

LA CARTA APOSTÓLICA *DESIDERIO DESIDERAVI* DEL PAPA FRANCISCO

UNA NUEVA MANERA DE ABORDAR EL DEBATE EN LITURGIA¹

Patrick Prétot, osb²

Introducción

Dirigida a toda la Iglesia, la carta apostólica *Desiderio desideravi* del 29 de junio del 2022 se presenta como un vibrante llamado en favor de la formación litúrgica de los fieles³. Al hacerlo, el Papa

¹ Traducción del texto en francés publicado en *La Maison-Dieu* 310, 2022/4, pp. 81-107, realizada por la Hna. María Graciela Sufé, osb (Abadía Gaudium Mariae, Córdoba, Argentina). Agradecemos a la Dirección de la revista el permiso concedido para publicar este artículo en castellano.

² Patrick PRÉTOT, monje de La Pierre-qui-Vire, es profesor en el Instituto Católico de París, en el seno del *Theologicum* (Facultad de teología) del Instituto Católico de París. Dirigió el Instituto Superior de Liturgia (ISL) del 2001 al 2010. Sus trabajos se refieren principalmente a la teología de la liturgia y a la historia de la liturgia en la época contemporánea. Entre sus últimas publicaciones: “Le recours à l’histoire en science liturgique. Contribution à la recherche d’un nouveau paradigme” (*El recurso a la historia en la ciencia litúrgica. Contribución a la búsqueda de un nuevo paradigma*), *La Maison-Dieu* (LMD), 307, 2022/1, pp. 35-64; “Ce que la liturgie donne à voir des ministères” (*Lo que la liturgia hace ver de los ministerios*), *Recherches de Science Religieuse* 109/2, avril-juin 2021, pp. 293-311. Colabora regularmente en *La Maison-Dieu* y es miembro del Consejo científico.

³ PAPA FRANCISCO, Carta apostólica *Desiderio desideravi*, “He deseado con un gran deseo”, 29 de junio 2022.

Francisco retoma a su manera una de las enseñanzas demasiado olvidadas de la Constitución conciliar sobre la liturgia, a saber, el vínculo estrecho entre la participación activa y la formación de todos en la liturgia⁴. Sin retomar toda la cuestión litúrgica, el propósito parece ser modesto: “Deseo [...] ofrecer algunas pistas de reflexión que puedan ayudar para la contemplación de la belleza y de la verdad de la celebración cristiana” (n. 1). No obstante, más allá de esta promoción de la formación en la liturgia, se pone de manifiesto bastante pronto que este documento es una contribución de verdadera magnitud que propone, con la manera propia de este pontífice, un verdadero tratado de teología de la liturgia.

En un tiempo de grandes divisiones por las maneras de celebrar y de enfrentamiento entre las sensibilidades, y cuando inclusive las actividades sinodales ponen de relieve las dificultades de los fieles con respecto a las instituciones y las prácticas actuales, el Papa desea contribuir a una “paz litúrgica”. Podemos advertir esta preocupación ya que –y esto es particularmente verdad en Francia–, determinadas corrientes vuelven a lanzar sin cesar un debate que se apoya en un rechazo fundamental de la reforma proveniente del Vaticano II y más ampliamente en la oposición hacia las opciones teológicas y eclesiológicas del último Concilio. El Papa habla claro sobre este punto preciso, como ya lo había hecho, a partir de un punto de vista más jurídico en el Motu proprio *Traditionis custodes*⁵:

⁴ CONCILIO VATICANO II, *Constitución sobre la liturgia*: SC 14; SC 15-19.

⁵ PAPA FRANCISCO, Carta explicativa que acompaña a la carta apostólica dada bajo la forma de motu proprio *Traditionis custodes*, 16 de julio 2021.

La no aceptación de la reforma, así como una comprensión superficial de ésta, nos desvían de la tarea de encontrar las respuestas a la pregunta que repito: ¿cómo podemos crecer en la capacidad de vivir plenamente la acción litúrgica? ¿Cómo continuar dejándonos sorprender por lo que ocurre en la celebración bajo nuestros ojos? (n. 31).

Es claro, en efecto, que el debate sobre la liturgia va mucho más allá de las cuestiones de orden ritual; afecta ante todo a la relación Iglesia-mundo: las formas rituales no son sólo la expresión de un culto sino también la de una manera de estar en el mundo y son un lenguaje que expresa lo que quiere manifestarse en él. Las discusiones rituales pueden enmascarar opciones políticas y sociales, incluso a veces económicas, en la medida en que las elecciones fortifiquen la dominación de una clase social. En este punto, el Papa Francisco es un buen heredero del Vaticano II pero igualmente un pastor proveniente del mundo latinoamericano, que se ha enfrentado con una experiencia de luchas políticas de una rara violencia.

En esta línea, la carta *Desiderio desideravi* desarrolla una concepción de la liturgia que apunta ante todo a manifestar la alegría del Evangelio. Para Francisco, en efecto, el criterio de verdad en este campo no es ni la conformidad con las reglas, ni un despliegue ceremonial destinado a sostener el carácter sagrado de los ritos, sino la capacidad para anunciar el misterio de un Dios revelado en Jesucristo como un Dios de ternura y piedad, un Dios que ama a todos los hombres y que tiene misericordia con cada uno, especialmente con los heridos por la vida. En este aspecto, esta carta es inseparable de otros dos documentos: *Evangelii Gaudium*, sobre la dimensión pastoral y misionera de la vida de la Iglesia, que ha recibido la tarea de anunciar

el Evangelio al mundo⁶, y *Gaudete et exsultate*, sobre la vertiente de la vida espiritual partiendo del llamado universal a la santidad⁷. Saca de allí la idea de que “tenemos necesidad de una formación litúrgica seria y vital” (n. 31) y ofrece algunas pistas para regular la vida litúrgica que no se apoyan, como algunos habrían podido desearlo, en un reforzamiento del aparato disciplinar y en la puesta en relieve del respeto a las prescripciones, sino en una formación más profunda que descansa en una inteligencia de la acción.

En este campo como en otros, podemos advertir que Francisco no tiene los mismos reflejos y sobre todo los mismos modos de proceder que algunos de sus predecesores. Es entonces útil comparar tres aproximaciones recientes: la encíclica *Ecclesia de eucharistia* de Juan Pablo II⁸, la exhortación apostólica *Sacramentum caritatis* de Benedicto XVI⁹ y la reciente carta *Desiderio desideravi*. Por eso en este artículo, quisiéramos intentar identificar las pistas que este texto ofrece para una aproximación renovada hacia la eucaristía. Es éste por lo tanto un punto de vista particular que no agota las múltiples potencialidades de esta carta apostólica, que otros sabrán poner de relieve¹⁰.

⁶ PAPA FRANCISCO, Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, “La alegría del Evangelio”, 24 de noviembre 2013.

⁷ PAPA FRANCISCO, Exhortación apostólica *Gaudete et exsultate* sobre el llamado a la santidad en el mundo actual, 19 de marzo 2018.

⁸ JUAN PABLO II, Encíclica *Ecclesia de eucharistia*, *La Iglesia vive de la eucaristía*, 17 de abril 2003.

⁹ BENEDICTO XVI, Exhortación apostólica postsinodal *Sacramentum caritatis*, 22 de febrero 2007.

¹⁰ En un formato más reducido, nuestra reflexión fue publicada en un número especial “La freschezza di *Desiderio desideravi*” de la revista *Rivista liturgica*, en septiembre del

Pues precisamente, la fórmula de Jesús en la última Cena “he deseado con un gran deseo” (Lc 22,15), es la misma que da el título a la carta, lo que significa un enraizamiento en profundidad del gesto pontifical en una teología que coloca a la eucaristía en el centro de las palabras. Al hablar de la liturgia, el Papa anuncia también la alegría del Evangelio, esta alegría que proviene del Reino que viene y del que la eucaristía es a la vez anuncio y realización. Como siempre con el Papa Francisco, de hecho, es una meditación de las Escrituras lo que conduce a las palabras y da el tono. Hay en esta manera de obrar incluso un gesto fundamental: la liturgia no es en primer lugar un conjunto de prescripciones rituales justificadas por medio de un discurso doctrinal. La liturgia es la manifestación del Evangelio en el sentido paulino del término, es decir, la manifestación ritual de la revelación en Jesús de Nazaret como cumplimiento de las Escrituras. Todo el comienzo del texto (ns. 2-9) constituye un verdadero comentario del pasaje del Evangelio de Lucas y no solamente del versículo 15 que proporciona el título, sino también de los versículos 14-16:

Llegada la hora, Jesús se sentó a la mesa con los Apóstoles y les dijo: “He deseado ardientemente comer esta Pascua con ustedes antes de mi Pasión, porque les aseguro que ya no la comeré más hasta que llegue a su pleno cumplimiento en el Reino de Dios” (Lc 22,14-16).

La encíclica *Ecclesia de eucharistia* de Juan Pablo II: consolidar la doctrina para asegurar la verdad de la comunión eclesial

Publicada con motivo del Jueves Santo del 2003 con un estilo muy personal, con acentos a veces intimistas, la última encíclica de Juan Pablo II *Ecclesia de eucharistia* era un texto que hacía inclusión con la carta apostólica *Dominicae cenae*, dirigida a los sacerdotes al comienzo del pontificado¹¹. Juan Pablo II buscaba ante todo suscitar una *admiración eucarística* y volver a expresar la *atención entusiasta* del Magisterio por la doctrina eucarística. Para él, en efecto, la eucaristía “es de lo más precioso que la Iglesia puede tener en su caminar por la historia” (n. 9). Se colocaba entonces en una continuidad doctrinal fundamental con los concilios de Trento y del Vaticano II, mas igualmente con sus predecesores, sobre todo con las encíclicas *Mediator Dei* de Pío XII¹² y *Mysterium fidei* de Pablo VI¹³.

El plan del texto traduce la intención profunda del mismo. Para volver a decir una vez más la fe de la Iglesia católica y así asegurar las doctrinas y las prácticas, el primer capítulo titulado “Misterio de fe” retoma las categorías post-tridentinas de la teología católica:

¹¹ JUAN PABLO II, Carta apostólica a los sacerdotes *Dominicae cenae*, 24 de febrero 1980, AAS 72, 1980, 13-148; *La Documentation catholique* 77, 1980, 301-312; cf. Pierre-Marie GY, “La lettre *Dominicae cenae* sur le mystère et el culte de la sainte eucharistie”, LMD 141, 1980, 7-36. [Los lectores de nuestra lengua encontrarán los documentos del Magisterio traducidos en: www.vatican.va. N.d.R.]

¹² PÍO XII, Encíclica *Mediator Dei et hominum*, 20 de noviembre 1947, AAS 39, 1947, 521-595; *La Documentation catholique* 45, 1948, cols. 195-251.

¹³ PABLO VI, Encíclica *Mysterium fidei*, 3 de septiembre 1965, AAS 57, 1965, 753-774; *La Documentation catholique* 62, 1965, 1633-1651.

“sacrificio”, “presencia real” y “comuni3n”¹⁴. No obstante, este recuerdo doctrinal se inscribe en el marco de un comentario de la aclamaci3n de la *anamnesis*, de la que retoma las tres partes: “*Anunciamos tu muerte, Se3or Jes3s*” (cf. n. 11), “*Proclamamos tu resurrecci3n*” (n. 14), “*Esperamos tu gloriosa venida*” (n. 18). Al hacerlo, mientras atribuía a la tradici3n dogmática un valor de referencia primera, *Ecclesia de eucharistia* otorgaba a la *lex orandi*, la capacidad de dar cuentas de la fe de la Iglesia.

Aun cuando en la lnea de la teología medieval, el documento recuerda que el sacrificio es la “re-presentaci3n sacramental” de la pasi3n y de la muerte en cruz, integra tambi3n la categoría englobante de “memorial”, que permite acoger la unidad de la celebraci3n del misterio pascual: «memorial de la muerte y resurrecci3n de su Se3or, se hace realmente presente este acontecimiento central de salvaci3n y “se realiza la obra de nuestra redenci3n”»¹⁵. Inspirada en la doctrina de la actualizaci3n de los misterios de Dom Casel, una presentaci3n tal rechaza en consecuencia la separaci3n entre sacrificio y sacramento característica de la teología despu3s de Trento¹⁶. «La Misa hace presente el sacrificio de la Cruz, no se le a3ade y no lo multiplica. Lo

¹⁴ Cf. P.-M. GY, “La lettre *Dominicae cenae sur le mystère et le culte de la sainte eucharistie*”, para quien esta subdivisi3n tripartita de la teología de la eucaristía se debe a “circunstancias extrínsecas y no a una visi3n principal” (p. 9); ver igualmente André DUVAL, *Des sacrements au Concile de Trente*, Paris, Éd. du Cerf, “Rites et Symboles”, 16, 1985, 63, quien subraya “un cierto estallido de la reflexi3n teológica sobre el misterio de la fe, reflejo de una verdadera separaci3n entre las prácticas eucarísticas del pueblo cristiano”.

¹⁵ *Ecclesia de eucharistia* n. 11, que remite al CONCILIO VATICANO II, Constituci3n *Lumen Gentium*, n. 3.

¹⁶ Dom Odo CASEL, *Le mémorial du Seigneur dans la liturgie de l’antiquité chrétienne*, Paris, Éd. du Cerf, “Lex Orandi”, 2, 1945; *Faites ceci en mémoire de moi*, Paris, Éd. du Cerf, “Lex orandi”, 34, 1962.

que se repite es su celebración memorial, la “manifestación memorial” (*memorialis demonstratio*), por la cual el único y definitivo sacrificio redentor de Cristo se actualiza siempre en el tiempo» (n. 12). En consecuencia, si la misa es sacrificio, es porque ella es sacramento y celebración que actualiza el misterio pascual¹⁷.

En segundo lugar, en referencia al capítulo 6 del evangelio de Juan, la presencia sacramental es puesta en relación con la resurrección (cf. n. 14). En la línea de los redescubrimientos del siglo XX¹⁸, Juan Pablo II subraya que la eucaristía hace presente “no sólo el misterio de la pasión y de la muerte del Salvador, sino también el misterio de la resurrección, que corona su sacrificio” (n. 14). Como lo subrayó Bernard Sesboüe, la conversión eucarística no puede ser comprendida como un cambio perteneciente a nuestro espacio-tiempo: “Pascua es ya misterio de parusía y la eucaristía es sacramento de la parusía, es decir la parusía sacramentalmente anticipada. La inteligibilidad última de la eucaristía proviene del fin”¹⁹.

Por último la encíclica evoca la comunión en cuanto “verdadero banquete, en el cual Cristo se ofrece como alimento”: es por el hecho de que “la eficacia salvífica del sacrificio se realiza plenamente cuando se comulga recibiendo el cuerpo y la sangre del Señor”

¹⁷ Cf. Yves de MONTCHEUIL, “L’unité du sacrifice et du sacrement dans l’eucharistie” en *Mélanges théologiques*, Paris, Aubier, “Théologie”, 9, 1951, 49-70.

¹⁸ Jean-Marie R. TILLARD, *L’eucharistie, pâque de l’Église*, Paris, Éd. du Cerf, “Unam Sanctam”, 44, 1964; François-Xavier DURRWELL, *L’eucharistie, sacrement pascal*, Paris, Éd. du Cerf, 1980; Gustave MARTELET, *Résurrection, eucharistie et genèse de l’homme*, Paris, Desclée, 1972; Raymond JOHANNY, *L’eucharistie, chemin de résurrection*, Paris, Desclée, 1974.

¹⁹ Bernard SESBOÛE, “Eucharistie: deux générations de travaux”, *Études* 355/7, juillet 1981, 109.

(n. 16). Juan Pablo II retoma pues la incitación a participar en la mesa eucarística, en correspondencia con una línea continua del magisterio a partir del decreto *Sacra Tridentina* de Pío X sobre la comunión frecuente²⁰, e incluso a partir de la encíclica *Mirae caritatis* de León XIII publicada en 1902: este último denunciaba ya como un “error tan expandido y muy pernicioso” la reserva de la eucaristía a “hombres libres de todo tormento” puesto que el bien de la eucaristía “se ofrece a todos sin distinción, cualesquiera sean la condición y el rango de cada uno”²¹.

Más allá de estos fundamentos doctrinales, *Ecclesia de eucharistia* despliega la reflexión en diversas direcciones. No obstante, en la línea de las intuiciones expresadas por Henri de Lubac y Karl Rahner, es el capítulo II el que constituye el corazón de la exposición, esto es el carácter decisivo del vínculo entre eucaristía e Iglesia: “la eucaristía edifica a la Iglesia”²². A propósito de este tema fundamental, Juan Pablo II hace referencia al lugar del culto eucarístico y sobre todo a la importancia del respeto de las reglas litúrgicas en vistas a un verdadero “arte de celebrar”. Denuncia en particular un sentido equivocado de la creatividad lanzando “una acuciante llamada de atención para que se observen con gran fidelidad las normas

²⁰ PÍO X, Decreto *Sacra Tridentina Synodus* sobre la comunión frecuente, 20 de diciembre 1095, en Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, bajo la dirección de Peter HÜNERMANN y Joseph HOFFMANN, Paris, Éd. du Cerf, 1997, ns. 3375-3383.

²¹ LEÓN XIII, Encíclica *Mirae caritatis*, 28 de mayo 1002 en *LEONIS XIII P. M. Acta XXII*, 1903, 115-136.

²² JUAN PABLO II, Carta apostólica *Dominicae cenae*, n. 4; cf. *Redemptor hominis*, n. 20; *Lumen Gentium* 11.

litúrgicas en la celebración eucarística”, en cuanto “expresión concreta de la auténtica eclesialidad de la Eucaristía” (n. 52).

Mientras vuelve a decir la doctrina recibida, la encíclica de Juan Pablo II se asienta en realidad sobre un diagnóstico pastoral referido a las prácticas resultantes del *aggiornamento* producto del Vaticano II. Si bien el texto advierte los progresos permitidos sobre todo en el plano de la participación activa de los fieles, manifiesta también las “sombras” y “los abusos” y subraya el riesgo de que estos últimos “contribuyan a oscurecer la recta fe y la doctrina católica”. Dado que la eucaristía “es un don demasiado grande para admitir ambigüedades y reducciones”, estimaba entonces necesario “disipar las sombras de doctrinas y prácticas no aceptables” (n. 10). En esta línea la encíclica anunciaba medidas concretas “para reforzar este sentido profundo de las normas litúrgicas”. Este proyecto se concretizó a través de la publicación el 25 de marzo del 2004, por lo tanto menos de un año más tarde, de la Instrucción *Redemptionis sacramentum*²³, un texto presentado por la encíclica como “un documento más específico, incluso con rasgos de carácter jurídico, sobre este tema de gran importancia” (n. 52).

Pero las consecuencias concretas de esta nueva afirmación de la doctrina tocaban numerosos aspectos de la disciplina y al hacerlo, superaban la sola voluntad de favorecer un mayor rigor en la puesta en práctica de las acciones litúrgicas. Así, a propósito del vínculo

²³ CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, Instrucción *Redemptionis sacramentum* sobre ciertas cosas que hay que observar y evitar concernientes a la santísima eucaristía, 25 de marzo 2004. El título de este documento retomaba el del decreto de Trento en materia de abusos concernientes a la Misa.

entre eucaristía y comunión eclesial, y con la preocupación de las relaciones ecuménicas, se estimaba esencial recordar que “la celebración de la eucaristía no puede ser el punto de partida de la comunión, que la presupone previamente, para consolidarla y llevarla a perfección”²⁴. Con la preocupación expresa de no vaciar de su contenido a la noción de comunión, esto es la relación entre lo visible y lo invisible, Juan Pablo II la destacaba para sostener que la celebración de la eucaristía no puede ser el camino para apresurar la comunión entre los cristianos:

La íntima relación entre los elementos invisibles y visibles de la comunión eclesial, es constitutiva de la Iglesia como sacramento de salvación. Sólo en este contexto tiene lugar la celebración legítima de la Eucaristía y la verdadera participación en la misma (n. 35).

Retomando *Lumen Gentium* 14 y 23, y en eco con Ignacio de Antioquía, el vínculo entre celebración eucarística y comunión con la Iglesia visible era claramente afirmado: “una comunidad realmente eucarística no puede encerrarse en sí misma, como si fuera autosuficiente, sino que ha de mantenerse en sintonía con todas las demás comunidades católicas” (n. 39), pues “la comunión eclesial de la asamblea eucarística es comunión con el propio Obispo y el Romano Pontífice”:

En efecto, el Obispo es el principio visible y el fundamento de la unidad en su Iglesia particular. Sería, por tanto, una gran incongruencia que

²⁴ *Ecclesia de eucharistia* n. 35 (c. IV); cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia comprendida como comunión *Communiois notio*, 28 de mayo 1992, n. 4, AAS 85, 1993, 839-80; *La Documentation catholique* 89, 1992, 730.

el Sacramento por excelencia de la unidad de la Iglesia fuera celebrado sin una verdadera comunión con el Obispo (n. 39)²⁵.

Este recuerdo de las exigencias de la comunión traía consigo dos consecuencias sobre otras cuestiones pastorales complejas: el acceso a la comunión para los que tienen conciencia de haber cometido un pecado grave (n. 36) o la relación entre penitencia y eucaristía (n. 37). Para *Ecclesia de eucharistia* el vínculo entre comunión eclesial y asamblea eucarística es pues absolutamente capital y constituye la base de todo discernimiento en materia de celebración.

En definitiva, a partir de la preocupación por asegurar la verdad de la fe a través de las prácticas eucarísticas, Juan Pablo II ha desarrollado un tratado de la eucaristía fuertemente enraizado en la tradición teológica post-medieval. Pero, en el régimen de la postmodernidad, esta manera de abordar el tema tropieza con el estallido creciente de prácticas y representaciones, un fenómeno relacionado con la subjetivización de las elecciones individuales y más aún quizás, con la tendencia a instrumentalizar la liturgia con fines identitarios.

Esta actitud, en efecto, está fuertemente alimentada y amplificadas por la difusión en las redes sociales de una celebración considerada como modelo. La retransmisión de las celebraciones por internet desempeña en este plano un papel muy complejo en la evolución de las representaciones en materia de liturgia. Ella permite en efecto

²⁵ Cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los Esmirniotas*, VIII,1: PG 5,713; ed. Pierre-Thomas CAMELOT, Paris, Éd. du Cerf, "Sources Chrétiennes" 10, 4ª ed., 1969, 139: "Que esta eucaristía sea mirada sólo como legítima, que se haga bajo (la presidencia del) obispo o de aquel que él ha encargado".

a todos los que lo quieren, tener la experiencia de una diversidad radical de formas, a punto tal que podría decirse que las hay “para todos los gustos”. Además, los comentarios que figuran al margen de estas retransmisiones acreditan la idea de que se trata de espectáculos religiosos donde se juzga desde lo exterior, la riqueza de medios puestos en práctica, la calidad de la “puesta en escena” ritual, e incluso la de la prestación de los actores.

En otros términos, en el régimen de la postmodernidad, la liturgia no es una realidad que pueda ser reducida a un culto al que se podría buscar ordenar de la manera más conforme con una doctrina. Incluso muy a menudo, no es tampoco más verdaderamente “la epifanía de la Iglesia” como invitaba a considerarla la carta de Juan Pablo II para el 25º aniversario de *Sacrosanctum Concilium*²⁶. Pero, sin olvidar que se trata de una actividad espiritual y de la relación con Dios, ella es la expresión de una manera de estar en el mundo, o más exactamente, es el lugar de una opción que concierne a este estar en el mundo, inclusive cuando algunos de los que participan reclamen una experiencia de lo sagrado.

La apelación a la doctrina y a la disciplina no puede por sí sola resolver esta diversidad que desemboca en conflictos profundos en los enfoques. Más aún, para los fieles, la doctrina está a menudo en un segundo lugar, mientras que los aspectos sensibles que los unen en una experiencia más concreta, ocupan un lugar primordial. Una

²⁶ JUAN PABLO II, Carta apostólica *Vicesimus quintus annus*, n. 9: “Por último, el Concilio ha querido ver en la Liturgia una epifanía de la Iglesia, pues la Liturgia es la Iglesia en oración. Celebrando el culto divino, la Iglesia expresa lo que es: una, santa, católica y apostólica”.

fórmula de Louis-Marie Chauvet traduce con mucha fuerza esta dinámica que impide pensar la vida litúrgica como la puesta en práctica de principios doctrinales preestablecidos: “lo más espiritual está llamado a llegar a lo más corpóreo, y el lugar cristiano de lo teologal es antropológico.”²⁷.

La exhortación apostólica *Sacramentum caritatis* de Benedicto XVI: diversidad de formas litúrgicas y unidad por medio de la caridad

La exhortación apostólica postsinodal *Sacramentum caritatis* de Benedicto XVI publicada en febrero del 2007, tras la undécima Asamblea general ordinaria del sínodo de obispos (2-23 de octubre del 2005) sobre la eucaristía “fuente y cumbre de la vida y de la misión de la Iglesia” fue en alguna medida “tapada”, hasta “borrada”, por el impacto de la publicación sólo unos meses después, el 7 de julio, del motu proprio *Summorum pontificum* que iba a conceder con largueza la posibilidad de celebrar según el Misal romano en la edición publicada en 1962 por Juan XXIII²⁸. Este texto por lo tanto

²⁷ Louis-Marie CHAUVET, “Los sacramentos, o el cuerpo como camino de Dios”, en Adolphe GESCHÉ et Paul SCOLAS (Eds.), *Le corps, chemin de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf - Université Catholique de Louvain, Faculté de théologie, 2005, pp. 121-122. Retomado en L.-M. CHAUVET, *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements*, Paris, Bayard, «Théologie», 2010, 77.

²⁸ BENEDICTO XVI, Carta apostólica dada bajo la forma motu proprio *Summorum pontificum*, 7 de julio del 2007; con respecto a este texto y al motu proprio del Papa Francisco que pone un término a este ensayo de resolución de un conflicto que dura desde al menos 1969 e incluso ya desde las reformas de la Semana Santa bajo Pío XII, la literatura es inmensa: no es cuestión tampoco de dar sus elementos principales sin correr el riesgo de la arbitrariedad.

en verdad pasó inadvertido, aun cuando ofrecía múltiples aperturas en el ámbito doctrinal y en el ámbito pastoral. En resonancia con la primera encíclica de Benedicto XVI, fechada en 2005, y titulada *Deus caritas est*²⁹, el objetivo y más aún el título de la exhortación *Sacramentum caritatis* está claramente explicitado:

Consciente del vasto patrimonio doctrinal y disciplinar acumulado a través de los siglos sobre este Sacramento, en el presente documento deseo sobre todo recomendar, teniendo en cuenta el voto de los Padres sinodales, que el pueblo cristiano profundice en la relación entre el *Misterio eucarístico, el acto litúrgico y el nuevo culto espiritual* que se deriva de la Eucaristía como *sacramento de la caridad* (n. 5).

La mirada apunta a proporcionar una aproximación “teologal” de la acción eucarística que parta resueltamente de la noción de misterio, mientras subraya en una línea agustiniana el carácter social de la eucaristía³⁰. El plan mismo del documento constituye no solamente un reflejo de la reflexión sinodal (y de sus preparaciones)

²⁹ BENEDICTO XVI, Encíclica *Deus caritas est*, 25 de diciembre del 2005 (hecha pública el 25 de enero del 2006).

³⁰ BENEDICTO XVI, *Sacramentum caritatis* n. 5, que cita parcialmente a *Deus caritas est* n. 14 donde afirma que: «la “mística” del Sacramento tiene un carácter social, porque en la comunión sacramental yo quedo unido al Señor como todos los demás que comulgan: “El pan es uno, y así nosotros, aunque somos muchos, formamos un solo cuerpo, porque comemos todos del mismo pan”, dice san Pablo (1 Co 10,17). La unión con Cristo es al mismo tiempo unión con todos los demás a los que él se entrega. No puedo tener a Cristo sólo para mí; únicamente puedo pertenecerle en unión con todos los que son suyos o lo serán. La comunión me hace salir de mí mismo para ir hacia Él, y por tanto, también hacia la unidad con todos los cristianos. Nos hacemos “un cuerpo”, aunados en una única existencia. Ahora, el amor a Dios y al prójimo están realmente unidos: el Dios encarnado nos atrae a todos hacia sí. Se entiende, pues, que el *agapé* se haya convertido también en un nombre de la Eucaristía: en ella el *agapé* de Dios nos llega corporalmente para seguir actuando en nosotros y por nosotros».

sino también una aproximación a la eucaristía por este camino del “misterio” que no es idéntico al que vimos en *Ecclesia de eucharistia*.

La primera parte presenta a la eucaristía como “misterio que se ha de creer” y desarrolla las relaciones de la eucaristía con el misterio de la Trinidad, el de la Iglesia, y también de manera desarrollada, con los diferentes sacramentos.

La segunda parte aborda a la eucaristía a partir de la idea de que se trata de un “misterio que se ha de celebrar”. Es aquí donde, apoyado en el adagio *lex orandi, lex credendi* (n. 34), el documento expone una especie de tratado de liturgia que concede un lugar privilegiado a dos temáticas: el *ars celebrandi* (ns. 38-42), la *actuosa participatio* (ns. 52-63). Pero entre estos dos aspectos, el texto pasa revista a diferentes elementos concretos a los que otorga una atención especial (ns. 45-51): la liturgia de la Palabra; la homilía; la presentación de los dones; la plegaria eucarística; el rito de la paz; la distribución y recepción de la eucaristía y la despedida. Un desarrollo se refiere igualmente a la adoración y a la devoción eucarística (ns. 66-68) que finaliza con una propuesta concerniente al lugar del sagrario (n. 69).

Bajo el título “La Eucaristía, Misterio que se ha de vivir”, la tercera y última parte despliega a partir de la noción de “culto espiritual” (*logiké latreía*, Rm 12,1) y de la “eficacia integradora del culto eucarístico” (ns. 70-71), una reflexión sobre la “forma eucarística de la vida cristiana” que valorice la celebración del domingo (ns. 72-76) y acaba con un doble desarrollo –misterio que se ha de anunciar (ns. 84-87) y misterio que se ha de ofrecer al mundo (ns. 88-92)– que designa a la eucaristía como “pan partido

para la vida del mundo” (n. 88) y fuerza de transformación social (ns. 89-92).

Más allá de esta rápida mirada de *Sacramentum caritatis*, están, parece, ciertos acentos de la introducción y en particular el tercer párrafo del texto que, con el transcurso del tiempo, aclara las cuestiones actuales pero también ciertas posiciones tomadas por el Papa Francisco tanto en *Traditionis custodes* como en *Desiderio desideravi*.

A partir de una amplia mirada a la historia de la liturgia, Benedicto XVI sacaba en efecto la idea de un “desarrollo, ordenado en el tiempo, de las formas rituales”. Tendía así a fundamentar históricamente lo que *Summorum pontificum* iba a consagrar: “Estas dos expresiones de la *Lex orandi* de la Iglesia en modo alguno inducen a una división de la *lex credendi* (“Ley de la fe”) de la Iglesia; en efecto, son dos usos del único rito romano”³¹. El “bi-ritualismo” de facto que es resultado de *Summorum pontificum*, se encontraba entonces en tensión con la afirmación en el mismo pasaje del “influjo benéfico” de la reforma del Vaticano II que sin negar “las dificultades” y “algunos abusos” subrayaba sin embargo “que no oscurecen el valor y la validez de la renovación litúrgica, la cual tiene aún riquezas no descubiertas del todo”. Pero se ve en este párrafo 3 de *Sacramentum caritatis* la tensión que resulta de una afirmación sin ambigüedad de la validez de la reforma conciliar y al mismo tiempo de la justificación de su posible rechazo.

³¹ BENEDICTO XVI, Carta apostólica dada bajo la forma motu proprio *Summorum pontificum* n. 1.

Es claro en consecuencia que los partidarios más entusiastas del motu proprio *Summorum pontificum* y del uso de los libros litúrgicos anteriores a la reforma del Vaticano II, hayan podido interrogarse sobre esta tensión que figura en la introducción de la exhortación apostólica. Y tanto más por cuanto en este tema, Benedicto XVI entendía retomar el parecer de los Padres sinodales que habían “constatado y reafirmado el influjo benéfico que ha tenido para la vida de la Iglesia la reforma litúrgica puesta en marcha a partir del Concilio Ecuménico Vaticano II”³². No era solamente el Papa quien hablaba así, sino un sínodo reunido bajo su autoridad.

Al dar así claramente su aval a las reflexiones del Sínodo del otoño del 2005, Benedicto XVI se situaba igualmente en continuidad con los pontífices romanos, que desde Pablo VI, han recordado sin cesar que la obra de reforma litúrgica realizada a pedido del concilio Vaticano II, no era otra sino la prolongación de lo que Pío XII había enunciado en su discurso al Congreso de Asís de 1956, donde saludaba al Movimiento litúrgico como “el signo de las disposiciones providenciales de Dios para el tiempo presente” y “como el paso del Espíritu Santo en su Iglesia”³³.

Mientras Juan Pablo II, al reafirmar la doctrina buscaba asegurar la autenticidad de la fe eucarística y de las maneras de celebrar, en este pasaje del texto, Benedicto XVI manifiesta la preocupación de asegurar la unidad en la diversidad de los modos de celebración:

³² El texto remite constantemente a las proposiciones de los padres sinodales, aquí a la proposición n. 2.

³³ “Discurso de S.S. PÍO XII a los participantes del primer Congreso internacional de pastoral litúrgica”, *La Maison-Dieu* 47-48, 1956, 330; cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución sobre la liturgia *Sacrosanctum Concilium* n. 43.

En concreto, se trata de leer los cambios indicados por el Concilio dentro de la unidad que caracteriza el desarrollo histórico del rito mismo, sin introducir rupturas artificiosas (n. 3).

Detrás de este rechazo de “rupturas artificiosas” se encuentra, como lo atestigua una nota³⁴, la toma de posición de Benedicto XVI al comienzo de su pontificado sobre la hermenéutica del Vaticano II que opone discontinuidad de un lado y renovación en la continuidad por el otro, y una opción decisiva que implica más extensamente una determinada concepción de la Tradición en la liturgia:

«Por una parte existe una interpretación que podría llamar “hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura”; a menudo ha contado con la simpatía de los medios de comunicación y también de una parte de la teología moderna. Por otra parte, está la “hermenéutica de la reforma”, de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo, único sujeto del pueblo de Dios en camino. La hermenéutica de la discontinuidad corre el riesgo de acabar en una ruptura entre Iglesia preconiliar e Iglesia posconiliar»³⁵.

La cuestión es entonces saber si el principio hermenéutico de “renovación en la continuidad” es adecuado para el campo litúrgico, donde evoluciones fundamentales y a veces reformas introdujeron reales discontinuidades. ¿Qué podemos pensar hoy, por ejemplo, de la negación de la comunión en el cáliz a los fieles laicos que

³⁴ Cf. nota 6: “Me refiero a la necesidad de una hermenéutica de la continuidad con referencia también a una correcta lectura del desarrollo litúrgico después del Concilio Vaticano II: cf. Discurso a la Curia Romana (22 diciembre 2005): AAS 98 (2006), 44-45”.

³⁵ BENEDICTO XVI, Discurso a la Curia romana, 22 de diciembre 2005.

marcó tanto la práctica eucarística desde finales de la Edad Media? ¿Cómo integrar en una continuidad la decisión del Papa Urbano VIII quien, en 1642, suprimió los días santos de las fiestas de obligación tornando la celebración del Jueves Santo en memoria de la Cena del Señor menos importante que la fiesta de determinado santo?³⁶ ¿Cómo pensar la evolución histórica de la celebración de la noche pascual y también la del triduo pascual como “continuidad”, cuando los historiadores no han dudado en calificar de “decadencia” a las transformaciones que experimentaron a lo largo del tiempo?³⁷.

Los textos que han acompañado a la restauración de la noche pascual decidida por Pío XII en 1951, más tarde de la Semana Santa en 1955, no dudaban por lo demás en señalar la pérdida de sentido y del simbolismo de estas celebraciones, que las evoluciones a lo largo del tiempo habían provocado³⁸:

Desde los tiempos más antiguos, la Iglesia celebra con gran solemnidad la vigilia de Pascua, que san Agustín llama “la madre de todas las santas viglias”. Esta vigilia se celebraba la noche que precede a la Resurrección del Señor. Pero, a lo largo de los siglos, y por diversas razones, esta celebración ha sido adelantada, primero a las horas del anochecer, luego a las de la tarde, finalmente a la mañana del sábado

³⁶ Paul BAYART, “L’horaire de la semaine sainte”, LMD 1, 1945/1, 94-99.

³⁷ Cf. Pierre JOUNEL, “Decadencia y renacimiento de la vigilia pascual” en Aimé-Georges MARTIMORT, *L’Église en prière*, édition nouvelle, t. IV, *La liturgie et le temps*, Paris, Desclée, 1983, 51-53.

³⁸ Ferdinando ANTONELLI, “La réforme liturgique de la semaine sainte: importance, réalisation, perspectives”, LMD 47/48, 1956, 223-245; ID., “Importance et caractère pastoral de la réforme liturgique de la semaine sainte”, *Osservatore Romano*, 27.11.1995; *La Documentation catholique*, 1214, 1955, 1546-1549; Patrick PRÉTOT, “La réforme de la semaine sainte sous Pie XII (1951-1956), Enjeux d’un premier pas vers la réforme liturgique de Vatican II”, *Questions liturgiques*, 93, 2012, 196-217.

santo. Al mismo tiempo, se le introdujeron diversas modificaciones, en detrimento del simbolismo primitivo. Pero nuestra época, marcada por un desarrollo de investigaciones sobre la liturgia antigua, vio nacer el vivo deseo de volver a llevar a su esplendor primitivo, especialmente a la Vigilia pascual y de devolverle su lugar original, es decir, las horas de la noche que preceden al domingo de la Resurrección³⁹.

En consecuencia, parece ser difícil detectar las “rupturas artificiosas” cuando, entre muchos otros, estos ejemplos son la señal de cambios que afectan en profundidad la comprensión de la liturgia en general y de la eucaristía en particular. La historia de las instituciones litúrgicas no puede ser aprehendida únicamente como una “renovación en la continuidad”. Hay discontinuidades que no son rupturas.

Ciertamente, la tradición litúrgica no es una concha vacía, en la cual podría llegar a habitar todo y su contrario. La noción de “institución” designa a su manera la continuidad fundamental que caracteriza a la celebración eucarística desde que Jesús, en la tarde de la última comida con sus discípulos, pidió: “Hagan esto en memoria mía” (1 Co 11,25). Más precisamente, el “resurgimiento en la tradición” realizado por la reforma litúrgica proveniente del Vaticano II, quiso superar las discontinuidades que los historiadores habían identificado desde hacía largo tiempo. Aun cuando se inscribía en este punto en la línea del Concilio de Trento, que había defendido el poder de la Iglesia en la administración de los sacramentos y por lo tanto el poder de modificar

³⁹ CONGREGACIÓN DE RITOS, Decreto *Dominicae Resurrectionis vigiliam*, 9 de febrero 1951, AAS, 43, 1951, p. 128-129; tr. fr. en *La Documentation catholique*, 25 mars 1951, col. 331-332.

sus instituciones litúrgicas⁴⁰, el Vaticano II hacía de este discernimiento sobre la tradición litúrgica, un principio hermenéutico para asegurar el trabajo de reforma que se tenía en vista entonces:

Para que el pueblo cristiano se beneficie más seguramente de gracias abundantes en la liturgia, la santa madre Iglesia quiere trabajar seriamente en la restauración general de la liturgia misma. Pues esta última comprende una parte inmutable, la que es de institución divina, y partes sujetas a cambios que pueden variar a lo largo de los años, o incluso deben variar, si se han introducido allí elementos que corresponden mal a la naturaleza íntima de la misma liturgia, o si estas partes han llegado a ser inadecuadas⁴¹.

Por lo tanto, parece ser todavía útil, hasta necesario, volver a decir hoy que la serie de reformas litúrgicas del siglo XX, y en particular la realizada a continuación del Vaticano II, fue preparada desde larga data por el Movimiento litúrgico del siglo XX, que fue pedida por el Concilio Vaticano II, y puesta en práctica bajo la autoridad de los Papas Pablo VI y Juan Pablo II. Y está bien establecido en el plano histórico que el proceso fue seguido muy de cerca por el mismo Papa Pablo VI⁴². Como el P. Gy lo subrayó

⁴⁰ Cf. CONCILIO DE TRENTO, Doctrina sobre la comunión bajo las dos especies, 21^o sesión, 16 de julio 1562, Denzinger 1728: “en la administración de los sacramentos, siempre estuvo en la Iglesia el poder de determinar o de modificar, la sustancia de estos sacramentos quedando a salvo (*salva illorum substantia*) lo que ella juzgara convenir mejor para la utilidad de los que los reciben y con respeto a los mismos sacramentos”.

⁴¹ CONCILIO VATICANO II, Constitución sobre la liturgia *Sacrosanctum Concilium* n. 21.

⁴² A.-G MARTIMORT, “El papel de Pablo VI en la reforma litúrgica”, en *Le rôle de G. B. Montini-Paul VI dans la réforme liturgique: journée d'études (17 octobre 1984)*, Louvain, Brescia, 1987, 60-73.

muchas veces, y no sin cierta obstinación⁴³, si hay un lugar donde el mecanismo de la “tradición viva” se desempeñó particularmente, es precisamente en la última reforma litúrgica. El proceso de revisión partía de los libros entonces en uso para modificarlos en función de su historia en la prolongada duración, y por lo tanto, de sus fuentes, y en consecuencia, en función de una dialéctica entre renovación en tradición y apertura hacia un progreso legítimo⁴⁴. En este punto, hay que notar que la noción de “desarrollo” utilizada en el texto conciliar, está asociada con la fórmula “orgánicamente”, lo que es una manera de significar que la metáfora no debe ser tomada al pie de la letra sino que indica una continuidad a través de los pasajes que, por esencia, constituyen discontinuidades⁴⁵.

En definitiva, en *Sacramentum caritatis*, Benedicto XVI desplegaba una aproximación a la eucaristía que buscaba resolver

⁴³ P.-M. GY, “Entre hier et demain. Tradition et progrès, initiative et fidélité”, LMD 80, 1964, 217-226; *Id.*, “La réforme liturgique de Trente et celle de Vatican II en perspective historique”, en P. JOUNEL, Reiner KACZYNSKI, Gottardo PASQUALETTI (Eds.), *Liturgia opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerti a S. E. Mons. A. Bugnini in occasione del suo 70° compleanno*, Roma 1982, 45-58; *Id.*, “Tradition vivante, réforme liturgique et identité ecclésiale”, LMD 178, 1989, 93-106; *Id.*, “La liturgie de la Église, la tradition vivante et Vatican II”, *Revue de l’Institut catholique de Paris* 50, 1994, 29-37.

⁴⁴ CONCILIO VATICANO II, Constitución sobre la liturgia *Sacrosanctum Concilium* 23: “Para conservar la santa 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. Téngase en cuenta, además, no sólo las leyes generales de la estructura y mentalidad litúrgicas, sino también la experiencia adquirida con la reforma litúrgica reciente y los indultos concedidos en diversos lugares. Por último, no se introduzcan innovaciones, si no lo exige una utilidad verdadera y cierta de la Iglesia, y sólo después de haber tenido la precaución de que las nuevas formas se desarrollen, por decirlo así, orgánicamente, a partir de las ya existentes”.

⁴⁵ Podría pensarse aquí en el ser humano que subsiste, si bien corporalmente, con una diferencia evidente –y por lo tanto una discontinuidad– entre el bebé y el anciano.

el problema de la negativa al *aggiornamento* litúrgico. En cierta manera, relativizaba las diferencias rituales para asentar mejor la búsqueda de una unidad en la diversidad. Pero, así como Juan Pablo II temía que se vaciara de todo contenido a la noción de “comunión”; después de una larga consulta a los episcopados de todo el mundo y con la base de la experiencia adquirida después de *Summorum pontificum*, el Papa Francisco tuvo miedo de que se vaciara de todo contenido a la noción de “unidad” como lo señala la carta que acompaña al motu proprio *Traditionis custodes*:

Una posibilidad ofrecida por san Juan Pablo II y con una magnanimidad todavía mayor por Benedicto XVI, a fin de recomponer la unidad del cuerpo eclesial en el respeto de las diferentes sensibilidades litúrgicas, fue utilizada para aumentar las distancias, endurecer las diferencias, construir oposiciones que hieren a la Iglesia, ponen trabas a su progreso y la exponen al riesgo de sufrir divisiones.

La Carta *Desiderio desideravi*: volver a partir del gesto de Cristo en la Cena

Refiriéndose al relato lucano de la última Cena, el Papa Francisco subraya la dimensión “comida” de la eucaristía, pero sobre todo el hecho de que somos invitados a ella. E invitados totalmente, radicalmente superados por un don que se ha de recibir:

Pedro y los demás están en esa mesa, inconscientes y, sin embargo, necesarios: todo don, para ser tal, debe tener alguien dispuesto a recibirlo. En este caso, la desproporción entre la inmensidad del don y la pequeñez de quien lo recibe es infinita y no puede dejar de

sorprendernos. Sin embargo –por la misericordia del Señor– el don se confía a los Apóstoles para que sea llevado a todos los hombres (n. 3).

Una vez más el Papa dice de otra manera lo que ha expresado muchas veces en otros lugares: la eucaristía no es una recompensa para los que se portan bien. Es una iniciativa de un Dios que se dona: está primero el deseo de Cristo. Todo el texto está bajo el signo de este deseo primero de Cristo. Y este don pide una respuesta de acogida, una respuesta cuya exigencia paradójica el Papa subraya, pues recibirlo verdaderamente implica una ascesis:

Por nuestra parte, la respuesta posible, la ascesis más exigente es, como siempre, la de entregarnos a su amor, la de dejarnos atraer por Él. Ciertamente, nuestra comunión con el Cuerpo y la Sangre de Cristo ha sido deseada por Él en la última Cena (n. 6).

El Papa anuncia así una buena nueva, la del Evangelio, a un mundo de la producción y del consumo. No es posible celebrar la eucaristía, y menos aún vivir de ella, sin esta desposesión necesaria para recibir el don. Pero, aunque insiste en la dimensión de comida, el Papa subraya que “el contenido del Pan partido es la cruz de Jesús, su sacrificio en obediencia amorosa al Padre” (n. 7). Comida y sacrificio. Comida y en realidad el sacrificio único de la cruz.

Hay aquí una visión renovada de la relación entre la cruz y la eucaristía. A partir de Trento, se pensó esta relación ante todo a partir de la idea de que la eucaristía “representa” el sacrificio de la cruz, aun cuando se precisa que se trata de una representación “sacramental” y por lo tanto no sangrienta. Aun cuando asume la doctrina católica de la eucaristía como sacrificio, el Papa Francisco

se aparta de ciertas visiones que vinculan la misa y la cruz bajo el modo de una identificación casi teatral:

Desde los inicios, la Iglesia ha sido consciente de que no se trataba de una representación, ni siquiera sagrada, de la Cena del Señor: no habría tenido ningún sentido y a nadie se le habría ocurrido “escenificar” –más aún bajo la mirada de María, la Madre del Señor– ese excelso momento de la vida del Maestro (n. 9).

Y haciéndose eco de la comprensión de la misa como actualización de la historia de la salvación cuya cumbre es la cruz, hace suya la teología de Casel acerca de la actualización de los misterios:

Desde los inicios, la Iglesia ha comprendido, iluminada por el Espíritu Santo, que aquello que era visible de Jesús, lo que se podía ver con los ojos y tocar con las manos, sus palabras y sus gestos, lo concreto del Verbo encarnado, ha pasado a la celebración de los sacramentos (n. 9).

Más aún, el Papa relaciona con claridad tres realidades que nunca pueden separarse: la Cena, la muerte en cruz y la resurrección:

Si no hubiéramos tenido la última Cena, es decir, la anticipación ritual de su muerte, no habríamos podido comprender cómo la ejecución de su sentencia de muerte pudiera ser el acto de culto perfecto y agradable al Padre, el único y verdadero acto de culto. Unas horas más tarde, los Apóstoles habrían podido ver en la cruz de Jesús, si hubieran soportado su peso, lo que significaba “cuerpo entregado”, “sangre derramada”. En cada Eucaristía hacemos memoria de esto. Cuando Jesús regresa, resucitado de entre los muertos, para partir el pan a los discípulos de Emaús y a los suyos, que habían vuelto a pescar peces y no hombres, en el lago de Galilea, ese gesto les abre los ojos, los cura de la ceguera provocada por el horror de la cruz, y los hace capaces de “ver” al Resucitado, de creer en la Resurrección (n. 7).

Este punto de partida en el relato de la última Cena se despliega a continuación en una visión de la liturgia como lugar de encuentro con Cristo (ns. 10-13) y de la Iglesia, como sacramento del cuerpo de Cristo (ns. 14-15). Ciertamente no hay aquí nada de nuevo en la afirmación misma, que encuentra además su punto de apoyo más fundamental en el n. 7 de la Constitución conciliar y su presentación de los diferentes modos de presencia de Cristo en la liturgia⁴⁶. Con una gran claridad la carta manifiesta un enraizamiento en la herencia del Vaticano II y del Movimiento litúrgico: basta con observar por ejemplo la influencia de Romano Guardini, pero también este pasaje que es válido acto de reconocimiento:

Debemos al Concilio –y al movimiento litúrgico que lo ha precedido– el redescubrimiento de la comprensión teológica de la Liturgia y de su importancia en la vida de la Iglesia: los principios generales enunciados por la *Sacrosanctum Concilium*, así como fueron fundamentales para la reforma, continúan siéndolo para la promoción de la participación plena, consciente, activa y fructuosa en la celebración (cf. SC 11. 14), “fuente primaria y necesaria de donde han de beber los fieles el espíritu verdaderamente cristiano” (SC 14)⁴⁷.

Pero con esta capacidad particular de expresar de manera concreta realidades que la teología formula con nociones o conceptos, este Papa venido de América latina sabe traducir con felicidad el “cómo” de este encuentro:

Yo soy Nicodemo y la Samaritana, el endemoniado de Cafarnaúm y el paralítico en casa de Pedro, la pecadora perdonada y la hemorroísa, la

⁴⁶ CONCILIO VATICANO II, Constitución sobre la liturgia, *Sacrosanctum Concilium* n. 7.

⁴⁷ Cf. en el mismo sentido, JUAN PABLO II, Carta apostólica *Vicesimus quintus annus*.

hija de Jairo y el ciego de Jericó, Zaqueo y Lázaro; el ladrón y Pedro, perdonados. El Señor Jesús que *inmolado, ya no vuelve a morir; y sacrificado, vive para siempre*, continúa perdonándonos, curándonos y salvándonos con el poder de los Sacramentos. A través de la encarnación, es el modo concreto por el que nos ama; es el modo con el que sacia esa sed de nosotros que ha declarado en la cruz (Jn 19,28) (n. 11).

Pero más profundamente todavía, y es aquí donde, parece ser, se encuentra la profunda novedad de *Desiderio desideravi* con respecto a los dos documentos presentados más arriba, el Papa Francisco expresa aquí una aproximación a la liturgia que rechaza un intelectualismo sin por eso caer en una forma de pragmatismo que podría limitar el horizonte al cuidado de la exactitud o de la estética en materia de ceremonias. Es en el pasaje titulado “El sentido teológico de la Liturgia” (n. 16) donde él afirma mejor esta aspiración a una aproximación espiritual que oriente hacia la admiración y el quedar maravillado ante el don:

Con esta carta quisiera simplemente invitar a toda la Iglesia a redescubrir, custodiar y vivir la verdad y la fuerza de la celebración cristiana. Quisiera que la belleza de la celebración cristiana y de sus necesarias consecuencias en la vida de la Iglesia no se vieran desfiguradas por una comprensión superficial y reductiva de su valor o, peor aún, por su instrumentalización al servicio de alguna visión ideológica, sea cual sea. La oración sacerdotal de Jesús en la última cena para que todos sean uno (Jn 17,21), juzga todas nuestras divisiones en torno al Pan partido, *sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de caridad* (n. 16).

A diferencia de Juan Pablo II, el Papa Francisco no parte de la doctrina para asegurar la verdad de la fe en las prácticas eucarísticas. A diferencia de Benedicto XVI, este jesuita latinoamericano mantiene la importancia de las formas rituales. Para él, el arte de

celebrar no es una noción sino una realidad espiritual que exige por lo tanto un discernimiento:

El arte de celebrar debe estar en sintonía con la acción del Espíritu. Sólo así se librerá de los subjetivismos, que son el resultado de la prevalencia de las sensibilidades individuales, y de los culturalismos, que son incorporaciones sin criterio de elementos culturales, que nada tienen que ver con un correcto proceso de inculturación (n. 49).

En definitiva, hay que insistir en el hecho de que, partiendo del gesto de Cristo en la Cena, volviendo a las fuentes de la eucaristía como gesto inédito de Jesús, aunque enraizado en la tradición judía, el Papa Francisco, más que sus predecesores, desarrolla una teología de la liturgia en total sintonía con las célebres fórmulas de *Dei Verbum* 24:

La sagrada teología se apoya, como en cimientos perpetuos, en la palabra escrita de Dios, al mismo tiempo que en la Sagrada Tradición; [...]. Las Sagradas Escrituras contienen la palabra de Dios y, por ser inspiradas, son en verdad la palabra de Dios; por consiguiente, el estudio de la Sagrada Escritura ha de ser como el alma de la Sagrada Teología⁴⁸.

Hay allí un gran impulso para los estudios litúrgicos: a ejemplo de lo que Francisco hace aquí a propósito de la eucaristía, se trataría en delante de mostrar mejor cómo la liturgia es “formada” por las Escrituras. El hermoso aforismo de Louis-Marie Chauvet: «La liturgia surge de la Biblia, así como decimos del agua que “surge de

⁴⁸ CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática sobre la Revelación, n. 24; la nota 37 que acompaña este pasaje remite a León XIII, Encíclica *Providentissimus*, y Benedicto XV, Encíclica *Spiritus Paraclitus*.

la fuente”»⁴⁹, debe encontrar en las investigaciones de los liturgistas un lugar central.

Esto conlleva una doble consecuencia: el debate sobre las “formas” de la liturgia debe ser pensado y discernido a la luz de esta forma fundamental que proporcionan las Escrituras. La historia de la ciencia litúrgica desde el siglo XVII condujo, al menos en un primer tiempo, a privilegiar la aproximación histórica del hecho litúrgico. Con la introducción de las ciencias humanas en teología, la antropología de los ritos, también la sociología o inclusive la psicología, permitieron aclarar aspectos del funcionamiento ritual que quedaban muy a menudo en la sombra, con el riesgo de una visión desconectada de la dimensión propiamente humana de la ritualidad. El Movimiento litúrgico y sobre todo la obra de renovación de la teología sacramental realizada en el siglo XX volvió a tejer los vínculos entre liturgia y teología.

Mas por su manera propia de abordar la eucaristía y la liturgia, el Papa Francisco invita a dar un paso más: más que otras disciplinas, y con sus recursos propios, la ciencia litúrgica está llamada a integrar la referencia fundamental con la Revelación cristiana a través de las Escrituras. Las Escrituras no son solamente un aspecto de la ritualidad, por ejemplo, lo que designamos por medio de la expresión “liturgia de la Palabra” en la misa. No son tampoco un conjunto de materiales literarios que serían asociados en la construcción de un programa ritual. Si, con Louis-Marie Chauvet, puede decirse que “el sacramento

⁴⁹ L.-M. CHAUVET, “La Bible dans son site liturgique”, en *La Bible, Parole adressée*, Paris, Éd. Du Cerf, “Lectio divina”, 183, 2001, 66.

es lo precipitado de las Escrituras cristianas”⁵⁰, es necesario mostrar que la liturgia ofrece a las Escrituras el lugar primero donde estas últimas llegan a ser la mediación simbólica por medio de la cual los fieles entran en comunión con Dios. Aquí volvemos a encontrarnos con la exhortación apostólica *Verbum Domini* de Benedicto XVI para quien la liturgia “es verdaderamente el lugar privilegiado donde Dios nos habla en nuestra vida actual, donde Él habla hoy a su pueblo que escucha y que responde”. Y la razón fundamental de este privilegio de la liturgia en la escucha de la palabra de Dios y por lo tanto en la relación que ella instauro con el Misterio divino, es la asistencia del Espíritu Santo. Por eso agrega Benedicto XVI:

En efecto, “la celebración litúrgica se convierte ella misma en una continua, plena y eficaz exposición de esta Palabra de Dios. Así, la Palabra de Dios, expuesta continuamente en la liturgia, es siempre viva y eficaz por el poder del Espíritu Santo, y manifiesta el amor operante del Padre, amor indeficiente en su eficacia para con los hombres”. En efecto, la Iglesia siempre ha sido consciente de que, en el acto litúrgico, la Palabra de Dios va acompañada por la íntima acción del Espíritu Santo, que la hace operante en el corazón de los fieles. En realidad, gracias precisamente al Paráclito, “la Palabra de Dios se convierte en fundamento de la acción litúrgica, norma y ayuda de toda la vida. Por consiguiente, la acción del Espíritu [...] va recordando, en el corazón de cada uno, aquellas cosas que, en la proclamación de la Palabra de Dios, son leídas para toda la asamblea de los fieles, y, consolidando la unidad de todos, fomenta asimismo la diversidad de carismas y proporciona la multiplicidad de actuaciones”⁵¹.

⁵⁰ L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Éd. du Cerf, “Cogitatio fidei” 144, 1987, 227.

⁵¹ BENEDICTO XVI, Exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini*, 30 de septiembre 2010, n. 52, que para las dos citas, reenvía al Misal romano, *Presentación general del leccionario de la misa*, ns. 4 y 9.

Aquí, una vez más, y precisamente porque se trata del Espíritu que obra en la Iglesia y en la vida de los creyentes, la cuestión del discernimiento es esencial si no queremos que el Espíritu se convierta en pretexto para interpretaciones o comportamientos problemáticos. Nadie en efecto, y bajo ningún pretexto, puede decirse depositario del Espíritu Santo. Por eso con el Papa Francisco, hay que subrayar que el criterio último de toda liturgia es su coherencia con el Evangelio de un Dios que salva a la humanidad por medio del envío del Hijo (Navidad y Pascua) y el don del Espíritu (Pentecostés), dos caras inseparables del mismo misterio, que aclara el misterio de la Ascensión en cuanto celebración de la presencia del Hijo sentado a la derecha del Padre en la espera del cumplimiento escatológico.

Conclusión

Hay en consecuencia una real continuidad en los tres documentos pontificios que hemos considerado. A su manera, los tres papas han intentado cada uno superar las divisiones en el plano litúrgico que marcan al catolicismo desde mediados del siglo XX⁵². En *Desiderio desideravi* se manifiesta el deseo del Papa actual de que no se transforme la liturgia en un “campo de batalla”, como

⁵² El rechazo de las reformas se ha manifestado sobre todo con relación a la obra de revisión de los libros litúrgicos llevada a cabo luego del Vaticano II, rechazo al cual está asociado no sin gran menoscabo la idea de tradicionalismo, que es anterior al Concilio y ya estaba obrando en los años 1950 con respecto a las reformas efectuadas bajo el pontificado de Pío XII: cf. Patrick PRÉTOT, “La réforme de la semaine sainte sous Pie XII (1951-1956). Enjeux d’un premier pas vers la réforme liturgique de Vatican II”, *Questions liturgiques*, 93, 2012, 196-217.

lo dijo en una alocución pronunciada el 7 de mayo último ante el Instituto pontificio de liturgia de San Anselmo⁵³.

A veces se escuchó que este Papa jesuita no se interesaba verdaderamente en la liturgia. *Desiderio desideravi* manifiesta claramente lo contrario: este documento significa que este Papa es actor de un *aggiornamento* litúrgico necesariamente permanente pues va hacia la liturgia como hacia una “tradición viva”. Al obrar así, Francisco pone también a la luz, su enraizamiento fundamental en el Movimiento litúrgico del siglo XX, de donde saca una concepción del *ars celebrandi* en consonancia profunda con la idea de “noble sencillez” inscripta en *Sacrosanctum concilium*⁵⁴. En ese sentido, él rechaza tanto un ceremonial pomposo y artificial, desconectado de las culturas, incluso esotérico, como rechaza el empobrecimiento de las formas con el pretexto de una creatividad sin verdadero horizonte ni inquietud evangélica.

⁵³ PAPA FRANCISCO, Alocución del 7 de mayo 2022, para el 60º aniversario del Instituto Pontificio de Liturgia del Ateneo San Anselmo, Roma: El Papa en San Anselmo: “Es el perfume del diablo cuando la liturgia es bandera de divisiones”, en el sitio <https://www.chiesa-cattolica.it/>: “*Non è possibile rendere culto a Dio e allo stesso tempo fare della liturgia un campo di battaglia per questioni che non sono essenziali, anzi: per questioni superate e per prendere posizione, dalla liturgia, con ideologie che dividono la Chiesa*” [“No es posible dar culto a Dios y, al mismo tiempo, hacer de la liturgia un campo de batalla por cuestiones que no son esenciales, es más: por cuestiones superadas y para tomar posición, desde la liturgia, con ideologías que dividen a la Iglesia”].

⁵⁴ CONCILIO VATICANO II, Constitución sobre la liturgia *Sacrosanctum Concilium* n. 34: “Los ritos deben resplandecer con una noble sencillez; deben ser breves, claros, evitando las repeticiones inútiles; adaptados a la capacidad de los fieles y, en general, no deben tener necesidad de muchas explicaciones”; cf. igualmente n. 124: “Los ordinarios, al promover y favorecer un arte auténticamente sacro, busquen más una noble belleza que la mera suntuosidad. Esto se ha de aplicar también a las vestiduras y ornamentación sagrada”.

Para superar las constantes divisiones en este campo, el Papa propone un “nuevo” camino: volviendo a partir de la Cena y del deseo de Jesús, considera a la liturgia, pero sobre todo invita a vivirla, como lugar de acogida de Jesús y de su Evangelio liberador. Por eso subraya que es un antídoto contra el veneno de la mundanidad espiritual (ns. 17-20). Al hablar así, Francisco pone su firma para un gran cantero para los liturgistas: promover una visión de la liturgia “según el Evangelio”. Mientras remite a *Evangelii Gaudium* 93-97 y a su denuncia del gnosticismo y del neopelagianismo “como los dos modos vinculados entre sí que alimentan esta mundanidad espiritual”, muestra cómo la liturgia es un antídoto a estas desviaciones:

Si el gnosticismo nos intoxica con el veneno del subjetivismo, la celebración litúrgica nos libera de la prisión de una autorreferencialidad alimentada por la propia razón o sentimiento: la acción celebrativa no pertenece al individuo sino a Cristo-Iglesia, a la totalidad de los fieles unidos en Cristo. La Liturgia no dice “yo” sino “nosotros”, y cualquier limitación a la amplitud de este “nosotros” es siempre demoníaca (n. 19).

Si el neopelagianismo nos intoxica con la presunción de una salvación ganada con nuestras fuerzas, la celebración litúrgica nos purifica proclamando la gratuidad del don de la salvación recibida en la fe. Participar en el sacrificio eucarístico no es una conquista nuestra, como si pudiéramos presumir de ello ante Dios y ante nuestros hermanos (n. 20).

En un tiempo en el cual, con el nombre de lo que se llama, –no sin riesgo de albergar deseos de exclusión–, “respeto de las sensibilidades”, cada uno se erige en fuente autónoma de su propia concepción de la liturgia, la cuestión en adelante es saber si la

propuesta del Papa Francisco será recibida al punto de dar cuerpo verdaderamente a los nuevos caminos que él propone para la Iglesia. Francisco, ¿lo logrará allí donde los impulsos de Juan Pablo II y Benedicto XVI no dieron todos los frutos esperados?

Podemos e incluso debemos esperar que *Desiderio desideravi* que, por medio de este título, quiere ser eco para la actualidad del deseo de Cristo antes de morir, desplace algunas trabas muy sólidamente construidas desde hace décadas. Podemos sobre todo creer que la carta constituirá una referencia primera –e incluso una verdadera Carta– para la formación litúrgica del pueblo de Dios en su totalidad. Es, en todo caso, para lo que este artículo quiere contribuir contribuir.

Abbaye Sainte-Marie de la Pierre-qui-Vire
89630 Saint-Léger-Vauban
FRANCIA