI. De ahí que los pontífices posteriores no dejaran de insistir en su adopción frente a otras anáforas (aspecto que recalcará con tenacidad Fray Roger-Thomas Calmel, O.P. tras la reforma litúrgica posconciliar), sobre todo debido a que su origen puede rastrearse hasta el propio San Pedro, respetando en cambio los usos locales en lo que atañía a otras partes del ordinario y a los propios. Correspondió a San Gregorio Magno el mérito de la fijación de un primer misal oficial con el propio de las diversas Misas del año a través del *Liber sacramentorum*, el que fue ordenado componer para las celebraciones pontificas en las distintas estaciones romanas. Fue este misal el que sirvió de estructura basal al sancionado por el papa San Pío V (1570), donde los «sabios escogidos [...] han restablecido el antiguo misal conforme a la regla y a los ritos de los Santos Padres» según se lee en la bula *Quo primum tempore*. Su labor «casi se limitó a desterrar de la liturgia un corto número de extravagancias que habían hecho su aparición sobre todo en los países norteños cuando declinaba la Edad Media» (Josef Andreas JUNGMANN, *Breve historia de la Misa*, trad. de Miguel Altolaguirre, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 2006, p. 16). Tras su publicación, el misal romano tuvo algunas modificaciones en las rúbricas y en la inclusión de formularios para los nuevos santos por disposición de los papas Clemente VIII (1604), Urbano VIII (1634) y Benedicto XV (1920). Por su parte, tanto Benedicto XV (1920) como Pío XI (1929) introdujeron nuevos prefacios, dos cada uno de ellos. Estas reformas, empero, no afectaron la estructura del rito, sino que se limitaron a adaptar la música de la Iglesia a las formas solemnes de culto, regular las Misas rezadas y fomentar la participación de los fieles en las funciones litúrgicas. Donde sí hubo innovación en la ordenación ritual fue en el breviario merced a San Pío (1911), con el propósito de (i) incluir en la semana la recitación del salterio y, para esto, abreviar el salterio ferial, y (ii) resolver el conflicto entre el temporal y el santoral, especialmente restableciendo los antiguos oficios dominicales. Este Papa quiso hacer también una revisión general del misal, pero su muerte en 1914 le impidió impulsar esta tarea. Ella sólo fue emprendida por Pío XII, quien constituyó en 1948 una comisión presidida primero por el cardenal Clemente Micara (1948-

destaca especialmente a San Gregorio Magno (EM 3), San Pío V (EM 4) y el beato Pablo VI (EM 7) como pontífices especialmente representativos en la evolución, salvaguarda y renovación del misal romano a lo largo de la historia (p. 269). Cabe agregar también a Pío XII y su encíclica *Mediator Dei* (1947), donde se establece que es la ley de la fe la que determina la ley de la oración y no al revés (pp. 269-270)⁷⁰. Esta primacía permite al autor afirmar que las dos formas litúrgicas permitidas para la celebración del rito romano son una expresión válida de la *lex orandi* y no llevan consigo ninguna división a la *lex credendi*, dado que manifiestan un mismo núcleo de creencia a partir de una continuidad dogmática en lo sustancial (SC 38) y una diferencia en los elementos accesorios (pp. 276, 278 y 282-284).

Es esta continuidad de fondo la que permite el enriquecimiento mutuo de ambas formas (GF 7). Sin embargo, esto exige «evitar cualquier tipo de mezcla entre ritos o textos de ambos misales» [*Quattuor abhinc annos*, apartado d)] y usar los libros litúrgicos de cada forma tal como son (UE 24). Sorprende, entonces, que el cardenal Paul Augustinus Mayer OSB, primer presidente de la Pontificia Comisión *Ecclesia Dei*, haya permitido en 1991 a la Conferencia Episcopal de los Estados Unidos de América «utilizar el nuevo leccionario en lengua vernácula en las misas celebradas según el misal de 1962» (p. 285), aunque quizá esta permisión haya sido idiosincrática y tuviese que ver con el uso anglicano antes mencionado. Cuestión distinta es que, para facilitar su comprensión por los fieles, las lecturas del misal de 1962 puedan ser proclamadas directamente en el idioma del lugar (UE 26), tratando de preferencia de utilizar las traducciones oficiales⁷¹. Para asegurar el desarrollo orgánico de la forma extraordinaria, el papa Benedicto XVI señaló que se debían insertar nuevos santos y algunos de los nuevos prefacios (GF 7 y UE 25)⁷². Pese a que ya en

1953) y después por el cardenal Gaetano Cicognani (1953-1960), sirviendo el P. Annibale Bugnini, C.M. como secretario. Frutos del trabajo de esta comisión fueron la restauración de la Vigilia Pascual en 1951, la reforma de toda la Semana Santa en 1955 y la publicación de un nuevo código de rúbricas en 1960, ya bajo el pontificado de San Juan XXIII.

70. El 3 de septiembre de 1965, el papa Pablo VI publicó la encíclica *Mysterium fidei* sobre la doctrina y el culto de la Sagrada Eucaristía.

71. En 1965, la Editorial Litúrgica Española y los Editores Pontificios y Tipográficos de la Sagrada Congregación de Ritos publicaron una versión castellana del leccionario que integraba el misal romano por entonces vigente.

72. La revisión del calendario litúrgico constituyó un capítulo propio de la reforma de la liturgia romana emprendida tras el Concilio Vaticano II. El papa Pablo VI aprobó el calendario revisado y anunció su publicación juntamente con el nuevo *Ordo Missae* el 28 de abril de 1969. La promulgación de las nuevas normas universales sobre el año litúrgico y el calendario romano general se hizo a través del «motu proprio» *Mysterii Paschalis*, datado el 14 de febrero de 1969, aunque sólo fue presentado el 9 de mayo de ese año. El calendario litúrgico sufrió todavía algunas revisiones (como ocurrió también con el misal) antes de aparecer definitivamente en la edición típica del *Missale Romanum* de 1970. Como complemento de la reforma del calendario, el 24 de junio de 1970 se publicó una instrucción para la revisión de los calendarios particulares y las misas y oficios propios. De esta reforma ha dejado

2010 se anunció que había comenzado el trabajo de una comisión mixta de expertos de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos y la Pontificia Comisión *Ecclesia Dei* para poner por obra ese propósito, hasta ahora nada ha ocurrido. La única modificación que ha sufrido el misal romano de 1962 desde su edición post-típica provino de una nota de la Secretaría de Estado de 4 de febrero de 2008 y atañe a la nueva redacción de la fórmula para la oración por la conversión de los judíos en el Oficio del Viernes Santo (p. 287)⁷³.

Mucho se ha especulado asimismo en torno a que el mutuo enriquecimiento entre las dos formas del rito romano esté enderezado a que en el futuro ambas decanten en un único misal (pp. 289-292)⁷⁴. Lo cierto es que el nuevo Movimiento Litúrgico (también llamado «reforma de la reforma») es un proceso relacionado de manera natural con el misal reformado e implica un proceso educativo que restablezca la dignidad en la celebración de la Santa Misa y la profundización de los fieles en sus misterios (pp. 296-297), con participación activa de estos últimos en ejercicio del derecho al respecto de las normas litúrgicas (cánones 213 y 217 CIC)⁷⁵. En ese proceso el misal de 1962 ciertamente jugará un papel destacado en cuanto al redescubrimiento de la sacralidad de la liturgia (GF 8), pero la palabra final la tienen los designios de la Providencia (pp. 299-300).

El Capítulo VIII se ocupa de la aplicación canónica que entraña la continuidad del rito romano. El autor comienza por revisar las distintas formas de revocación de la ley como premisa para determinar cuál fue la suerte del misal de 1962 al entrar en vigor el misal reformado (pp. 302-305), y enseguida hace un recuento del pensamiento de Joseph Ratzinger respecto de la prohibición de ese misal romano sustituido en 1969 (pp. 305-315). La primera vez que el futuro Benedicto XVI se refiere a esta prohibición fue la carta dirigida en 1976 al profesor Wolfgang Waldstein, que todavía no ha sido publicada íntegramente en su versión original (p. 306). Poco más

el P. Louis Bouyer (1913-2004) el siguiente testimonio: «Je préfère ne rien dire ou si peu que rien du nouveau calendrier, ouvre d'un trio de maniaques, supprimant sans aucun motif sérieux la Septuagésime et l'octave de Pentecôte, et balançant les trois quarts des saints n'importe où, en fonction d'idées à eux! Comme ces trois excités se refusaient obstinément à rien changer à leur ouvrage, et que le pape voulait vite en finir pour ne pas laisser le chaos se développer, on accepta leur projet, si délirant fût-il!» (Louis BOUYER, *Mémoires*, Paris, Cerf, 2014, pp. 199-200).

73. En 2015, durante la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal de Inglaterra y Gales, se adoptó la decisión de solicitar a la Pontificia Comisión *Ecclesia Dei* una revisión de la oración del Viernes Santo referida a los judíos, para que ella que sea expresión de las enseñanzas de *Nostra Aetate* y las actuales relaciones entre la Iglesia católica y el judaísmo.

74. Véase Claudio CRESCIMANNO, *La Riforma della Riforma liturgica. Ipotesi per un «nuovo» rito della messa sulle tracce del pensiero di Joseph Ratzinger*, Verona, Fede & Cultura, 2009.

75. Véase, por ejemplo, CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Instrucción Redemptionis Sacramentum sobre algunas cosas que se deben observar o evita acerca de la Santísima Eucaristía*, 25 de marzo de 2004.

de una década después, y con ocasión de las consagraciones episcopales de Écône, volvió a referirse al tema durante su visita a Santiago de Chile. Ahí afirmó: «Lo que antes era considerado lo más santo [...] de repente aparece como lo más prohibido y lo único que con seguridad debe rechazarse» (p. 306). Casi con los mismos términos se referirá al asunto en 2001 durante las Jornadas litúrgicas organizadas en la abadía benedictina de Fontgombault (p. 309) y, ya como sumo pontífice, en GF 9 (pp. 354-355). Al cumplirse diez años del «motu proprio» *Ecclesia Dei*, en la mesa redonda organizada en el Hotel Ergife de Roma el 24 de octubre de 1998, insistió nuevamente en que el concilio ordenó una reforma de los ritos, pero no prohibió el uso de los antiguos libros (pp. 306-307). En una carta y una entrevista televisiva (pp. 307-308), el tema apareció nuevamente, y así ocurrió también en sus tres libros-conversación con Peter Seewald (pp. 308-309) y en su propia autobiografía (pp. 309-310). En otros escritos, discursos y declaraciones antes de ser elegido para la cátedra de San Pedro, el cardenal Ratzinger sólo utilizó la expresión «abolido» para referirse al misal de 1962 y no algunas de las expresiones técnicas que el derecho canónico reserva para la revocación de una ley (pp. 314-315)⁷⁶. Como fuere, y pese a las críticas formuladas sobre tal o cual aspecto de la reforma litúrgica o sobre su aplicación, Benedicto XVI jamás ha puesto en duda ni su principio ni su legitimidad ni incluso su necesidad y menos todavía su plena ortodoxia (p. 393).

Tras el recuento de estos testimonios, que demuestran que la decisión de liberar la celebración conforme al misal de 1962 era una antigua idea de Benedicto XVI, el autor concluye documentadamente que la decisión de impedir la celebración con los libros anteriores a la reforma litúrgica era una solución pastoralmente desaconsejable y completamente en desacuerdo con la historia de desarrollo orgánico del rito romano (pp. 311-313). Recuerda asimismo el autor que el cardenal Ratzinger calificó CEC 1125 como «palabras de oro, derivadas de la profunda naturaleza de la verdadera comprensión litúrgica» (p. 313), donde se señala: «Por eso ningún rito sacramental puede ser modificado o manipulado a voluntad del ministro o de la comunidad. Incluso la suprema autoridad de la Iglesia no puede cambiar la liturgia a

76. En español, los términos derogación y abrogación son sinónimos y con ellos se mienta la revocación total o parcial de una ley. El uso prefiere, empero, el primero (por ejemplo, artículo 2.1 del Código Civil español). En la versión castellana del Código de Derecho Canónico ocurre algo similar, y se habla de derogar y abrogar como acciones equivalentes (canon 20). Sin embargo, en latín se utilizan tres términos distintos: *abrogare*, *derogare* y *obrogare*, este último inexistente en el español actual y que se suele traducir como modificación (por ejemplo, cánones 53 y 1739 CIC). De ahí que se suela definir la derogación como la revocación parcial de una norma jurídica; la abrogación como el concepto que designa la revocación total; y la obrogación como la sustitución de una ley por otra que la priva de efecto. Véase Javier FERRER ORTIZ, «Derogación», en Javier OTADUY, Antonio VIANA y Joaquín SEDANO (coord.), *Diccionario general de Derecho canónico*, Cizur Menor, ThomsonReuters/Aranzadi, 2012, III, pp. 248-251.

su arbitrio, sino solamente en virtud del servicio de la fe y en el respeto religioso al misterio de la liturgia» (cfr. cánones 841 y 846 § 1 CIC)⁷⁷.

El paso siguiente en la indagación sobre la suerte de misal de 1962 al entrar en vigor el misal reformado consiste en revisar los documentos de la Santa Sede vinculados a esta materia (pp. 315-339). El primero de ellos es la constitución conciliar sobre la sagrada liturgia, que «atribuye igual derecho y honor a todos los ritos legítimamente reconocidos y quiere que en el futuro se conserven y fomenten por todos los medios» (SC 4), y sólo dispuso ciertas reformas enderezadas a que «el sacrificio de la Misa, aun por la forma de los ritos alcance plena eficacia pastoral, [...] teniendo en cuenta las Misas que se celebran con asistencia del pueblo, especialmente los domingos y fiestas de precepto» (SC 49). Ella, empero, no presenta mayor problema porque no supuso ningún cambio inmediato en la disciplina litúrgica. Estos comenzaron con la cláusula final de la Constitución apostólica *Missale Romanum* de Pablo VI, para algunos en contradicción con la facultad de celebrar a perpetuidad según el misal codificado por su predecesor San Pío V contenida en la cláusula octava de la bula *Quo prium tempore* y con la costumbre inmemorial surgida de esa celebración (pp. 319-332). La verdad es que esta pervivencia no tiene fundamento en las normas canónicas aplicables (canon 20 CIC). Si una tal permisión hubiese existido, que no se depende en realidad de una cláusula cuyo imperio viene supeditada a la condición de que la autoridad suprema de la Iglesia no disponga otra cosa (CEC 1125), ella habría facultado a seguir celebrando según el misal codificado en 1570 y no según la edición típica publicada tras las reformas de San Juan XXIII. En este último, según ha quedado dicho, no quedaba mayor poso del misal tridentino y podía ser considerado un texto distinto, aunque ciertamente producido por el desarrollo orgánico de la liturgia durante cuatro siglos y a partir de una estructura muy anterior. Por su parte, el misal reformado por Pablo VI sí contenía una cláusula de promulgación y, al menos desde la versión corregida de la primera edición típica, una norma sobre la *vacatio legis*, estableciéndose que el nuevo texto comenzaría a regir el 30 de noviembre de 1969, primera Dominica de Adviento. Los documentos posteriores de la Santa Sede así lo confirman (pp. 328-330).

En 2008 se da noticia por primera vez en un documento oficial de la Pontificia Comisión *Ecclesia Dei* sobre el cometido de una comisión cardenalicia constituida en 1986 de la que surgió la recomendación de conceder la «libertad de elección entre los dos misales en latín, presentando uno como el desarrollo y no como la contraposición del otro y eliminando la impresión de que todo misal sea el producto temporal de cada época histórica» (pp. 332-333). Antes sólo había habido menciones de parte del cardenal Paul Augustinus Mayer OSB y el cardenal Darío Castrillón Hoyos (pp.

77. Véase al respecto el documento pastoral de la Comisión episcopal española de liturgia intitulado «Creatividad en la fidelidad» (23 de abril de 1986).

334-335). Aunque todos los testimonios indican que el cardenal Joseph Ratzinger formó parte de esta comisión, no consta que se haya referido a ella ni como prefecto de la Congregación para el Culto Divino ni como Benedicto XVI, pese a que las conclusiones de la aparentemente única reunión de dicha comisión (celebrada el 12 de diciembre de 1986) concuerdan con la ley de desarrollo orgánico de la liturgia en los diversos ritos, de la que se extrae una conclusión canónica: introducir una ruptura en un rito es una práctica contraria al bien de las almas (pp. 338-339).

La revisión precedente demuestra, entonces, que la afirmación de que el misal de 1962 «no ha sido nunca jurídicamente abrogado y, por consiguiente, en principio ha quedado siempre permitido» (GF 4 y SP 1 § 2) es la conclusión natural de un sentir ya asentado en Benedicto XVI y casi materializado durante el pontificado de Juan Pablo II. El Papa entendió que era necesario ampliar y actualizar la indicación contenida en el «motu proprio» *Ecclesia Dei* de su predecesor con normas más precisas y detalladas (EU 3). De esta manera, en la línea de la hermenéutica de la continuidad a la que él mismo se refiriese como un eje de su pontificado, su objetivo era el de «colmar una laguna» (UE 7). Tal laguna no podría ser otra que el estado en que había quedado el misal de 1962 tras entrar en vigor el misal reformado: aquél no había sido expresamente abrogado, pero sí sustituido materialmente por otro y con prohibición fáctica de continuar celebrando según sus rúbricas más que en casos muy calificados (pp. 348-361). Si se quiere, el misal de 1962 dejó de estar vigente cuando comenzó a ser obligatoria la utilización del nuevo misal y volvió a estarlo de manera general (no bajo el régimen de tolerancia o indulto) con el «motu proprio» *Summorum Pontificum*, sin que en su día haya sido formalmente abrogado (pp. 353-354). En este sentido, conviene recordar que tampoco San Pío V había abrogado los misales anteriores, sino que había ordenado «retirar a todas las iglesias antes mencionadas [aquellas que celebraban conforme al rito romano] el uso de sus misales propios y dejarlos totalmente» y así «abandonar en el futuro y enteramente todos los otros principios y ritos, por antiguos que sean, provenientes de otros misales» distintos de aquel preparado «conforme a la regla y a los ritos de los Santos Padres» por encargado del Concilio de Trento, el que podía «ser seguido en la totalidad en la Misa cantada o leída en todas las iglesias» (p. 342).

El Capítulo IX aborda, en fin, la aplicación intraeclesial y ecuménica de la continuidad del rito romano manifestada en dos formas diversas de celebración.

La reconciliación litúrgica es una cuestión presente en el pensamiento de Joseph Ratzinger desde su época de prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. En su célebre *Informe sobre la fe* (1985), después de mencionar la Fraternidad Sacerdotal de San Pío X, el cardenal formulaba como propósito el «de empeñarnos [como Iglesia] por la reconciliación, hasta donde se pueda y en la medida en que se pueda, aprovechando todas las oportunidades que nos ofrezcan» (p. 364). Trece años después, con ocasión de la entrevista concedida el mismo día de la mesa redonda

organizada en el Hotel Ergife de Roma por el décimo aniversario del «motu proprio» *Ecclesia Dei*, constaba: «Antes de cualquier medida jurídica lo importante es comprenderse. Comprender que estamos en la misma Iglesia y que la liturgia fundamentalmente es idéntica. Solamente si nace una nueva comprensión, una apertura de los corazones, puede también tener sentido algo jurídico» (p. 364). No se debe olvidar que el derecho canónico se rige por una regla básica, según la cual la salvación de las almas es siempre la suprema ley (canon 1752 CIC), y que la Eucaristía representa un sacramento de unidad (CEC 1323, 1325, 1396, 1398 y 1416). Al despuntar el nuevo siglo, en el segundo libro-conversación con Peter Seewald intitolado *Dios y el mundo* (editado en español en 2005), el cardenal Ratzinger constaba que «quien hoy aboga por la perduración de esta liturgia [la celebrada conforme al misal de 1962] o participa en ella es tratado como un leproso. Aquí termina la tolerancia. [...]. Francamente, yo tampoco entiendo por qué muchos de mis hermanos obispos se someten a esta exigencia de intolerancia que, sin ningún motivo razonable, se opone a la necesaria reconciliación de la Iglesia» (p. 365). En 2001, durante la clausura de las jornadas litúrgicas convocadas por él mismo en la abadía benedictina de Fontgombaut, pedía nuevamente «buscar juntos este ecumenismo católico en el que puede llegarse a una reconciliación interna en la Iglesia» (p. 365). Conviene recordar que los principios del ecumenismo católico fueron recogidos por el Concilio Vaticano II en el Decreto *Unitatis redintegratio* (21 de noviembre de 1964), donde se establece que «toda la renovación de la Iglesia consiste esencialmente en el aumento de la fidelidad a su vocación» (n. 6), sin renunciar a exponer la fe católica con más profundidad y con más rectitud (n. 11), para lograr la plena unidad de la una y única Iglesia de Cristo (n. 2) que subsiste en la Iglesia católica (LG 8).

Ese deseo largamente alimentado de hacer todos los esfuerzos posibles por «llegar a una reconciliación interna en el seno de la Iglesia» (GF 8) es el que subyace en el «motu proprio» *Summorum Pontificum*. Por eso, el 26 de septiembre de 2008, en un discurso pronunciado ante los obispos franceses reunidos en el santuario de Lourdes, les recordaba que «nadie está de más en la Iglesia» y «todos, sin excepción, han de poder sentirse en ella “como en su casa”, y nunca rechazados» (p. 367). Este deseo de reconciliación tiene motivaciones teológicas profundas (pp. 370 y 397-398), fundadas en conseguir una efectiva unidad al interior de la Iglesia (CEC 814 y 815), y constituye una verdadera prueba para conseguir la ulterior unidad con los protestantes y ortodoxos (pp. 374 y 396). Esto se explica dado que, «puesto que los sacramentos expresan y desarrollan la comunión de fe en la Iglesia, la *lex orandi* es uno de los criterios esenciales del diálogo que intenta restaurar la unidad de los cristianos» (CEC 1126). De ahí que no sorprenda que, tras la promulgación de *Summorum Pontificum*, la Santa Sede recibiese cartas de conformidad de prelados de las iglesias ortodoxas y de fieles anglicanos y protestantes (p. 374), o que Alejo II (1929-2008), por entonces patriarca de la Iglesia ortodoxa de Moscú, hubiese manifestado su opinión favorable al restablecimiento del misal romano de 1962 (p. 375). Y hay

todavía muestras concretas de esta reconciliación. Por ejemplo, tras su regularización con la Santa Sede, el 1 de mayo de 2011 reabrió sus puertas en la diócesis de Birmingham (estado de Alabama) el monasterio autónomo de Cristo Rey, que había sido fundado en 1984 por algunos sedevacantistas y por otras personas apartadas de la Iglesia que empero reconocían la validez de los últimos cónclaves (pp. 375-376). En esta línea apunta también la reanudación de las conversaciones para conseguir una solución canónica respecto de la Fraternidad Sacerdotal de San Pío X, a cuyo objetivo responde la reforma de la Pontificia Comisión *Ecclesia Dei* (EU 7) efectuada por Benedicto XVI dos años después de *Summorum Pontificum* y como una consecuencia necesaria de éste (pp. 378-385). Quizá, en suma, el mentado *motu proprio* haya tendido en la práctica más puentes ecuménicos que muchas iniciativas de las últimas décadas (p. 397).

Conviene advertir que la situación interna de la Fraternidad Sacerdotal de San Pío X tampoco ha sido pacífica. Una primera ruptura de importancia se produjo tras las consagraciones episcopales de 1988, cuando sacerdotes y religiosos vinculados a ella regularizaron su situación a través de las soluciones ofrecidas por la Pontificia Comisión *Ecclesia Dei*. Algo similar ocurrió en 1991 cuando se estableció en su seno una comisión con facultades similares a las de un tribunal canónico de primera instancia. Ya en este siglo, las formas canónicas dadas a la Administración Apostólica Personal San Juan María Vianney y al Instituto del Buen Pastor han supuesto igualmente alguna merma en el ámbito de la Fraternidad Sacerdotal de San Pío X. También el «*motu proprio*» *Summorum Pontificum* ha tenido efectos positivos de restablecimiento de la unidad eclesial, especialmente con la regularización de los Redentoristas Transalpinos (ahora Hijos del Santísimo Redentor), afincados en la isla de Papa Stronsay, perteneciente al archipiélago escocés de las Órcadas (pp. 384-385)⁷⁸. Pero quizá la ruptura más preocupante sea la que proviene del grupo formado en torno a S.E.R. Richard Williamson. Debido a sus controvertidas declaraciones y a la actitud crítica hacia su superior general, fue expulsado de dicha institución el 23 de octubre de 2012. El 15 de julio de 2014, reunidos en el convento de la Fraternidad de Santo Domingo (Avrillé, Francia), el mencionado obispo y otros dieciocho sacerdotes (seis de ellos religiosos) constituyeron la Unión Sacerdotal Marcel Lefebvre, declarándose fieles sucesores del pensamiento del fundador de la Fraternidad Sacerdotal de San Pío X y contrarios a cualquier posibilidad de acuerdo con una Santa Sede a la que reprochan estar inficionada de modernismo. El 19 de marzo de 2015, S.E.R. Richard Williamson volvió nuevamente a incurrir en excomunión *latae sententiae* conforme al canon 1382 CIC al consagrar obispo al sacerdote Jean Michel Fauré, antiguo miembro de la Fraternidad de San Pío X, en el Monasterio de la Santa Cruz de Nueva Friburgo (Brasil).

78. GF 4 y 5 mencionan a monseñor Lefebvre y la Fraternidad Sacerdotal de San Pío X.

Cierra la obra reseñada un cuerpo de conclusiones. Tras la acuciosa revisión del «motu proprio» *Summorum Pontificum* el autor concluye que se trata de un texto con evidente contenido canónico, que tiene además la particularidad de ser la única normativa sobre liturgia producida durante todo el pontificado de Benedicto XVI, lo que no impide que para su tratamiento sea menester recurrir a un análisis interdisciplinario (p. 387)⁷⁹. Dicho documento es la consumación del pensamiento de Joseph Ratzinger largamente manifestado en torno a tres ideas centrales: (i) la Eucaristía como fuente y culmen de toda la vida cristiana (SC 10 y LG 11), (ii) el misal romano de 1962 como un elemento de santificación del Pueblo de Dios usado por siglos y que mereced ser considerado; y (iii) la liturgia entendida como un proceso orgánico asentado en la Tradición (pp. 387 y 392-394)⁸⁰. La promulgación de un nuevo misal romano y las estrictas reglas dadas para su utilización en reemplazo del antiguo estuvieron pensadas para asegurar la disciplina litúrgica de la Iglesia en una época de vertiginosa experimentación y desacralización, varias veces condenada por el propio papa Pablo VI, quien en la homilía pronunciada en la Solemnidad de San Pedro y San Pablo del año 1972 llegó a decir «que tenía la sensación de que a través de alguna grieta había entrado el humo de Satanás en el templo de Dios»⁸¹. De esta manera, las normas excepcionales sobre la celebración con el misal romano de 1962, reformado en 1965 y 1967, estaban pensadas para ciertos sacerdotes y en casos muy calificados, siempre con permiso de la autoridad competente (p. 388). Los fieles quedaban al margen (p. 388), con la sola excepción del indulto concedido por el beato Pablo VI a la Conferencia Episcopal de Inglaterra y Gales (p. 397).

El primer cambio sobrevino transcurridos ya seis años del pontificado de Juan Pablo II, cuando se publicó una circular del pro prefecto de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos referida al «problema de los sacerdotes y fieles que seguían vinculados al llamado “rito tridentino”» (*Quattuor abhinc annos*, § 3). Desde entonces, aunque con márgenes estrechos, los sacerdotes y fieles podían solicitar al obispo diocesano el indulto para celebrar la Santa Misa conforme al misal romano de 1962. El problema de esta normativa es que no contenía una disciplina clara y precisa sobre esa celebración y quedaba confiada a la generosidad de

79. Quizá la única excepción sea el Decreto de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos de 17 de octubre 2006, referido a la traducción de la expresión «*pro multis*» en la fórmula para la consagración de la Preciosísima Sangre durante la celebración de la Santa Misa. Véase Daniel BOIRA, «Las fórmulas consecratorias según distintos ritos católicos», en UNA VOCE ARGENTINA (ed.), *En defensa de la Misa*, Buenos Aires, Icton, 1983, pp. 153-156, y Gabriel S. DÍAZ PATRI, *Synopsis rituum*, 2ª ed., Mendoza, Centro de Estudios Filosóficos Medievales, Universidad Nacional de Cuyo, 2004.

80. Véase Ricardo REYES CASTILLO, *La unidad en el pensamiento litúrgico de Joseph Ratzinger*, trad. española, Madrid, BAC, 2013.

81. Véase una síntesis de lo ocurrido en esos años en José ORLANDIS ROVIRA, *La Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XX*, Madrid, Palabra, 1998, pp. 72-74 y 94-96.

los obispos (p. 388). Pese al grave acontecimiento que supusieron las consagraciones episcopales llevadas a cabo por S.E.R. Marcel Lefebvre en Écône el 30 de junio de 1988 (Madiran califica éste como un segundo año climatérico en la Iglesia⁸²), y contra la cual reaccionó la Santa Sede mediante el «motu proprio» *Ecclesia Dei* (que disciplinariamente se remitía al documento de 1984 y sólo exhortaba a los obispos a ser más generosos en su aplicación) y la creación de la Pontificia Comisión del mismo nombre (p. 388), entre entonces y 2007 no hubo ninguna novedad respecto a la celebración con el misal romano anterior a la reforma litúrgica (p. 388), salvo las situaciones especiales destinadas a dar una respuesta pastoral a la Administración apostólica personal San Juan María Vianney y el Instituto del Buen Pastor (p. 389).

El derecho, implícitamente concedido por Benedicto XVI a través del «motu proprio» *Summorum Pontificum* (2007) y explicitado por la Pontificia Comisión *Ecclesia Dei* mediante la instrucción *Universae Ecclesiae* (2011), va mucho más allá de toda regulación precedente (p. 389). Por primera vez desde la reforma posconciliar no se trata de conceder un indulto, como una excepción al régimen general de la celebración litúrgica, para aquellos sacerdotes y fieles apegados a la forma ritual antigua, sino de cumplir con la obligación del Pastor Universal de responder a su propio deber hacia el Pueblo de Dios (p. 389). Desde entonces, un sacerdote puede libremente celebrar conforme al misal reformado o, siguiendo la normativa propia dada al efecto, según el misal de 1962 (SP 2 y 3), incluso si se trata de un religioso cuya orden poseía un rito propio (UE 34). Esta normativa, por cierto, tiene la función de concretar en la práctica la utilización pública del misal romano de 1962 y no debe mirarse como un obstáculo impuesto a dicha celebración (p. 389). Se trata, por tanto, de un derecho que debe ejercerse y ser exigido dentro del marco normativo general (canon 223 CIC), previéndose el recurso a la autoridad si no es observado [UE 8 b)]. Este derecho ha de interpretarse lo más ampliamente posible dentro de los límites de dicho marco, los que se deben entender lo más estrictamente posible (cánones 18 y 36 CIC).

Por cierto, esta facultad es no más que una de las consecuencias que se extraen de aquel derecho fundamental de todo fiel a vivir según su propia espiritualidad (canon 214 CIC), dado que resguarda la forma extraordinaria del rito romano como una manera determinada de vivir la fe en comunión con toda la Iglesia⁸³. Tal derecho obliga a que sea respetada y fomentada la propia y peculiar espiritualidad, en cuanto existe una gran variedad de formas o caminos para llegar a la plenitud de la vida cristiana dentro de la radical unidad del mensaje evangélico (deber de todo fiel de acuerdo al canon 210 CIC), de suerte que en el marco de ese respeto se desarrolle la acción pastoral y disciplinar de los sagrados pastores. No se respeta este derecho, por ejemplo, cuando las normas disciplinares que han de regir la vida sacramental y litúrgica de la

82. Jean MADIRAN, *Histoire de la Messe interdite*, II, Paris, Via Romana, 2009, pp. 143-153.

83. IGNACIO BARREIRO CARÁMBULA, «Derecho natural y Derecho de la Iglesia», *op. cit.*, p. 74.

comunidad cristiana no tienen en cuenta las condiciones sociológicas propias de los fieles⁸⁴. Porque resulta indudable que la participación en la Sagrada Liturgia es una parte integral y fundamental en el camino espiritual, tanto de seculares como de quienes han recibido el sacramento del orden. De este derecho a vivir la fe conforme a la propia espiritualidad nace también el «de fundar y dirigir libremente asociaciones para fines de caridad o piedad, o para fomentar la vocación cristiana en el mundo; y también a reunirse para procurar en común esos mismos fines» (canon 215 CIC).

Contra la falta de reconocimiento de un modo de vivir la fe que alimentó la piedad de la Iglesia por siglos reaccionó el papa Benedicto XVI para restablecer en su dignidad el misal romano de 1962 y ofrecer su particular espiritualidad como un bien para el provecho de todos los fieles (GF 5, 6 y 10). De esta manera, desde 2007 dicho misal aparece configurado como la forma extraordinaria del rito romano. En materia canónica, la diferencia entre «ordinario» (*ordinarius*) y «extraordinario» (*extraordinarius*) no conlleva de por sí más consecuencias que aquellas previstas caso a caso por el legislador (p. 390). En *Summorum Pontificum*, en tanto, el recurso a esa dicotomía terminológica combina un criterio fáctico (la realidad pastoral relativa a la proporción con que se utiliza cada una de las formas rituales en la práctica parroquial) y canónico (la normativa litúrgica aplicable), sin que la denominación suponga minimizar o estigmatizar la celebración con el misal romano de 1962 (p. 390). Con esta manera de relacionar los dos misales, que representan dos formas de expresión del mismo rito romano, Benedicto XVI elimina de paso el riesgo de que dicho concepto se entienda en un sentido canónico-ecclesiológico y que la Fraternidad Sacerdotal de San Pío X pueda parecer erigida en Iglesia *sui iuris* (p. 390), como no ha ocurrido con los institutos reconocidos por la Pontificia Comisión *Ecclesia Dei*. También, por cierto, deja fuera la idea de «birritualidad» en los sacerdotes y fieles del rito romano (canon 214 CIC), para asegurar la unidad de dicho rito querida por los padres conciliares (SC 34), que podría presentar problemas desde una perspectiva ecclesiológica (p. 391). Simplemente, el misal de 1962 es un tesoro que pertenece a toda la Iglesia romana y puede ser utilizado como una manifestación diversa de la *lex orandi* que converge en una misma *lex credendi* que comparte el Cuerpo Místico de Cristo (canon 205 CIC). Detrás de la solución dada por el Papa hay, empero, una preocupación por la ruptura teológica, doctrinal y ecclesiológica que de ahí pueda seguirse, y no por la eventual coexistencia de dos eventuales ritos romanos (p. 391), la que además resuelve la cuestión litúrgica al margen del subjetivismo que la ha caracterizado durante medio siglo (p. 395). Pero previene el autor que corresponde a los teólogos liturgistas ofrecer reflexiones convincentes y satisfactorias sobre la eventual posibilidad de diferenciar dos ritos romanos desde una perspectiva teológica (p. 392).

84. Álvaro DEL PORTILLO DÍEZ DE SOLLANO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, cit., p. 116.

No es difícil intuir, empero, que la diferencia entre ambas formas rituales tiene que ver con la identificación de cada una de ellas con una teología distinta: mientras en el misal de 1962 se pone de manifiesto el carácter sacrificial de la celebración litúrgica (como quedó definido en la sesión XXII del Concilio de Trento), como participación en la obra de redención de Jesucristo cumplida en el Calvario, en la misa reformada se acentúa la idea de misterio pascual preconizada por Odo Casel (CEC 1067)⁸⁵. Aunque en principio esto no presenta ningún problema, dado que con tal concepto se quiere expresar el dogma central de la fe cristiana relativo al sentido de la venida de Cristo para redimir a la humanidad caída (como se narra en el Prefacio de Pascua de la forma extraordinaria y en los cinco previstos para la forma ordinaria), se introduce el riesgo de que la Misa pierda su identidad y se presente ante los fieles de modo similar al concepto protestante⁸⁶. No extraña, entonces, que el artículo 7 de la primera versión de la *Instrucción general del misal romano* haya definido la Santa Misa (llamada ahí la «Cena del Señor») como «la asamblea sagrada o reunión del pueblo de Dios, que preside un sacerdote, para celebrar el memorial del Señor», omitiendo el carácter y la función sacrificial que ella tiene dentro de la economía de la salvación confiada a la Iglesia (CEC 1323)⁸⁷. Pocos años antes, el propio papa Pablo VI había insistido en el carácter sacrificial de la Misa en su encíclica *Mysterium fidei* (1965) para disipar las dudas que comenzaban a difundirse entre los fieles en ese sentido.

El misal de 1962 nunca fue abrogado y no cabe aplicar a su respecto los cánones 20 y 21 CIC, porque nada impide la vigencia simultánea de dos textos que recogen el *ars celebrandi* de la Iglesia de rito romano (pp. 394-396). Tampoco puede pensarse que la bula *Quo primum tempore* (1570), merced a la cual San Pío V promulgó el misal romano codificado según los deseos del Concilio de Trento, contenga una cláusula de vigencia perpetua, porque cualquier texto legislativo se sanciona tanto en cuanto la autoridad legítima no disponga otra cosa (p. 395). Por cierto, la referencia a la abrogación se toma en sentido canónico, como privación de eficacia de

85. La idea de «misterio pascual» proviene del beneditino Odo Casel (1886-1948), quien publicó su célebre obra *Das christliche Kultmysterium* (El misterio del culto cristiano) en 1932, sucediéndose tres ediciones revisadas por él hasta su muerte. Ahí se define el misterio como «una acción sagrada y cultural, en la que se actualiza, por medio de un rito, el hecho de la salvación» (Odo CASEL, *El misterio del culto cristiano*, trad. de Félix López de Munáin, San Sebastián, Dianor, 1953, p. 137).

86. Véase CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE (ed.), *El misterio pascual*, trad. de Pedro Recuenco, Salamanca, Sígueme, 1967, donde se contiene un conjunto de ensayos que ofrece un completo estado de la cuestión en torno al comprensión del misterio pascual a la época en que fue redactado el nuevo misal.

87. El *Catecismo Mayor de San Pío X* define la Santa Misa como «el Sacrificio del Cuerpo y la Sangre de Jesucristo, que se ofrece sobre nuestros altares bajo las especies de pan y vino en memoria del sacrificio de la Cruz» (n. 655).

una ley por un acto de la misma autoridad que la puso en vigencia (canon 20 CIC), y no desconoce el hecho histórico de que por décadas la celebración con el misal romano de 1962, aun con las reformas de 1965 y 1967, estuvo prohibida en la práctica (p. 396).

UE 8 ha confirmado los tres objetivos que tuvo Benedicto XVI para permitir libremente la celebración con el misal romano de 1962: (i) ofrecer a todos los fieles este tesoro precioso que debe conservarse para el bien de las almas; (ii) garantizar y asegurar la celebración conforme a esos libros litúrgicos, asumiendo que es una facultad (incluso coercitivamente exigible) concebida para el provecho espiritual de los fieles; y (iii) favorecer la reconciliación en el seno de la Iglesia (p. 398). Lamentablemente, y pese a que el Papa no pretendía obligar a nadie a celebrar la Santa Misa anterior a la reforma litúrgica, han existido reacciones desmesuradas y un gran desconocimiento de parte de los fieles que sólo han recibido noticias fragmentarias entregadas por la prensa (p. 398). Sólo el tiempo dirá si esta valiente decisión supuso el comienzo de la reforma de la reforma y el equivalente a un nuevo Movimiento Litúrgico (p. 399)⁸⁸.

Queda, empero, un tema preterido tras el acucioso trabajo de Dom Alberto Soria, pues el lector avisado no dejará de preguntarse cuál es, a fin de cuentas, la mejor manera de atención pastoral para los fieles que desean vivir su fe conforme a la forma extraordinaria del rito romano. El espíritu de *Summorum Pontificum* apunta hacia soluciones basadas en estructuras ordinarias de la Iglesia, vale decir, que los fieles que se sienten atraídos por la forma extraordinaria no padezcan la exclusión del resto de la comunidad y se integren a ella como parte activa⁸⁹. En otras palabras, la forma extraordinaria debe engarzar en la vida parroquial de cada diócesis, pues sólo así es posible asegurar la unidad del rito manifestado en dos formas complementarias y restablecer la comunión eclesial.

En su suma, la obra reseñada tiene un indudable valor para todo aquel que desee acercarse sin prejuicios y de manera documentada a la disciplina de la liturgia tradicional de la Iglesia tras su regularización merced al «motu proprio» *Summorum Pontificum* del papa Benedicto XVI, así como para desentrañar las razones que tuvo para adoptar esa controvertida decisión.

⁸⁸. Por ejemplo, durante su visita *ad limina* al papa Francisco en mayo de 2013, varios obispos italianos manifestaron sus aprehensiones sobre el «motu proprio» *Summorum Pontificum* y la división que habría introducido en la Iglesia. Según la información difundida en su día por S.E.R. Domenico Padovano, obispo de Conversano-Monopoli, el papa los exhortó a vigilar sobre los extremismos de ciertos grupos tradicionalistas, pero también a atesorar la tradición y hacerla convivir en la Iglesia con la innovación.

⁸⁹. José LANDETE CASAS, «La atención pastoral de los fieles tradicionalistas...», *loc. cit.*, p. 191.