

LITURGIA EN UN MUNDO MULTICULTURAL*

Si quisiéramos recurrir a un símbolo, podríamos decir que la liturgia comprende estructuralmente una mirada vertical en tensión hacia lo trascendente, el misterio, lo divino, y una mirada horizontal destinada a implicar una asamblea que está codo a codo y que se encuentra invocando el nombre del Señor (cf. So 3,9). Se trata, pues, de dos presencias: la de Dios y de Cristo que actúan y hablan en la celebración, y la humana que responde e interviene, tanto que se ha creado el término «liturgia», a saber «obra de/para el pueblo». Esta estructura básica del culto cristiano refleja el modelo básico de la misma fe, es decir, la encarnación por la cual el *Logos*, el Verbo divino, se hace *sarx*, o sea humanidad, historia y cultura. La liturgia es, pues, *lex orandi et credendi*, pero también *lex vivendi*.

En esta perspectiva se comprende lo complejo y delicado que es el nexo necesario entre culto y cultura. Lo es a nivel constitutivo, pues la liturgia contiene en ella un alma que es absoluta y trascendente y, por esto, meta-cultural; pero al mismo tiempo es expresión humana, inmanente a la cultura que, en cambio, es móvil y polimorfa. Podría ser emblemática la declaración de Pablo en el caso de que fuera adoptada para iluminar nuestra afirmación: «Pues si el pan es uno solo y todos participamos de ese único pan, todos formamos un solo cuerpo» (1Cor 10,17). Unidad divina que fecunda y transforma en unidad la multiplicidad humana. La

* Este editorial, preparado por el autor en italiano para la revista *Phase*, ha sido traducido al castellano por Jaume Fontbona.

simplificación de uno de los dos polos es una herida inferida a la encarnación, que es el paradigma que funda la misma liturgia, *ad instar oeconomiae incarnationis* (*Ad gentes* 22).

El mismo Cristo, en un contexto para-ritual, formulaba el mismo principio que debe estar en equilibrio constante. Ciertamente, él reafirmaba el primado de lo divino sobre las tradiciones socio-culturales (en el caso del *qorban*): «Anulando así la palabra de Dios con esa tradición vuestra, que os habéis transmitido» (Mc 7,13). Reafirmaba este dato cuando denunciaba la observancia rígida respecto a los diezmos, que ignoraba las prescripciones más graves de la ley, es decir «la justicia, la misericordia y la fidelidad». Pero inmediatamente después añadía: «Hay que hacer esto, sin descuidar aquello» (Mt 23,23). El evitar los dos excesos opuestos se puede también declinar de otra manera.

Por un lado, la hipercodificación ritual para salvaguardar el *ex opere operato* sacramental puede desembocar en un sacralismo autorreferencial e inhumano, como amonesta sistemáticamente el *kerygma* profético. Por otro lado, el exceso de creatividad y de adaptabilidad cultural puede degenerar en la anarquía devocionista. Pensemos, por ejemplo, en el efecto no deseado seguido a la necesaria purificación introducida por el Concilio de Trento, que había rigurosamente unificado y codificado la praxis litúrgica. La sucesiva edad barroca, transformando la iglesia en casa real o palacio, introduciendo orquesta y polifonía, rituales y paramentos excesivamente recargados, había progresivamente amenguado y convertido en periférica la participación activa del pueblo, hasta al punto de reducir al «mutismo» a los fieles que, contemporáneamente, se dedicaban a otros actos devocionales, como el rezo del rosario durante la liturgia eucarística.

El equilibrio entre las dos dimensiones interconectadas entre ellas es, pues, necesario, aunque no sea sencillo. La misma historia de la liturgia lo atestigua a través del fenómeno de la inculturación, que siempre ha visto en acción la identidad estructural permanente del acto de culto, pero también su encarnación en símbolos, textos, formas artísticas, tradiciones y modelos culturales varios. Como más de una vez había afirmado san Juan Pablo II, «la encarnación

del evangelio en culturas autónomas y al mismo tiempo la asunción de estas culturas en la vida de la Iglesia» es constitutivo de la misma historia, del anuncio y de la liturgia de la Iglesia en el devenir de los siglos. Es significativo que esta frase fuera introducida en la encíclica *Slavorum apostoli* (núm. 21), dedicada a las figuras de los santos Cirilo y Metodio, personajes ejemplares en esta tarea de inculturación precisamente a nivel litúrgico.

Como decíamos, es la misma historia del culto cristiano la que confirma, quizá con dificultad, este contrapunto armónico entre la unidad universal en la matriz teológica, con su específico significado, y la multiplicidad de los contextos socio-culturales y, más genéricamente, antropológicos. No es tarea nuestra –tampoco sería posible– delinear esta trayectoria histórica, pero es posible ilustrar el tema mediante algún ejemplo esclarecedor, a partir de los mismos orígenes cristianos. La Última Cena eucarística –más allá de alguna incerteza exegética a nuestro parecer no inderogable– es la reinterpretación del banquete pascual judío, así como el bautismo cristiano es una metamorfosis sustancial de un rito judaico-joánico (cf. Mt 3,11 y el contexto «agua–Espíritu Santo y fuego»).

Otro sugerente ejemplo hay que buscarlo en la continuación de la difusión del cristianismo cuando tuvo que confrontarse con la cultura pagana, después de haberse propagado por todo el impero romano. Es indiscutible que los autores cristianos atestiguan, por un lado, su implicación en la cultura en la que estaban inmersos: pensemos solo a la elaboración agustiniana del pensamiento platónico y neoplatónico, o a las formulaciones cristológicas calcedonias modeladas sobre el léxico metafísico griego. Por otro lado, sin embargo, se registró también un vigoroso proceso de discernimiento crítico que indujo a la eliminación de los componentes incompatibles con el Evangelio: en este caso basta con remitir a la apologética de Tertuliano, de Justino, de Clemente Alejandrino.

No obstante, esta dialéctica no excluía el diálogo, pues se asumían símbolos paganos aceptándolos bajo una nueva hermenéutica cristiana. Así, por ejemplo, el mismo Tertuliano adoptaba para la renuncia bautismal el término jurídico «laico» de *eieratio*, mien-

tras definía la relativa profesión de fe con el léxico del juramento de fidelidad al emperador que hacía el soldado romano (*testatio* o *signaculum*). De modo parecido en las catacumbas romanas se asistía a curiosas traslaciones iconográficas en las que Orfeo se leía en clave cristológica, así como la simbología del Moscóforo se transfería en el buen pastor que es Cristo, etc. Sin perder base bíblica, el culto cristiano se enriquecía de nuevas tipologías, de origen clásico, cribadas mediante una operación de desmitificación y de ritualización cristiana.

Podríamos prolongarnos extensamente en esta exploración que revela la ductilidad de la Iglesia en saber conservar su «depósito», evitando los dos escollos antitéticos, la Escila de la literalidad fundamentalista, pero también la Caribdis del sincretismo dispersivo. El Concilio Vaticano II es una etapa muy importante en este itinerario. En efecto, la Constitución *Sacrosanctum Concilium* ha criticado pretender imponer una rígida uniformidad en liturgia en las distintas civilizaciones («*rigidam unius tenoris formam*»: núm. 37), declarando que la Iglesia acoge (*admittit*) en la práctica litúrgica el espíritu y las costumbres de los pueblos que no estén contaminados por supersticiones o errores. Pero, al mismo tiempo, ha reafirmado la necesidad de una unidad sustancial con el rito romano (*substantiali unitate*), aunque reconoce la posibilidad de *varietates* en los libros litúrgicos (cf. núm. 38), confiando a la competente autoridad eclesiástica el deber de determinar *adaptationes*, es decir, las adaptaciones concretas (cf. núm. 39).

En esta perspectiva, merece atención la Instrucción emanada en el 1994 por la Congregación para el Culto Divino sobre *La Liturgia romana y la inculturación*, dedicada precisamente a la interpretación y aplicación de los números 37-40 de la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, teniendo presente que la traducción de los libros litúrgicos en las distintas lenguas ha sido «la primera y más notable medida de inculturación» (núm. 53). Así se subrayaba –entre las diversas normas operativas– el principio de la necesidad de una «íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo y el arraigo del cristianismo en las diferentes culturas» (núm. 4). Este principio supone,

sin embargo, una particular cualidad de la categoría «cultura», según la acepción dominante adoptada en el siglo pasado.

En efecto, tratándose de una realidad antropológica general y no sectorial (arte, ciencia, filosofía), es indudable que la cultura está en continua evolución, bajo la estela de un proceso dinámico que siempre abre escenarios inéditos y a menudo inesperados. En este sentido, es esencial la realidad contemporánea de la globalización y de la multiculturalidad / interculturalidad. A primera vista, ambos fenómenos son antitéticos. La red global informática, económica y social que rodea a nuestro planeta, parece que introduce una gramática cultural común, lo cual es indiscutible. Con todo es evidente el surgimiento de recriminaciones étnicas y de identidades regionales que han impelido a crear como más útil el término «glocalización». Esta dialéctica entre universalidad y localidad también hace compleja la praxis litúrgica.

En efecto, la praxis litúrgica se basa –como se ha dicho– en una unidad sustancial universal que debe custodiar algunos cánones como intangibles y válidos de manera permanente y planetaria. Sin embargo también postula una *adaptatio*, que ahora no solo vale para las diversas nacionalidades y culturas locales, sino que también se presenta simultáneamente dentro de un mismo país objeto de inmigraciones y, por tanto, situado bajo la enseña de la multiculturalidad / interculturalidad. Al margen, podemos notar que usamos esta dúplice terminología porque los dos vocablos no son sinónimos en sentido estricto. La multiculturalidad es un concepto estático y supone una necesaria coexistencia en el mismo perímetro cívico de culturas diversas, las cuales se acercan a las demás solo espacialmente, conservando una autonomía con una identidad marcada. La interculturalidad, en cambio, supone el esfuerzo dinámico de la interacción por medio del diálogo y la integración recíproca de componentes culturales y sociales.

Naturalmente esta segunda alternativa sería la opción pastoral a realizar. Por eso, si bien el hecho de que todas las grandes metrópolis tengan celebraciones en las distintas lenguas y tipologías de las etnias presentes, es ciertamente sugestivo, sin embargo debería favorecerse una mayor implicación de los extranjeros en la cultura

dominante de aquella ciudad y, por lo tanto, en actos litúrgicos, en experiencias catequísticas y pastorales propias de una específica historia cultural. A su vez, la comunidad eclesial indígena tiene que estar dispuesta a acoger en su interior elementos enriquecedores característicos de otras presencias eclesiales en una ósmosis fecunda, aunque no siempre fácil en su realización.

El modelo es siempre la Iglesia de Pentecostés, donde el arco iris de las culturas es muy variado, pero cada una de ellas confiesa en sintonía la misma fe: «Todos los oímos proclamar en nuestras lenguas las maravillas de Dios» (Hch 2,11). Los artículos que siguen en este número monográfico componen un mosaico, donde los temas que hemos apenas evocado –y que se sitúan en el umbral de un debate más amplio y articulado– se plantearán en su especificidad, pero también sin dejar de entretrejerse y desarrollarse: liturgia y ritualidad, identidad y diversidad frente a frente, diálogo interreligioso y ecuménico, cultura y liturgia en interacción, secularización y sacro, etc. Con todo, permanece fija una especie de estrella polar que el filósofo Jean Guitton expresaba de manera sugestiva mediante una asonancia léxica latina: la liturgia debe ser siempre *numen et lumen*.

Debe saber custodiar el misterio, la trascendencia, la sacramentalidad. Por eso debe tener una propia matriz intangible, un propio canon obligado y obligatorio, una propia «objetividad» eficaz, una presencia divina «numinosa». Pero al mismo tiempo debe ser transparente, «luminosa», obra de un pueblo concreto que no entra en un horizonte mágico-esotérico, deponiendo las vestiduras de su historia y de su cotidianidad, de su identidad y subjetividad. Precisamente en esta armonía se cumple la bella denominación bíblica del templo móvil del desierto *'ohel mo'ed*, «la tienda del encuentro», el lugar donde Dios y la comunidad convenían para un diálogo y un abrazo (cf. Ex 33,7).

Gianfranco cardenal RAVASI

Presidente del Pontificio Consejo de la Cultura