

***Deformata reformare.* Prácticas litúrgicas erróneas y preocupaciones por las reformas litúrgicas en los decretos de reforma del Concilio de Trento**

*Reinhard Knittel*¹

1. Los objetivos dogmáticos y disciplinarios del Concilio de Trento y la cuestión de la liturgia

El Concilio de Trento, que resultó providencial en medio de las herejías y cismas del siglo XVI, no solo logró, gracias a importantes decretos dogmáticos, restablecer una regla de fe teológicamente segura.

Incluso hay que dar por seguro que, si el esfuerzo del concilio se hubiera limitado únicamente a las cuestiones controvertidas, los decretos disciplinarios no habrían logrado, como efectivamente ocurrió tras el concilio y para mayor bien de la Iglesia, que la práctica concreta de la vida en la Iglesia se reformara de manera tan rápida y eficaz².

En efecto, en aquella época se comprobó que los errores dogmáticos no constituían, en general, la causa primera y directa del deterioro de la disciplina eclesial; a menudo, prácticas erróneas, aparentemente sin graves consecuencias dogmáticas y sin ser consecuencia directa de herejías, se habían introducido poco a poco en el ámbito litúrgico y habían abierto la puerta a las herejías dogmáticas.

El restablecimiento de las normas dogmáticas, limitado a definiciones magisteriales —y, por tanto, puramente teóricas y abstractas— habría permitido que estas situaciones concretas erróneas proliferaran libremente y la labor de restauración habría sido totalmente insuficiente en un contexto así.

La unidad doctrinal, reforzada por los decretos dogmáticos del concilio, exige que se corresponda, gracias a un ejercicio enérgico del cargo pastoral, con una unidad en cuanto a la verdad que hay que practicar, sostenida a su vez por los decretos reformadores del concilio. Redactados a veces de manera bastante general y prudente en forma de compromiso³, los decretos

¹ Conferencia pronunciada en el 1.er Coloquio CIEL en Versalles, octubre de 1995.

² Este doble objetivo —dogma y práctica disciplinaria— se reafirma constantemente, antes y durante el concilio, en diversas declaraciones de intenciones, entre otras cosas en la bula papal de convocatoria del concilio, donde se dice que en este concilio se debe tratar «*quae ad integritatem et veritatem christianae religionis, quae ad bonorum morum reductionem, emendationemque malorum*» (MANSI 35, 7AB). Estos dos aspectos están estrechamente relacionados. Por lo tanto, hay que conceder a las definiciones dogmáticas una cierta directriz para la reforma disciplinaria de la Iglesia. Esto queda especialmente claro, por ejemplo, en lo que respecta a la reforma litúrgica, en el *Decretum de invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum et sacris imaginibus* (sesión XXV, 3.12.1563). Basándose en el dogma, este decreto defiende el principio católico del culto a las imágenes contra el iconoclasmo calvinista y, sin promulgar de manera directa y positiva normas disciplinarias relativas a la iconografía litúrgica o extralitúrgica, advierte sin embargo a la autoridad episcopal que se oponga a las representaciones profanadoras, heréticas o lascivas. De este modo se establece una referencia normativa que, como tal, pudo contribuir de manera decisiva, tras el concilio, a una renovación del arte católico en la liturgia (véase al respecto E. KIRSCHBAUM, «L'influsso del Concilio di Trento nell'arte», en *Gregorianum* 26 (1945), 100-116).

³ H. JEDIN, «Das Konzil von Trient und die Reform der liturgischen Bücher», en *Ephemerides Liturgicae* 59 (1945), 27-28: «Al igual que toda la labor de reforma de la Iglesia, que, tras superar grandes dificultades, logró finalmente llevarse a cabo durante la tercera fase del concilio bajo la firme dirección del cardenal Morone, la reforma litúrgica fue también un compromiso entre los proyectos de reforma de las iglesias nacionales representadas en Trento y las tradiciones de la curia romana».

reformadores no siempre han podido tener en cuenta, de manera realmente completa, las aberraciones existentes ni las medidas radicales correspondientes que eran necesarias para remediarlas. Por lo tanto, queda por determinar en qué medida estos decretos reformadores por sí solos podían determinar al mismo tiempo y en detalle la obra reformadora que siguió⁴.

Aunque se basaban en una dogmática poco sólida, los ataques de los innovadores contra la doctrina católica sobre el sacrificio de la misa⁵ tuvieron cierto éxito, tomando como pretexto una práctica *in liturgicis* basada en abusos de graves consecuencias⁶. Estos ataques exigían en primer lugar una respuesta dogmática precisa por parte del Concilio, que, tras dos intentos de aplicación, solo pudo darse en la tercera fase del concilio, en la sesión XXII del 17 de septiembre de 1562, en forma de decreto dogmático sobre el sacrificio de la misa. Un decreto que, según H. Jedin, representa, junto con el decreto sobre la justificación, la más importante de todas las decisiones dogmáticas del Concilio de Trento⁷. Limitando el punto de vista dogmático, no se hizo nada para estigmatizar claramente los errores correspondientes en la liturgia de la Misa, ni para promulgar prescripciones eficaces con vistas a su eliminación. Es más, el propio decreto sobre el sacrificio de la misa no se limitó, como se verá, a una explicación de la esencia puramente dogmática del sacrificio de la misa, sino que se añadieron, en el mismo decreto y sin más distinción, precisiones relativas a la forma litúrgica de la misa⁸.

Así, en consonancia con esta dependencia recíproca entre la clarificación dogmática y la reforma disciplinaria en materia de liturgia, J. A. Jungmann llega a la siguiente conclusión:

Era un hecho que el Concilio de Trento, en sus decisiones magistrales, al distinguir la verdad del error, puso de relieve el carácter objetivo del sacrificio de la misa, que lo eleva muy por encima de un simple recuerdo del sacrificio de la cruz o de un simple rito de comunión. De este modo se aseguraban los fundamentos de la liturgia católica. Pero aún era necesaria una reforma que abordara la práctica eclesial de la celebración de la misa y también, sin más demora, el misal mismo, que en muchas ocasiones había caído en la anarquía⁹.

⁴ Así, H. JEDIN, «Il Significato del Concilio di Trento», en *Gregorianum* 26 (1945), 27, formula un juicio crítico reservado sobre los tres decretos de reforma de la tercera fase del concilio (1562-63), debido especialmente a su carácter de compromiso: «Por lo tanto, para muchos no son una obra del todo perfecta desde el punto de vista de la reforma católica».

Por el contrario, F. M. CAPPELLO, *Carattere e importanza della riforma tridentina*, en *Gregorianum* 26 (1945), 85-99, concede gran importancia a la influencia directa de los decretos de reforma del concilio en la reforma efectiva de la vida eclesiástica.

⁵ H. JEDIN, *Das Konzil*, 9: «El ataque de los reformadores no solo se dirigía contra las situaciones falsas que evidentemente existían en la vida litúrgica, sino que tenía su origen en el ámbito del dogma».

⁶ En la *Confessio Augustana* se establecía hábilmente una relación entre los posibles abusos en materia de disciplina eclesiástica (por ejemplo, llamando la atención sobre las profanaciones relacionadas con las prebendas o la búsqueda de beneficios) y las posiciones dogmáticas de la Reforma (contra las *misas privadas* y la frecuencia de sus celebraciones). Solo considerando las situaciones efectivamente falsas, Melancton puede afirmar con razón: «Neque ignorauerunt hos abusus Episcopoli, qui si corexissent eos in tempore, minus nunc esset dissensionum» (P. H. MELANCTON, *Confessio Augustana ipsa in Corpus reformatorum*, vol. 26, 297-302).

⁷ H. JEDIN, «Il Concilio di Trento: Scopi svolgimenti e resultati», en *Divinitas* 5 (1961), 352.

⁸ H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient* vol. IV /1, Herder: Friburgo de Brisgovia, 1975, 188: «La mitad de los cánones no tenían contenido dogmático, sino que defendían la forma litúrgica de la misa».

⁹ J. A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia* vol. 1 Herder: Viena, 1948, 169.

Así, para proporcionar un instrumento eficaz que pudiera responder a la expectativa de una reforma de la liturgia de la misa en el rito romano, se añadió, durante la sesión XXII, al decreto dogmático sobre el sacrificio de la misa, un decreto especial: *de observandis et evitandis in celebratione missae* (*Decreto sobre las cosas que hay que observar y evitar en la celebración de la misa*)¹⁰. Este decreto constituye, propiamente hablando, la fuente principal de nuestras investigaciones sobre lo que los decretos de la reforma tridentina aportaron para superar eficazmente los abusos litúrgicos de la época. Pero antes hay que examinar, aunque sea brevemente, los demás decretos de reforma del Concilio de Trento, que, sin embargo, como veremos, solo rozan de lejos y más bien por casualidad el ámbito de nuestro estudio.

2. Los decretos de reforma del Concilio de Trento y la crisis litúrgica

H. Jedin cita tres preocupaciones principales que se tuvieron en cuenta en los decretos de reforma del Concilio de Trento: el cumplimiento por parte de los obispos y párrocos de la obligación de residencia, la reforma de la formación de los sacerdotes mediante el decreto tridentino sobre los seminarios y, por último, la reforma *Tametsi* de la forma canónica del matrimonio¹¹.

Sin embargo, entre los decretos de reforma no hay ninguno que se refiera, ni de lejos, a las prácticas erróneas en la liturgia de la misa.

Pero de estos numerosos decretos reformadores se pueden extraer alusiones o indicios que remiten a prácticas erróneas observadas en el conjunto del culto público.

Tres ejemplos lo atestiguan. En primer lugar, cuando, en el capítulo 2 del decreto de reforma de la sesión V del 17 de junio de 1546, en relación con la predicación de la Palabra de Dios, se recuerda con insistencia la obligación de enseñar al pueblo fiel mediante sermones «al menos los domingos y días festivos»¹², sin duda en contra de una práctica errónea muy habitual en aquella época.

O también en el capítulo 8 del decreto de reforma de la sesión VII, relativo al deber de visita canónica, cuando, en relación con los deterioros que se producen en los lugares de culto y que perjudican la dignidad de las celebraciones, se recuerda severamente al ordinario que debe «por los medios legales adecuados, velar por que se repare lo que necesita reparación»¹³.

Por último, como tercer ejemplo, cuando en el marco de un decreto de reforma que solo pudo aprobarse en el último momento (sesión XXV del 9 de diciembre de 1563), hubo que buscar una solución al abuso que suponía en algunas iglesias el exceso de misas¹⁴ en favor de los difuntos, instituidas en tal proporción¹⁵ que ya no era posible garantizar todas ellas.

¹⁰ MANSI 35, 132-133

¹¹ Véase H. JEDIN, *Il Concilio*, 354

¹² MANSI 35, 31: «diebus saltem dominicis et festis solennibus».

¹³ MANSI 35, 57C: «et opportunis juris remediis providere, ut quae reparatione indigent, reparentur».

¹⁴ J. A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia* I,166 cita como causa de esta acumulación de misas votivas y misas por los difuntos, concepciones erróneas sobre los efectos de la misa. Véase también A. NOCENT, *La célébration eucharistique avant et après Saint Pie V*, Beauchesnes: París, 1977, 42.

¹⁵ Véase MANSI 35, 183-184

En resumen, hay que decir que, en el marco de las reformas disciplinarias del Concilio de Trento, rara vez encontramos denuncias de errores litúrgicos, salvo en forma de alusiones accidentales de carácter muy general. Lo mismo ocurre con las instrucciones concretas para resolver estas situaciones mediante medidas disciplinarias.

Pero no se puede deducir en modo alguno que esta cuestión no haya sido objeto de trabajo del concilio ni que la reforma litúrgica no haya sido, en el conjunto de la obra reformadora de inspiración tridentina, una preocupación esencial. Esto es lo que ahora podrá demostrar un estudio del *decretum de observandis*.

3. Premisas de una reforma de la liturgia de la misa en el decreto tridentino *de observandis et evitandis in celebratione missae*

Desde el punto de vista de su propio estatuto, el *Decretum de observandis*, que ahora vamos a examinar, no puede contarse entre los *decreta de reformatione* en el sentido verdadero y específico del término¹⁶, ya que fue concebido por el concilio como un añadido al decreto dogmático sobre el sacrificio de la misa. Por esta razón, no se le denominó formalmente *decretum de reformatione*, aunque desde el punto de vista de su contenido y su objetivo sirvió, por un lado, para reformar la liturgia de la misa corrigiendo los errores litúrgicos existentes y, por otro, para aplicar concretamente los principios dogmáticos previamente enunciados.

3.1 Sobre la génesis histórica del decreto

Desde el comienzo de las sesiones del Concilio de Trento, no cesaron las quejas procedentes de todas partes sobre los abusos en materia de liturgia, quejas que provenían tanto de padres conciliares aislados como de diversos manifiestos reformistas propuestos por iglesias nacionales¹⁷.

Incluso entre los padres conciliares, algunos abusos parecían ser muy persistentes, como lo demuestra el decreto de la segunda sesión *De modo vivendi et aliis in conciliis servandis*, que es una especie de código de conducta y regla de vida para los padres conciliares: entre otras cosas, hubo que ordenarles que ofrecieran el sacrificio de la misa al menos cada domingo¹⁸.

Todas las iniciativas encaminadas a una reforma litúrgica quedaron en suspenso durante las dos primeras fases del concilio, mientras que los abusos litúrgicos derivados de la Reforma se extendían cada vez más. Por lo tanto, hay que reconocer con H. Jedin, al comienzo de la tercera fase del concilio, que «en aquella época se había alcanzado el punto álgido del caos litúrgico».¹⁹

¹⁶ Mientras que los decretos en materia de doctrina aparecen en Trento con la denominación *Doctrina* o *Decreta de fide*, las decisiones disciplinarias reciben la denominación específica *Decreta de reformatione*. Sobre la terminología fluctuante en la historia de los concilios, véase A. M. STICKLER, *Historia juris canonici latini : Institutiones Academicæ*, vol. 1, LAS: Roma, 1985, 13-14.

¹⁷ Ya en marzo de 1546, sin duda en relación con el debate sobre los abusos en el uso de la Sagrada Escritura, se llamó la atención sobre la existencia de textos inadecuados en el breviario y el misal. Asimismo, en 1547 se constituyó una comisión para recopilar los abusos en la celebración de la misa. Pero no se sabe nada sobre estos trabajos (véase al respecto: H. JEDIN, *Das Konzil*, 18-19; J. A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, I, p. 170).

¹⁸ MANSI 35, 17 D: «Sacrificium Missæ quolibet saltem die dominico peragere satagant».

¹⁹ H. JEDIN, *Das Konzil*, 24.

Este objetivo se reservó para la tercera fase del concilio, en la que la delegación francesa tuvo una presencia más destacada y en la que pasó a primer plano la creciente amenaza del calvinismo²⁰. Las concepciones litúrgicas radicales de este (iconoclasia, supremacía otorgada a los textos bíblicos) reforzaron la preocupación de los padres conciliares por una reforma unitaria para toda la Iglesia latina. Así se pudieron dar los primeros pasos de la reforma tan deseada.

Así, el 20 de julio de 1562 se instituyó, al mismo tiempo que la comisión encargada de preparar el decreto dogmático sobre el sacrificio de la misa, una segunda comisión cuyo objetivo era *ad colligendos abusos de sacrificio missae*²¹.

La composición de esta comisión es sorprendente, ya que su presidente (el arzobispo L. Beccadelli de Ragusa) y sus miembros italianos (entre ellos el arzobispo G. Pavese de Sorrento y el obispo B. del Bene de Nimes) ya se habían revelado como reformadores audaces, relacionados con círculos reformistas ya existentes²², mientras que los miembros franceses y españoles eran, por el contrario, bastante moderados en esta cuestión²³.

Aunque los *desiderata* elaborados por la comisión eran en general ortodoxos, la enumeración de los abusos y los deseos de reforma estaba marcada por el pensamiento humanista de la época, que incluía muchos prejuicios y exageraciones. Esta situación era el resultado de la influencia que los diversos manifiestos reformistas habían tenido dentro de la Iglesia y de las ideas humanistas dentro de la propia comisión (empezando por su presidente)²⁴.

Así, muchos de *los deseos* revelaban una orientación «iluminista» a favor de la «pureza antigua» en la liturgia de la misa o, incluso, un sesgo demasiado crítico contra los elementos

²⁰ H. JEDIN, *Il Concilio*, 350, caracteriza la tercera fase del Concilio en el sentido de que «ya no se dirigía principalmente a Alemania, sino más bien a Francia, que desde la muerte de Enrique II, bajo la regencia de Catalina de Médicis, se enfrentaba al grave peligro de convertirse al calvinismo».

²¹ ST. EHESES (ed.): *Concili Tridentini Actorum pars quinto*, Herder: Friburgo, 1919 (*Concilium Tridentinum: Diarorum, Actorum, Epistularum, Tractatum* / Societas Goeressiana (ed.): vol. VII, 721 (abreviado: *Conc. Trid.*).

²² Así, L. Beccadelli participaba en el círculo reformista Contarini en la época del papa Pablo III (véase H. JEDIN, *Geschicht* p. 189) y G. Pavese, cercano a Seripando (véase *ipso loco*, 189), pudo él mismo, en el marco de su propia actividad reformista en Nápoles, reunir una amplia documentación a favor de la reforma litúrgica (véase *ipso loco*, 340, nota 22).

²³ Véase *ipso loco*, 189.

²⁴ Así, una crítica demasiado racionalista no solo atacó los abusos litúrgicos, sino también partes totalmente legítimas de las oraciones del *ordo* entonces vigente, como por ejemplo cuando se criticaron las expresiones «*hostia immaculata*» y «*calix salutaris*» empleadas en las ofrendas antes de la transubstanciación (véase *Conc. Trid.* VIII, 917, 16-18) o cuando ciertas palabras figurativas del ofertorio del Réquiem fueron también señaladas como dudosas desde el punto de vista dogmático (véase *ipso loco*, VIII, 917, 26-27).

Algunas ceremonias del *ordo* legítimo también fueron examinadas con un ojo excesivamente crítico, como, por ejemplo, las señales de la cruz que el celebrante traza sobre las dos especies después de la transubstanciación, consideradas como un uso dogmáticamente erróneo (véase *ipso loco*, VIII, 917, 19-20). Del mismo modo, se denunció el hecho de que en una misma iglesia se celebraran misas privadas al mismo tiempo que la misa mayor (véase *ipso loco*, VIII, 918, 8-9). Incluso se deseaba que el concilio estableciera como norma que las misas privadas solo pudieran celebrarse si ardían dos cirios en el altar y si al menos dos oyentes (*sic*) estaban presentes (véase *ipso loco*, VIII, 918, 29-30).

Sin embargo, el Concilio de Trento no hizo suyas estas exageradas reclamaciones. Pero es notable que casi todas (!) las excesivas *petitiones* mencionadas anteriormente, que habían sido expresadas por la comisión en el marco del trabajo de reforma litúrgica, pudieran introducirse, aunque con mucho retraso, tras el Concilio Vaticano II, en la legislación litúrgica del rito romano reformado.

«apócrifos» más tardíos²⁵, a menudo más populares, y que no encontraban gracia ante el severo juicio de los humanistas.

El camino hasta llegar al texto definitivo fue muy largo, desde el primer borrador que la comisión, teniendo en cuenta los textos reformistas ya presentados anteriormente²⁶, redactó en cinco sesiones de trabajo entre el 27 de julio y el 5 de agosto de 1562 y que finalmente pudo entregar el 8 de agosto al presidente conciliar competente. Este primer borrador fue devuelto el 19 de agosto con la instrucción de elaborar un resumen en el que se omitieran numerosos detalles, entre ellos, entre otros, la totalidad de *los desiderata* del primer borrador que eran problemáticos o aún no estaban maduros²⁷.

Pero ni siquiera este compendio abreviado se debatió en la sesión plenaria del concilio; tuvo que ser abreviado una vez más y luego reelaborado en forma de nueve cánones²⁸, que finalmente se estudiaron a partir del 10 de septiembre en las asambleas generales. Sin embargo, el proyecto de los nueve cánones desagradó a tal punto a un gran número de padres conciliares²⁹ que se procedió una vez más a una amplia reelaboración del proyecto, que el 17 de septiembre de 1562 pudo ser aceptado sin dificultad junto con el decreto sobre el sacrificio de la misa³⁰.

3.2 La denuncia de los abusos y los deseos de reforma

Partiendo de la gran y santa dignidad del Misterio instituido por Cristo mismo, se prescribe en el *Decretum de observandis* que el Sacrificio de la Misa se celebre con el más profundo respeto³¹, con la mayor pureza interior del corazón y con las mayores muestras externas de devoción y piedad³².

²⁵ Se calificaron constantemente de abusivas, e incluso de supersticiosas, las prefacios apócrifos (por ejemplo, en honor a San Jerónimo, San Agustín, San Roque) o los formularios eucarísticos considerados apócrifos con los usos relacionados con ellos (véase *Conc. Trid.* VIII, 917, 11-15 y 31-35).

H. JEDIN, de manera muy general y prudente, evoca estas maniobras humanistas y, en muchos casos, simplemente mezquinas con estas palabras: «No todo es directamente contrario a la naturaleza de la celebración de los Santos Misterios en lo que los miembros de la comisión consideraban abusos» (véase H. JEDIN, *Geschichte*, 190).

²⁶ Por ejemplo, la importantísima labor del arzobispo de Braga, Bartolomé, mientras que, por el contrario, la recopilación de *los abusos missae* de San Pedro Canisio, entregada al cardenal Hosius el 3 de agosto, seguramente no pudo ser tenida en cuenta.

²⁷ H. JEDIN, *Das Konzil*, 32.

²⁸ Véase *Conc. Trid.*, VIII, 26-928.

²⁹ En la mayoría de los casos, partiendo del deseo de que, en lugar de los nueve cánones, se pudiera elaborar un único canon más general, según, por ejemplo, el arzobispo de Granada (véase *Conc. Trid.* VIII, 928), el obispo de Coimbra (véase *ipso loco* VIII, 931), el obispo de Treni (véase *ipso loco* VIII, 931), el obispo de Módena (véase *ipso loco* VIII, 933) y otros más. El obispo de Krk critica, por su parte, el hecho de que los nueve cánones incluyeran innecesariamente una parte doctrinal sistemática.

³⁰ Esta última modificación, que seguía la propuesta del arzobispo de Segovia, fue apoyada por un gran número de padres conciliares. En la redacción definitiva, se añadió la falta de respeto a las dos razones reconocidas hasta entonces como causas de los abusos litúrgicos, a saber, la búsqueda de beneficios y la superstición (véase *Conc. Trid.*, VIII, 932).

³¹ MANSI 35, 132: «Quanta cura adhibenda sit, ut sacrosanctum missae sacrificium omni religionis cultu ac veneratione celebretur» («Cuánto cuidado hay que poner para celebrar el santísimo sacrificio de la misa con todo el respeto y la veneración que se debe usar en las cosas de la religión»).

³² *ipso loco*, 132: «ut quanta maxima fieri potest interiori cordis munditia et puritate, atque exteriori devotionis ac pietatis specie peragatur». («Hay que poner todo el cuidado y la aplicación posibles para realizar esta acción con la mayor limpieza y pureza interior del corazón y la mayor piedad y devoción exterior que sea posible»).

De estas premisas se deduce que queda excluida tanto una reducción de la liturgia a la sola acción exteriormente visible como una reducción a la pura interioridad que descuida la acción y la forma exterior.

Debido a los abusos que se han introducido y que son contrarios a la santa dignidad del Sacrificio de la Misa, el santo Sínodo decidió «que los obispos, en su calidad de ordinarios del lugar, velen, como están obligados y deben hacerlo con esmero, por prohibir y expurgar de sus lugares todo lo que la codicia, el culto a los ídolos o la falta de veneración, que apenas se distingue de la blasfemia, o la superstición, falsificación engañosa de la verdadera piedad, han podido introducir»³³.

En el anexo se examinan, mediante un enfoque más concreto de los abusos, las tres causas de la miseria litúrgica: la búsqueda del lucro, la superstición y la falta de respeto. Sin embargo, allí ya no se citan los numerosos casos particulares del proyecto original y los abusos en cuestión se nombran y refutan de manera bastante general.

En cuanto a la codicia, se rechaza fuera del ámbito de la liturgia de la misa cualquier tipo de venalidad o mercantilismo³⁴. En cuanto a la falta de veneración, se advierte a los obispos que deben prohibir que *clérigos* vagabundos y desconocidos celebren la Santa Misa o que pecadores públicos notorios asuman servicios litúrgicos o participen en ceremonias³⁵. Además, para evitar cualquier tipo de profanación, no deben tolerarse en ningún caso las celebraciones en casas particulares o simplemente fuera de las iglesias, sino solo en edificios dedicados exclusivamente al culto divino, asignados y visitados como tales por el ordinario del lugar³⁶.

Todos los participantes en la liturgia de la Misa deben presentarse con ropa decente y manifestar su disposición a participar en la liturgia, no solo con su comportamiento exterior, sino también con un espíritu y un corazón piadosamente unidos a la oración³⁷.

Deben excluirse de la música sacra todo tipo de melodías lascivas o impuras³⁸. Del mismo modo, deben prohibirse fuera de la iglesia «toda ocupación mundana, las conversaciones vanas o

³³ MANSI 35, 132: «Decernit sancta synodus, ut ordinarii locorum episcopi ea omnia prohibere, atque e medio tollere sedulo curent ac teneantur, quae ab impietate vix sejuncta esse potest, vel superstitio, verae pietatis false imitatrix, induxit».

³⁴ «Cuiusvis generis mercedum condiciones, pacta, et quidquid pro missis novis celebrandis datur, nec non importunas atque illiberales eleemosynarum exactiones, potius quam postulationes, aliaque huiusmodi, quae a simoniaca labe, vel certe a turpi quaestu, non longe absunt, omnino prohibeant».

³⁵ Por el contrario, no se aceptó el deseo del obispo de Cava, que quería que se escribiera explícitamente: «Las prostitutas deben ser excluidas de la misa» (*Conc. Trid.*, VIII, 929, 52-53).

³⁶ Esta prescripción vuelve a aparecer esencialmente en el primer proyecto, pero ya figuraba en anteriores memorandos reformadores, como por ejemplo el del arzobispo de Braga, en el que, según H. JEDIN (*Das Konzil*, p. 28), ya se decía en particular: «Con la prohibición de celebrar en casas particulares y sobre simples mesas donde se toma la comida, se quiere evitar que el sacrificio de la misa sea tratado como una devoción privada».

³⁷ En el proyecto original de los abusos se encuentran también, junto a las prescripciones relativas a la limpieza e integridad de los ornamentos que deben vestirse (véase *Conc. Trid.* VIII, 920, 28-36), avisos sobre la vestimenta y la disposición física del celebrante y sus ministros (por ejemplo, cuando se dice en *Conc. Trid.* VIII, 919, 43-49 : «Item provideatur, ut clerici, maxime sacerdotes, in habitu et tonsura incedant, tunica usque ad talos demissa, nec sericeis utantur ornamentis, caveantque, ne barbam, maxime circa os, nutriant, labrumque superius detondeant, ne sacratissimo sanguine Domini abluatur»), mientras que, en general, no se menciona la decencia de la vestimenta de los participantes en el servicio divino, como se muestra en la redacción definitiva.

³⁸ El tema de la reforma de la música sacra ya aparece en el primer proyecto (véase *Conc. Trid.*, VIII, 918, 12-15).

profanas, los paseos, los ruidos y los gritos, para que la casa de Dios aparezca verdaderamente como una casa de oración y pueda ser designada como tal»³⁹ .

Por último, para eliminar cualquier tipo de superstición del servicio divino, los obispos deben velar, mediante ordenanzas y sanciones, por que los sacerdotes solo celebren en las horas legalmente establecidas⁴⁰ y no empleen en la celebración de la misa ningún otro rito, oración o ceremonial que no haya sido controlado por la Iglesia y aceptado por un uso constante y digno de elogio⁴¹ .

Del mismo modo, se rechazan los ritos especiales que propagan fácilmente la superstición, como por ejemplo un número determinado de velas para ciertas misas votivas en honor a santos más o menos apócrifos⁴² .

Para luchar contra la superstición, se recuerda además a los pastores el deber de enseñar a los fieles mediante el catecismo la eficacia propia y celestial de este Sacrificio, así como el deber de prescribirles la asistencia a la iglesia parroquial al menos los domingos y días festivos⁴³ .

Por último, los ordinarios del lugar se ven reforzados por la autoridad que les confiere el concilio como delegados de la Sede Apostólica, advertidos solemnemente de la gravedad y la importancia de lo establecido en el *Decretum de observandis*. Se les exhorta a «prohibir, ordenar, corregir, decidir y obligar a los fieles a observar sin falta estas decisiones, bajo pena de censura eclesiástica u otras sanciones que ellos mismos fijen, sin perjuicio de cualquier privilegio, exención, derecho de apelación u otras prácticas»⁴⁴ .

Cabe señalar que, a diferencia de los anteproyectos, en el *Decretum de observandis* definitivo no figura ninguna norma explícita con vistas a un modelo *de ordo missae* unitario y obligatorio para todo el rito romano, que excluyera los abusos contrarios y el particularismo litúrgico ampliamente extendido, ni siquiera ninguna norma para una reforma general de la liturgia

³⁹ MANSI 35, 133: «item saeculares omnes actiones, vana atque adeo profana colloquia, deambulationes, strepitus, clamores, arceant, ut domus Dei vere domus orationis esse videatur et dici possit». La redacción definitiva solo recoge aquí una parte de los abusos citados en el primer proyecto.

⁴⁰ Esta disposición retoma en esencia las disposiciones ya contenidas en el proyecto original.

⁴¹ En el primer proyecto, que cita los abusos de manera aún más concreta, se señala: «ut idem in dicenda missa ab omnibus sacrificantibus initium, idem verborum exitus servetur, neque ullus sibi suo arbitrio novos introitus, novas aliquas orationes, ut fieri plerumque videtur, commiscatur, sed eodem ritu ubique ab omnibus res sacra peragatur» (*Conc. Trid.* VIII, 917, 1-3). Se propone una redacción oficial unitaria de las rúbricas con la motivación: «ne novis aut diversis ritibus populus offendatur et scandalisetur» («para que el pueblo no se sienta ofendido y escandalizado por ritos nuevos y múltiples», *ibíd.*, VIII, 917, 10).

⁴² Aquí se señala un abuso del primer proyecto (véase *Conc. Trid.* VIII, 917, 31-38).

⁴³ Esta prescripción también tiene su origen en el primer proyecto (véase *Conc. Trid.* VIII, 921, 34-39).

⁴⁴ MANSI 35, 133: «prohibeant, mandent, corrigant, statuunt, atque ad ea inviolate servanda, censuris ecclesiasticis aliisque poenis, quae illorum arbitrio constituentur, fidelem populum compellant, non obstantibus privilegiis, exemptionibus, appellationibus, ac consuetudinibus quibuscumque». En los dos primeros proyectos no se encuentra ninguna mención explícita de la atribución a los obispos de un poder de jurisdicción litúrgica coercitiva por delegación de la Sede Apostólica. Es solo a modo de incentivo que, en el tercer proyecto, se designa solemnemente a los obispos como responsables de la obra de reforma litúrgica, sin duda debido a las exigencias de los padres conciliares (por ejemplo, la intervención del obispo de Brescia, en la que se dice: «et detur facultas episcopis puniendi transgressores, exemptione et appellatione non obstantibus» (véase *Conc. Trid.* VIII, 937, 33-34).

de la misa y de las oraciones y elementos rituales aislados, lo que no se emprendería de manera notablemente sabia y prudente hasta después del concilio, con la reforma del misal⁴⁵.

Así, la denuncia de los abusos y los deseos de reforma que se manifiestan en el *Decretum de observandis* se refieren menos a una reforma de los elementos estructurales de la liturgia de la misa contenidos en el ceremonial, que a una reforma subjetiva y moral de las disposiciones interiores y exteriores del celebrante y de los fieles durante la acción litúrgica, así como una reforma de elementos aislados relacionados con el entorno litúrgico y que no están directamente prescritos por las rúbricas del *ordo missae* (como, por ejemplo, la música sacra).

En comparación con el abundante catálogo de abusos en la liturgia de la misa que había sido establecido inicialmente por la comisión conciliar, el documento definitivo puede parecer, en general, bastante sucinto⁴⁶.

No obstante, incluye directrices generales destinadas a reforzar la dignidad de la acción litúrgica, que contribuirán a preparar en la Iglesia la renovación de la liturgia de la misa. Además, era más fácil llegar a un consenso entre los padres conciliares sobre estas directrices de carácter general que sobre numerosas cuestiones de detalle, que sin duda habrían dado lugar a discusiones inútiles e interminables en el ambiente del concilio⁴⁷ o a críticas demasiado radicales que podrían causar más daño que beneficio real.

4. El decreto tridentino y su importancia para la reforma general de la liturgia

El *Decretum de observandis* representa un paso decisivo hacia una reforma unitaria y obligatoria de la liturgia romana⁴⁸.

Por lo tanto, este decreto solo puede considerarse como el modesto comienzo de una labor de reforma litúrgica que no se completó y aplicó hasta después del Concilio de Trento; pero, en cualquier caso, fue un comienzo exitoso que permitió fijar y determinar los principales objetivos del

⁴⁵ J. A. JUNGSMANN: *Missarum sollemnia*, I p. 171: «Ya no se trataba de reformar el misal. Esta tarea, al igual que la reforma del breviario, fue transferida al papa mediante un decreto de la 25.ª sesión». Véase también al respecto: H. JEDIN, *Das Konzil*, p. 36-37.

⁴⁶ Solo uno de los padres conciliares, el obispo de Krk, en el marco de la reunión plenaria del 11 de septiembre de 1562 tras el primer proyecto, objetó que se hubiera reducido el gran número de abusos detectados: «et cum ultra centum abusos collecti sint circa celebrationem missarum et soli et leviores in his canonibus adnotantur» (véase *Conc. Trid.* VIII, 932, 33 - 933, 1), refiriéndose sobre todo a los abusos que concernían al celebrante y a los ministros del altar. Es precisamente ahí donde hoy en día la denuncia de estos abusos tendría un interés muy actual; por ejemplo, cuando se estigmatiza el hecho de que el celebrante sea a veces incapaz de realizar los ritos y los realice, para escándalo de los fieles, de una manera poco digna y poco edificante (véase *ipso loco* VIII, 919, 1-2), o el hecho de que algunos celebrantes no muestren la seriedad necesaria para la celebración y la realicen más bien como un espectáculo, o que a veces, sin razón, se pongan a gritar o a susurrar (véase *ipso loco*, VIII, 919, 10-13) e incluso se entregan a gesticulaciones desordenadas durante la consagración o al hacer la señal de la cruz, hasta el punto de que los asistentes se ven tentados a reír (véase *ipso loco* VIII, 919, 28-29); o cuando se evoca la práctica errónea de muchos celebrantes que, o bien hablan tan lentamente que resulta aburrido, o bien hablan tan rápido que no se les entiende (véase *ipso loco*, VIII, 919, 53-55). Todos estos elementos, lamentablemente, no se trataron en detalle en la redacción definitiva.

⁴⁷ Véase H. JEDIN, *Das Konzil*, p. 32. Para mostrar el peligro real de tales discusiones interminables, que difícilmente conducen a una posición común, se puede citar como ejemplo el debate de las reuniones plenarias sobre la prohibición general de lo que se denomina *Missa sicca*. Esta prohibición se mantuvo hasta el último proyecto de los nueve cánones, pero siguió siendo tan controvertida entre los padres conciliares que, al final, no se mencionó en el texto definitivo.

⁴⁸ Según J. A. JUNGSMANN: *Missarum sollemnia* I, 169-170, fueron sobre todo Italia, España y Portugal los que se comprometieron con la reforma unitaria de la liturgia y con un misal unificado, mientras que Francia e Inglaterra pensaban más bien en una acción nacional.

posterior proceso de reforma. Gracias a él, los numerosos intentos de reforma emprendidos en las diferentes diócesis y provincias eclesiásticas —que ya habían comenzado en las décadas anteriores a la convocatoria del Concilio de Trento⁴⁹, pero que, en la práctica, no habían surtido efecto y que, en algunos casos, no habían hecho más que aumentar la confusión litúrgica —, pudieron unirse en una corriente de reforma unitaria que era la única garantía de éxito.

La causa del fracaso generalizado de los intentos anteriores de reforma no se debía únicamente a la negligencia y la falta de energía de quienes se encargaban de aplicarlos. Las normas jurídicas en materia litúrgica permitían a los obispos y a los superiores de las órdenes religiosas exentas⁵⁰ elaborar sus propios usos litúrgicos, lo que objetivamente propiciaba los abusos. Además, las autoridades resultaban ineficaces en la práctica debido a los múltiples privilegios establecidos *praeter et contra legem*, a menudo invocados para mantener prácticas abusivas.

Así se constituyó una amplia y floreciente pluralidad de elementos litúrgicos, sobre todo en la liturgia de la misa misma (oraciones, himnos, prefacios, etc.), que correspondían a los usos de cada iglesia local, pero sin que la autoridad episcopal competente pudiera oponerse a ellos. Este caos litúrgico era cada vez más difícil de controlar. La unidad de los ritos de la misa y, por consiguiente, la unidad de la fe de la comunidad eclesial dentro de las diócesis o provincias eclesiásticas se vieron gravemente afectadas; también se produjo la aparición en el culto público⁵¹ de devociones populares o privadas dudosas desde el punto de vista dogmático.

Todos estos elementos constituyeron, en la época de la Reforma, las condiciones ideales para una infiltración, *via facti*, en las formas concretas de la liturgia, de errores innovadores sobre la naturaleza esencial del Sacrificio de la Misa. Estos errores se propagaron, no tanto por tesis doctrinales que solo se dirigían a círculos restringidos, sino por alteraciones de la expresión litúrgica de la fe, aparentemente de menor alcance, pero que actuaban más profundamente sobre las creencias de los fieles. Además, estas alteraciones eran difíciles de distinguir de la pluralidad de usos litúrgicos que, en aquella época, se extendían por todas partes⁵².

El *Decretum de observandis* supuso un avance significativo en la unificación del rito romano para toda la Iglesia latina. Este avance no fue en modo alguno fruto de un centralismo romano muy natural; fue simplemente una medida de urgencia, *ad bonum ecclesiae*, motivada por abusos reales y por los repetidos fracasos de las reformas anteriores; al final fue aceptada por unanimidad.

⁴⁹ En H. JEDIN, *Das Konzil*, pp. 11-24, se ofrece una presentación general de los múltiples intentos de reforma particular de las anomalías litúrgicas antes del Concilio de Trento, no solo en el país de origen del cisma, sino también en Francia, España e Italia; cf. también J. A. JUNGMANN: *Missarum sollemnia* I, 169-170; A. NOCENT, *La Célébration*, 43).

⁵⁰ Véase H. JEDIN, *Das Konzil*, 5-6.

⁵¹ Precisamente en *Herbst des Mittelalters*, donde algo demasiado anticuado marca a menudo las formas litúrgicas (véase J. A. JUNGMANN *Missarum sollemnia*, I, 162), se observa cómo penetran en el culto público de la Iglesia formas de piedad personal, necesariamente cargadas de emoción, sin duda como respuesta a una visión nominalista, y que corrompen la verdadera visión escolástica, siempre orientada hacia la afirmación del carácter objetivo del ser (véase H. JEDIN, *Das Konzil*, 6).

⁵² Así, Lutero comenzó hábilmente con cambios mínimos en la apariencia externa de la práctica litúrgica, descartando sin embargo el canon romano y las misas privadas, pero conservando por lo demás la estructura de la misa católica e incluso el latín como lengua litúrgica. H. JEDIN, *Das Konzil*, págs. 10-11, llega a la siguiente conclusión: «Cuanto menos visible es la ruptura dogmática fundamental que separa el culto protestante del culto católico, más graves son sus efectos secundarios sobre el culto católico: como consecuencia de la ruptura que se produjo en materia de fe, la diversidad litúrgica existente a finales de la Edad Media cayó en la arbitrariedad y el caos».

Las diferentes tradiciones litúrgicas cuya antigüedad estaba atestiguada no fueron suprimidas arbitrariamente⁵³, sino que fueron relativizadas por la máxima autoridad de la Iglesia (el Papa y el concilio), respetando el principio de subsidiariedad.

La revalorización de la autoridad eclesiástica en el ámbito litúrgico les devolvió el lugar que les correspondía. Así, al apelar directamente a la autoridad jurisdiccional de los obispos, el *Decretum de observandis* le da el apoyo del concilio y de la Sede Apostólica y lo refuerza contra los abusos en virtud de la subsidiariedad. De este modo, se anima a los obispos a hacer uso de las sanciones canónicas para ser más eficaces, y se eliminan los obstáculos que suponían los múltiples privilegios.

Esta elevación subsidiaria de las instancias particulares por parte de la instancia universal de la *potestas regendi* en la Iglesia (relativizándolas y reforzándolas al mismo tiempo) surgió así de las dificultades del momento. Inaugurada en primer lugar por el *Decretum de observandis* para la liturgia de la misa, continuó posteriormente, sin tener siempre la misma fuerza ni aplicarse siempre con la misma energía; así, debía encontrarse en el ordenamiento jurídico positivo de la Iglesia latina, siendo a menudo el único medio probado en tiempos de crisis. Solo por este medio se puede garantizar que las instancias particulares no se vean superadas (lo que, en última instancia, estaría en contradicción con el principio de justicia distributiva) cuando, en una crisis grave, resultan ineficaces; es también el único medio de conservar eficazmente tanto la necesaria unidad como la legítima pluralidad *in liturgicis*, propias para garantizar la identidad intangible y plena de la fe de la Iglesia a lo largo del tiempo.

Partiendo de ahí, ¿no es posible encontrar principios de acción para superar la actual crisis litúrgica?

⁵³ Así, por ejemplo, en la bula *Quo primum* (19 de julio de 1570), el papa San Pío V tiene muy en cuenta, aunque sea de forma limitada, una *consuetudo in liturgicis* que va en sentido contrario a las nuevas disposiciones del misal reformado.