

UNIVERSIDAD PANAMERICANA DE GUATEMALA

**Facultad de Teología
Departamento de Estudios de Posgrados
Doctorado en Teología Aplicada**



TESIS DOCTORAL

LA IDENTIDAD ECLESIAÍSTICA: PRODUCTO DE UNA CONFESIONALIDAD ORTODOXA Y UN EJERCICIO LITÚRGICO

Autor: Lic. MA Hugo Rosalío Alvarado Muñoz

Decano: Dr. Samuel Berberían

Guatemala, 2005.

Guatemala, 22 de Septiembre de 2005

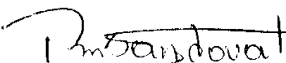
Doctor
Samuel Berberían
Decano Facultad de Teología
Universidad Panamericana
Ciudad

Respetable Señor Decano:

Por este medio hago constar que he revisado la **DISERTACIÓN DOCTORAL** intitulada **“LA IDENTIDAD ECLESIAÍSTICA: PRODUCTO DE UNA CONFESIONALIDAD ORTODOXA Y UN EJERCICIO LITÚRGICO”**, presentada por el Licenciado **MA HUGO ROSALÍO ALVARADO MUÑOZ**, previo a optar al título de Doctor en Teología Aplicada; quien ha realizado todas las correcciones recomendadas.

Por lo anteriormente manifestado, presento el presente informe a fin que pueda continuarse con el trámite de ley.

Atentamente,


Licda. Margarita Sandoval Madrid de Rodríguez
Revisora



UNIVERSIDAD PANAMERICANA FACULTAD DE TEOLOGÍA

ACUERDO DE APROBACIÓN E IMPRESIÓN DE DISERTACIÓN

El estudiante **HUGO ROSALÍO ALVARADO MUÑOZ**, de la carrera de Doctorado en Teología Aplicada, de la Facultad de Teología, ha presentado trabajo de investigación, con título de Disertación:

DOCTORADO EN TEOLOGÍA APLICADA

El Decano de la Facultad de Teología

CONSIDERANDO


Primero: Que ha tenido a la vista el informe de disertación, donde consta que el estudiante en mención realizó la investigación de rigor, atendiendo a un método y técnicas propias de la facultad, según dictamen emitido por el asesor y el revisor para el programa de **DOCTORADO EN TEOLOGÍA APLICADA**.

Segundo: Que dicho trabajo reúne las cualidades básicas de una investigación post-grado.

POR LO TANTO

Emite **ACUERDO DE APROBACIÓN E IMPRESIÓN DE LA DISERTACIÓN "LA IDENTIDAD ECLESIASTICA: PRODUCTO DE UNA CONFESIONALIDAD ORTODOXA Y UN EJERCICIO LITÚRGICO"**, para que continúe con los trámites de rigor.

Dado en la ciudad de Guatemala, a los veintiséis días del mes de Septiembre del año dos mil cinco.


Dr. Samuel Berberian Mavromatis
Decano Facultad de Teología



c/c Estudiante
Archivo



UNIVERSIDAD PANAMERICANA

DICTAMEN DE ASESOR DE TESIS DOCTORAL

Nombre del Estudiante: **HUGO R. ALVARADO MUÑOZ**

Título de la tesis **“LA IDENTIDAD ECLESIASTICA: PRODUCTO DE UNA CONFESIONALIDAD ORTODOXA Y UN EJERCICIO LITÚRGICO”**

El Asesor de la Tesis ante la UPA:

Considerando:

Primero: Que ha leído el informe de tesis, donde consta que el estudiante en mención realizó la investigación de rigor, atendiendo a un método y técnicas propias de su campo.

Segundo: Que dicho trabajo reúne las calidades necesarias de una investigación de doctorado.

Por tanto,

En su calidad de Asesor de Tesis, emite DICTAMEN FAVORABLE para que continúe con los trámites de rigor.

Guatemala 23 de agosto de 2005

“Sabiduría ante todo, adquiere sabiduría”


Doctor José Ramón Bolaños Rivera
Asesor de Tesis.

C.c. estudiante
Archivo

ÍNDICE

| | Pág. |
|--|------|
| Introducción | i |
| Capítulo I. MARCO CONCEPTUAL | 01 |
| 1.- Antecedentes | 01 |
| 2.- Justificación | 03 |
| 3.- Importancia del trabajo | 04 |
| 4.- Definición del problema | 05 |
| 5.- Delimitación del problema | 05 |
| Capítulo II. MARCO TEÓRICO | 06 |
| 1.- La Identidad | 10 |
| 1.1. ¿Qué es confesión? | 21 |
| 1.2. ¿Qué es liturgia? | 23 |
| 1.3. ¿Qué es credo? | 25 |
| 1.4. ¿Qué es denominacional? | 30 |
| 2.- Confesión | 31 |
| 2.1. Confesión Histórica | 32 |
| 2.2. Confesión Pentecostés | 32 |
| 2.3. Confesión Neo- Pentecostés | 32 |
| 3.- Liturgia | 34 |
| 3.1. Liturgia Histórica | 34 |
| 3.2. Liturgia Pentecostés | 38 |
| 3.3. Liturgia Neo-Pentecostés | 49 |
| 4.- Una Neo-ortodoxia para una orto – praxis | 53 |
| 4.1. El Credo | 53 |
| 4.2. La liturgia como proceso pedagógico | |
| Por medio de: | 56 |
| 4.2.1. Los ritos | 56 |
| 4.2.2. Lugares, Símbolos y Signos | 61 |
| 4.2.3. El Servicio Cultural | 68 |
| 4.2.4. La Música | 71 |
| 4.2.5. El Arte | 75 |

| | |
|---------------------------------------|-----|
| Capítulo III. MARCO METODOLÓGICO | 80 |
| 1.- Objetivos | 80 |
| 1.1. Objetivo General | 80 |
| 1.2. Objetivo Específico | 80 |
| 1.2. Objetivos operativos | 80 |
| 2.- Variable única | 80 |
| 2.1. Conceptualización de la variable | 80 |
| 3.- Indicadores | 80 |
| 4.- Instrumento de campo | 82 |
| 5.- Sujeto | 82 |
| 6.- Recursos | 82 |
| 7.- Análisis | 82 |
| Capítulo IV. PROPUESTA | 82 |
| 1.- Primer Desafío | 83 |
| 2.- Segundo Desafío | 98 |
| 3.- Tercer Desafío | 109 |
| BIBLIOGRAFÍAS | 141 |
| ANEXO | 145 |

INTRODUCCIÓN AL TRABAJO

La presente disertación doctoral asumió como desafío para el trabajo, los aspectos de la confesionalidad y la liturgia como pilares básicos para una identidad eclesial en Guatemala, pero, especialmente para la Evangélica de este país. Y quien la propone lo ha hecho no al azar, sino como consecuencia de una observación analítica y reflexiva. La iglesia Evangélica de Guatemala, sino toda, si buena parte de las iglesias particulares, se caracterizan en este momento por una cultura posdenominacional, reflejada por una praxis con características más tendientes a "movimientos" religiosos que a iglesia organizada, más adelante se marcará la diferencia entre ambas. Su filosofía confesante es un derivado de lo que ella cree. Su eclesiología desplaza a la cristología como centro de su teología y su praxis litúrgica. Entonces su credo no es Cristo lógico, no es soteriológico, ni trinitario, sino es eminentemente eclesiológico. Porque la eclesiología es la médula de su teología.

Siendo así, no es raro que se esté en un momento significativo para pensar sobre esta crisis, que depara la ausencia de la identidad y la que se provoca para pensar en una solución. Es importante, entonces, presentar las condiciones de la iglesia en la actualidad evangélica en Guatemala y analizarlas a la luz de esa heterogeneidad, que representan las denominaciones y no denominaciones que la integran, sumadas a todas las transformaciones culturales, políticas, económicas, educativas, religiosas y jurídicas, que al menos son cercanas temporalmente a ella, para poder comprender si el concepto de identidad cultural y religiosa tiene vigencia aún, o por el contrario, si ha llegado a ser también como otras cosas, prescindible.

Poseer el sentido de pertenencia a un grupo, hoy es un lujo que provee únicamente una memoria histórica, que le permite a la persona un sentido de pertenencia, esto no es solo un criterio o exigencia válida desde el punto de vista sociológico y antropológico, sino debe serlo también de una manera legitimante y fundamental dentro de las características de la identidad cultural eclesial guatemalteca. En ello, lo simbólico de las relaciones desempeña una función religiosa y orientadora vital. Penetra la subjetividad hasta conformar la identidad básica de toda cultura: la identidad yo sujeto que inicia la vinculación del sí mismo con el otro y que, a través de distintas transformaciones, va perfilando esa unidad bipartita con trazos que irán variando según sean los movimientos socio religiosos que se realicen.

El hoy histórico, sin un rol específico que identifique la pertenencia a algún grupo social o religioso, sin ímpetu más que para ciertos eventos religiosos con todas las posibilidades tecnológicas de la comunicación a su alcance, el sujeto diseñado y formado bajo la sombra de la posmodernidad, no puede sentirse expresado en un discurso omniabarcativo, a pesar de la transculturalidad de todo lo conocido. Es querer que él viva su vida en un vacío existencial.

De ello deriva el valor del presente trabajo. Pues en él, se intenta, no solo reflexionar sino, mostrar el valor de la identidad devenida de una memoria histórica, con un aporte confesional nutriente en la expresión de la vida litúrgica de la iglesia en Guatemala, como una expresión de su valor teológico ortodoxo y su puesta en práctica por medio de la rememoración y práctica litúrgica. Este país se cree que es uno de los principales ejemplos del crecimiento evangélico en América Latina, pero, también es cierto que, internamente ostenta un indicador altísimo de estratificación eclesial en el mundo evangélico, fenómeno que es contrario en sí, a la teleología y axiología bíblica.

Hoy la identidad eclesial, la confesionalidad protestante y su práctica litúrgica tienen que luchar con una iglesia altamente nihilista, donde el ateísmo ya no está en el desalojo que representó para Dios el rechazo racionalista de la modernidad, ni el que le infiere la ultra modernidad europea, sino en la frivolidad, en la indiferencia del fuero interno de la misma iglesia.

El trabajo en su primer capítulo denominado Marco Conceptual, presenta como su nombre lo indica, los conceptos que se consideraron básicos y necesarios para su organización. En él se eslabonan los aspectos tales como: el antecedente del mismo, su justificación, su importancia y otros elementos que fortalecen y vindican su razón de ser.

El segundo, el Marco Teórico, posee una integración de todo lo relacionado con la investigación documental y digital realizada, así como, la información que fue proveída por personas conocedoras del tema, entre quienes pueden citarse: Dr. José Antonio Romero, Dr. Samuel Berberían, Lic. Ulises Solís, al asesor de la misma Dr. Ramiro Bolaños y la revisora del trabajo, MA Margarita Sandoval por su aporte invaluable. Esta fusión de ideas y criterios permitió la elaboración de los axiomas, explicaciones del trabajo, así como, las confesiones y funciones litúrgicas de las iglesias del momento, en donde los objetivos del tema pueden ser observados o negados.

EL tercer capítulo que es de un orden eminentemente técnico, contiene todo lo pertinente a la metodología que el trabajo observó desde su inicio hasta su final y elementos que durante el proceso tuvieron una función de indicadores formales, como los son los objetivos del mismo.

Y el cuarto capítulo, que se considera una de las partes más importantes del discurso de la disertación, se plasman los tres desafíos que se presentan a manera de propuesta, para que de una manera indiferente, quien lo lea, pueda encontrar una invitación a la revisión de su cosmovisión eclesial, para confrontarla con el pasado como su referente o memoria y herencia histórica, con su presente que interpela la identidad de la iglesia que, en su momento, fue una totalmente confesante, teológica y litúrgica y su futuro, como será su perfil a la luz del evangelio y de la cultura que se vivirá.

Posteriormente se encuentra un espacio para la bibliografía que se presenta de dos maneras, la bibliografía consultada y bibliografía referida para el trabajo. Además, posterior a ella hay un sitio para la bíblia Web, la cual jugó un papel dinámico y su aporte fue más que valioso y por último, está reservado un espacio a un anexo del trabajo que, como tal, tiene también un aporte al mismo.

CAPÍTULO I

MARCO CONCEPTUAL

1.- ANTECEDENTES DEL TRABAJO

Para la cultura de la Iglesia Evangélica de Guatemala, trabajar con temas como el de la identidad (la cual en el presente trabajo se observará desde la perspectiva evangélica o religiosa indiferentemente), como producto de una confesionalidad y el ejercicio de una acción litúrgica definida para hoy, pareciera ser un asunto del pasado y por lo tanto, no se educa para poseer una capacidad dialéctica para tratarlo. Pues la cultura posmoderna que permea la vida de la iglesia evangélica guatemalteca, la ha acercado más a una expresión congregacional de una cultura helenista, que a su propia herencia antropológica y teológica de la perspectiva Judeo-cristiana que tipifican su procedencia religiosa.

Manuela Cantón Delgado de la Universidad de Sevilla, en su artículo en Internet titulado: "Lo sagrado y lo político entre los Pentecostales guatemaltecos" dice que se puede leer que Guatemala presenta hoy una composición muy heterogénea en su campo religioso.

Lo expuesto por ella es otro factor que no estimula el análisis de este tema de la identidad eclesial, porque ya no es un factor determinante para la iglesia evangélica y los otros dos elementos relacionados con la confesionalidad y liturgia, siempre se han asociado con exclusividad a la Iglesia Católico-Romana. Perdiéndose así, la posibilidad de tener una expresión ortodoxa y autóctona de la fe, así como, una hermenéutica de lo simbólico del lenguaje de la liturgia, como una función pedagógica y pragmática, para la formación de la vida identitaria del creyente con lo que hace, lo que cree y lo que es.

Como ponente se tiene la conciencia de que se vive la gracia en un período donde no hay identidad por ser poscristiano. Por este período se entiende que, aunque los límites carismáticos de la vida de la iglesia, han sido definidos en la historia y que al paso del tiempo han adquirido consistencia y solidez, se está en una etapa en que se tiene que ir redescubriendo la profunda riqueza de las implicaciones espirituales y ministeriales diversas que se infieren de la confesionalidad y praxis litúrgica evangélica.

La conciencia de vivir en esta etapa vital, obliga a mantenerse profundamente sensible, por un lado, a las raíces históricas y al sentido del carisma confesional y litúrgico evangélico y, por otro, a las

implicaciones que de éste vayan emanando, ante las diferentes situaciones, desafíos y exigencias que se presenten.

Debido a ello es que se lamenta que las librerías evangélicas hoy día, estén saturadas únicamente de libros que responden a la expectativa pneumatológica, derivada de una hermenéutica del imperio romano y no a estudios profundos ortodoxos y serios como el de la identidad como carisma eclesial y producto de una confesionalidad, expresada por medio de una liturgia, que proponga un discurso pedagógico formativo para la iglesia.

Observando los estantes de las librerías cristianas de mayor afluencia en la vida cultural eclesiástica de Guatemala, se pudo constatar que no hay estudios formales sobre estos campos de la identidad, confesionalidad y liturgia como hay en las librerías católicas de mayor representatividad en la capital, donde afloran estudios serios sobre identidad, liturgia y confesionalidad religiosa desde esa perspectiva.

Por ser un vocablo que usará varias veces en el transcurso del trabajo, se desea hacer un paréntesis y explicar que *por confesionalidad* debe entenderse, al menos en principio, los siguientes tres aspectos:

- ❖ *La creencia y testimonio* de ciertos dogmas que se han considerado básicos en los cuerpos doctrinales individuales de las iglesias, o
- ❖ *dogmas* que se creen esenciales e indispensables para la salvación, o que al menos,
- ❖ *Son dogmas* que fungen, como requerimiento, para ser miembro de un grupo eclesiástico en particular.

Por todo lo anterior, se considera lógica y prudente la realización del presente trabajo. Hay estudios católicos profundos y serios en este campo, pero, sin afinidad y aporte a los intereses evangélicos de Guatemala.

Ello permite inferir que este problema que apunta a aspectos vitales de la iglesia desde su perspectiva histórica y teológica, está vigente y que, al menos desde el punto de vista del disertante, exige un trato especial y particular, para darle una solución que pueda ser productiva y favorable para todos los grupos que integran la Iglesia Evangélica de Guatemala.

2.- JUSTIFICACIÓN DEL TRABAJO

El final de los antecedentes ha expuesto que, el tópico de la identidad y los elementos de la confesión y la liturgia, como unidades constitutivas de la tesis del trabajo, en la iglesia evangélica de Guatemala, presentan hasta el momento un problema de interpretación y praxis, el cual demanda una solución en beneficio para esa comunidad evangélica, pero, globalizada de Guatemala.

También justifica la realización de este trabajo la respuesta a la exigencia de la academia universitaria de la Facultad de Teología de la Universidad Panamericana, previo a expedir el grado académico de Doctor en Teología.

Otro elemento que justifica la elaboración del trabajo, es la exigencia de la investigación científica y teológica de parte del disertante que ve en el desarrollo del mismo, un campo que le permite ejercitar por medio de una metodología y tecnología científica y didáctica teológica, una investigación que responde tanto a los intereses de la Facultad ya mencionada, como a los de la iglesia y en una última instancia, a los personales del proponente para su formación profesional, pastoral y teológica.

Y un último factor que justifica y favorece el trabajo, es el hecho que este tema de la identidad, nunca ha sido factor determinante en el evangélico guatemalteco sino, antes bien, el sentido de una pertenencia eclesial se da por razón de afinidades diversas como familiar o fraterna, menos por compromiso y pertenencia identitaria ontológica y los otros dos aspectos, relacionados con la confesionalidad y la liturgia, que siempre se han asociado con exclusividad a la Iglesia Católica Romana, lo que ha permitido al final, la pérdida de la posibilidad valiosa de adquirir y practicar una riqueza de la confesión bíblica e histórica y una rica exégesis, sobre el lenguaje simbólico y signos de la liturgia, por medio de una hermenéutica que facilite una pedagogía y didáctica del sacramento histórico y teológico, envuelto no solo en la eucaristía y el bautismo, sino en la misma iglesia como instrumento salvífico.

Todo lo expuesto anteriormente, fue lo que permitió justificar el valor del trabajo y su pertinencia e importancia para el momento. Por lo que, fue propio que al final del mismo, lo que aquí se planteó quedó alta y verídicamente secundado.

Su validez además conllevó la verificación de su aporte en el campo teológico como científico. El tópico de la identidad es vital para la iglesia aunque sus líderes no sepan o no quieran tomar en serio este tema.

3.- IMPORTANCIA DEL TRABAJO

Su importancia radica en que al nivel de investigación doctoral formal y científica en Guatemala, sino es el primero, pueda ser que se ubique dentro de los primeros, si es que antes ya un académico haya escrito sobre el particular como un instrumento previo a obtener el grado académico al que el disertante procura. Pero su aporte radica en el hecho de proveer una propuesta a manera de desafíos que pueda ser leída indiferentemente por el líder de una iglesia Histórica, Pentecostés o Neo -Pentecostés u otra que salga de este círculo. De tal suerte que a cada una pueda servir como desafío, para revisar sus presupuestos de relación con la historia, su educación confesional y su entendimiento de la riqueza y herencia litúrgica reformada para poder si desea, elaborar su propia identidad desde su propio horizonte.

Este trabajo, se considera prudente y pertinente, porque el mismo es resultado de los desafíos afrontados a lo largo de los estudios realizados en el doctorado, los cuales proveyeron la conciencia de este problema. La realización y su irrealización entrañan un deseo por hacer un aporte a la cultura y praxis de la iglesia evangélica de Guatemala, recordando que sus orígenes parten de una comunidad eminentemente confesional, litúrgica y teológica.

El impulso, la fuerza, la vehemencia y el arrojo del trabajo, gravita en la vida de la iglesia como sinónimo de identidad. Pero, se desea hacer la salvedad que, por el aspecto identitario, confesional y litúrgico que aquí se aboga, no se espera que ello consista en frívolo sumarse a un concepto totalizador, sino por el contrario, es una invitación a participar en la totalidad sin conceder la identidad. Se desafía a tener claro qué se es y hacia dónde se va.

Este trabajo no implica de ninguna manera una exigencia a la renuncia a la comunidad o a la individualidad eclesiástica que se tenga, sino, es compartir con el mundo evangélico de Guatemala el enfoque de la vida cristiana como un credo común; es el sueño de poder conciliar inquietudes, de fusionar anhelos, de permitir la realidad de los ideales del reino escatológico; es comenzar a dialogar las ofertas para lograr un mundo mejor para todos. No es disminuir, ni difuminar la vitalidad religiosa de la iglesia, sino agregar atrevimientos que quizá parezcan insólitos y a veces sospechosos, arrojados desafiantes, energías para

continuar el camino, preocupaciones para pensar en ellas, sueños para lograr una integración sino definitiva, sí al menos parcial, que refleje el deseo de Jesús plasmado para vivir en este mundo, que ahora se ha dado en llamar "la aldea planetaria" o "la casa común" de los hombres.

4.- DEFINICIÓN DEL PROBLEMA:

Analizar cómo la ausencia de una acción pedagógica en la formación para una confesionalidad ortodoxa y la falta de una práctica litúrgica en la iglesia evangélica de Guatemala, inciden de manera negativa en su identidad eclesial.

5.- DELIMITACIONES DEL TRABAJO

- 5.1. **Ámbito Geográfico:** Ciudad de Guatemala
- 5.2. **Ámbito Institucional:** Iglesia Evangélica de Guatemala
- 5.3. **Ámbito Personal:** Iglesias Históricas, Pentecostales y Neo Pentecostales de Guatemala.
- 5.4. **Ámbito Temporal:** Tiempo que dure el trabajo

Por esta metodología y axiología, este trabajo se ubica en el plano de lo descriptivo por lo que será uno que no urgirá trabajo de campo sino únicamente uno de índole de investigación documental.

CAPÍTULO II MARCO TEÓRICO DEL TRABAJO

Antes de entrar a la formación de esta parte del tema, se desea hacer un pequeño trasfondo teniendo como ejes para el mismo:

- ❖ Una pequeña Historia de la iglesia en Guatemala
- ❖ La realidad socio económico de la nación, y
- ❖ La realidad eclesial del país.

Estos son tres elementos que de una manera u otra, tendrán un aporte ya sea directa o indirectamente, para el trabajo, por su influjo en la información y formación de la identidad cultural, social, individual, económica y religiosa.

Primero, la llegada oficial del evangelio a Guatemala se sitúa hacia el 1882. Al parecer el mismo presidente de Guatemala, don Justo Rufino Barrios, se interesó en llamar a misioneros protestantes de la iglesia presbiteriana, para que implantaran en el país su sistema educativo y de hecho, el religioso. Un aporte del mundo político para ese momento, fue que los partidos liberales de América Latina sentían una gran admiración y simpatía por Estados Unidos y pensaban que la religión era una extensión del éxito político y económico de este país. En el libro Apuntes para la Historia de la Iglesia Nacional Presbiteriana de Guatemala, se dice que el factor económico en las comunidades conquistadas era muy limitado, ya que era de consumo y basado sobre el maíz y el plátano. (INPDG: s/f-9).

La historia del protestantismo en Guatemala data de los años del nacimiento del movimiento liberal, que permite a Guatemala la transición política de un dominio conservador a uno liberal. Esto quedó plasmado en el acta de Patzicía que se firmó el 30 de junio de 1871. Los tres puntos básicos que interesan en esa vida liberal, son los que se relacionan con la libertad, la igualdad y la fraternidad. Sobre los dos últimos se hizo muy poco, pero, en cuanto a la libertad sí se logró mucho.

En mayo de 1832, o sea un período de 11 años después de la independencia de la Nación, el presidente Mariano Gálvez modificó la Constitución Política de la República, de tal forma que garantizaba por primera vez, la libertad religiosa o de cultos. Esto ayudó a la promulgación del decreto de la Libertad de Cultos emitido el 15 de marzo de 1873. Esta decisión rompió con la Constitución de las Provincias Unidas de 1824, la cual dictaba que la Iglesia Católica era la

religión del estado, prohibiendo la expresión de la fe cristiana de cualquier otra índole.

Así, la revolución liberal del 1871, facilitó la entrada oficial de los misioneros protestantes en Guatemala y El Salvador. Los primeros misioneros en llegar fueron la pareja misionera presbiteriana, los esposos Hill en 1882. Ya en el siglo XX, hacia el 1961 los Pentecostales de Asambleas de Dios era la denominación más importante. En la actualidad los evangélicos superan el 25% de la población.

Es muy importante notar que el evangelio llega oficialmente en este período liberal a Guatemala, pero, ya otros movimientos habían intentado instaurarlo en el país. Los precursores se pueden ubicar desde 1551 a 1882. Se pueden citar entre algunos nombres los de Jerónimo Benzon (1556), William Cornelius (1,568), Joseph Brown (1,882), Sra. Wilson y Anderson (1,889), Henry Drum (1,827), Alexander Henderson (1,834) y quizá el más insigne de ellos, Federico Crowe (1841- 1846). (IENPDG: s/f-21).

1882 marcó el tiempo decisivo para la instauración del evangelio en Guatemala. Son los misioneros Juan Clark Hill y su esposa los que inauguran este trabajo el segundo domingo de noviembre de 1882 en la capital de Guatemala, utilizando el idioma inglés y otros posteriormente lo harían en el interior del país, ya con el uso del español.

A esta misión le seguirán otras iglesias como la Centroamericana, la de Los Amigos, Pentecostales, Bautista y del Nazareno, concluyendo con toda la gama de iglesias que el día de hoy tiene Guatemala y que engloba como ya se dijo, un 25% de su población.

El crecimiento en Guatemala a lo largo del siglo XIX, fue lento y no fue sino hasta los años ´70 del siglo XX que dio el gran salto. Actualmente en el siglo XXI los protestantes son el 25% de la población guatemalteca. Posiblemente Guatemala es el país con el índice de protestantes más alto de América Latina.

La historia recuerda que en América Central, el Obispo de Guatemala, atacó el movimiento independentista con una pastoral muy intransigente y que la Confederación política permaneció unificada desde 1824 hasta 1839, pero fueron muy difíciles las relaciones con la Santa Sede, por la presencia del obispo semi cismático de San Salvador (Delgado); la confiscación de los bienes eclesiásticos se empezó a realizar en 1822.

Para el hoy Bastiàn recuerda que la penetración y difusión del protestantismo en América Central, siempre ha estado ligada al interés político. (Bastiàn:1966 - 87).

Del segundo aspecto, se puede decir que la realidad social guatemalteca tiene como nota común, que la actividad evangélica en su mayor parte, se realiza en zonas que por una u otra razón, experimentan dificultades de inserción, o incluso grados determinantes de marginación dentro de los grandes grupos mayoritarios y dominantes de Guatemala. (Ver Anexo No. 1)

Un estudio hecho en el 2002 por el INE, SEGEPLAN Y EL BM, explica que el indicador de pobreza es el ingreso anual de Q.4, 020.00 por familia y que como resultado de estos estudios se infirieron los datos siguientes: de 1986 a 1987 la pobreza estaba en un 83.4% y en 1989 fue el 89%. Hoy, la extrema pobreza según esos estudios permite un ingreso anual de Q.1, 823.00 por familia. En 1986-87 ésta era de un 64.5% y que en 1989 bajó a un 42 %.

El Desarrollo Económico y Social de Guatemala han estado marcado por el rezago y contradicciones, que lo sitúan como uno de los países subdesarrollados del continente Latinoamericano, debido a una dependencia que es resultado en gran parte, a la ruptura cultural sufrida a partir de la conquista y colonización y a los reacomodos de las fuerzas sociales encargadas de la producción y reproducción material.

El hecho de trabajar con sociedades o grupos extremadamente pobres, marginales, de periferia o de zonas rurales, que han quedado al margen de la integración del ritmo urbano actual, crean ciertas características con sus crisis sociales y religiosas implícitas. Lo mismo se aduce a su realidad económica. Las iglesias en su mayor parte trabajan con gente ubicada en la pobreza y extrema pobreza. Ello exige ser sensible a una labor pastoral o evangelizadora que funcione para la totalidad de las etnias y no para una fracción de la sociedad, como ocurre con iglesias de las grandes urbes latinoamericanas que, por su tipología de funcionamiento, se han convertido en elitistas o gethos religiosos.

Hoy no es difícil encontrar puntos comunes entre la realidad cultural que vive el área urbana de la ciudad de Guatemala, como la zona más pujante del país, que lucha por mantener su identidad ante la globalización como réplica de las embestidas de la posmodernidad y la realidad cultural de una comunidad marginal del noroccidente, que es la zona más pobre de Guatemala y que está totalmente desarraigada culturalmente. No obstante, en ambas circunstancias se puede encontrar como común denominador, el hecho de que se trata de

grupos sociales que por diversas circunstancias y con factores muy diferentes, están luchando por mantener o encontrar su identidad ante las fuerzas masificadoras y despersonalizantes del mundo posmoderno. El tercer aspecto, acerca de la realidad eclesial, se puede decir que, aunque hoy se habla de mega iglesias, hay una escasa presencia pastoral docta y eficiente. En su mayor parte, esta función está encomendada a personas con una limitante cultural, social y teológica muy marcada, ya que son producto de su propio contexto o entorno. Otro extremo es, la proliferación de líderes con grados académicos adquiridos por inversión económica y no por inversión intelectual y de tiempo en aulas universitarias.

Como se sabe, la mayor parte del trabajo eclesial se da en comunidades pobres. Lo cual genera para la función religiosa, varios desafíos. Son un grupo de personas que muchas veces proyectan un grado de auto estima bastante bajo, lo que inevitablemente incidirá en el tipo de religiosidad a que se orienten a buscar para estructurar su identidad. Se puede tratar entonces de una religiosidad resignada, que buscará encontrar sentido a la situación en que vive, alrededor de costumbres religiosas sincretistas, tendientes a ser satisfechas con exposiciones de tipo meramente sacramentalistas. Es la clásica expresión de la religiosidad popular.

El trabajo misionero y evangelístico es común que sea realizado en áreas marginales y asentamientos en las ciudades o en nuevos proyectos de desarrollo humano o en comunidades rurales que han quedado al margen de la posmodernidad, catalogadas como sociedades de desecho.

Lo anterior, ha llevado consigo en muchos casos, por lo traumático de la experiencia, a una crisis pastoral o de liderazgo religioso. Situación que ha provocado una neurosis espiritual que lejos de apoyar la función, ha provocado la pérdida de su vocación e identidad misional y en casos extremos, ha llevado al desligue total de la función pastoral.

Estos dos aspectos, pueden ser un punto de donde se pueda extraer el por qué de la crisis de la iglesia, con relación a su identidad y su función litúrgica. El por qué la iglesia tiene grandes diferencias entre la expresión urbana y la rural. Como si el credo "Jesús es Cristo" en ambas, fuese diferente y difícil de compatibilizar. Lejos de ser incluyente, se convierte en un factor excluyente y elitista.

Con esa pequeña reseña, los objetivos general y específico, que determinan la importancia de la identidad, confesionalidad y liturgia

como resultado de una pedagogía teológica y de una manera de creer ortodoxa van afirmándose. Por ser elementos básicos de fondo y sustantivos a la fe y no-solo a la experiencia religiosa contemplativa del individuo, se considera imprescindible hacer un análisis de lo que cada uno de estos conceptos representa y proyectar, aunque fuere de una manera primaria, la incidencia que al final tendrán en la composición y estructura del mismo trabajo.

A estos dos problemas se tiene que agregar el otro que plantea Manuela Cantón Delgado, de la estratificación eclesial en Guatemala. Y el aspecto de la confesionalidad y la identidad apuntan a ese problema. Puede observarse un aspecto heterogéneo en la iglesia con relación a los aspectos doctrinales pero, en cuanto a la confesión última de la iglesia, ella deberá observar una unidad granítica. Lo homogéneo estará en el aspecto confesional histórico bíblico, que permitirá una identidad eclesiástica medular, en lo más importante de la expresión de la vida cristiana.

1. LA IDENTIDAD:

A simple vista, se puede percibir el carácter globalizador del concepto de identidad, por cuanto ella es resultado de la suma de un número de variantes sociales y culturales, ya sea en la vida del sujeto o de la iglesia. Su aceptación y cumplimiento hacen más accesible las funciones que los individuos deben cumplir pero, a la vez permite conservar a los individuos en un grupo **identitario**, por cuanto que ella:

- ❖ Limita la acción nociva del indiferente y
- ❖ Atenúa el peligro latente de la fuga de los disidentes.

Lo comunitario y la autenticidad deben definir siempre el valor de las organizaciones eclesiásticas. Por eso, es fundamental que la identidad corporativa, más que un logotipo comercial, sea una identidad auténtica que permita a las organizaciones religiosas crecer con eficacia.

La lógica inferida de la globalización económica, enseña que los mercados comunitarios pequeños es transformada rápidamente, como por arte de magia en meta mercado global. Esto permite plantear lo siguiente: hasta donde las identidades religiosas llamadas iglesias globalizantes son tan fácilmente asimilables y las globalizadas son tan fácilmente prescindibles. El problema de la identidad se plantea inicialmente cuando entran en contacto pacífico o violento grupos humanos heterogéneos en su origen étnico, cultural o religioso, que se han visto en la necesidad de desplazarse buscando nuevas opciones de

vida e interrelaciones religiosas o mejores condiciones para su vida material y espiritual.

La identidad, por ontología y definición, es la cualidad de lo idéntico, pero en un mundo en constante evolución como el actual, donde la realidad tiende hacia una constante diversificación, lo "idéntico" puede implicar una noción muy ambigua y sería mejor hablar de similitudes y no de igualdad.

El análisis de la identidad ha ido resultando de dos vertientes culturales y sociales de plena actualidad.

- ❖ En primer lugar, la mundialización y estandarización del patrón cultural occidental o lo que se entiende hoy día por occidente. Esto ha dado lugar a una abierta actitud de rechazo de otros pueblos, ante el temor de ver una tradición histórica secular, absorbida por valores radicalmente distintos a los suyos, y cuyo resultado radicaré en su mayor o menor capacidad de respuesta.
- ❖ En segundo lugar, los fenómenos migratorios que han ocurrido en las últimas décadas, migraciones realizadas en masa desde países en vías de desarrollo, a los países industrializados como el del norte de América. Ellos han puesto sobre la mesa el problema, aparte de la pobreza y el hambre de los emigrantes, el de las características culturales, nacionales y étnicas, tanto de las poblaciones emigradas como de las autóctonas.

Los párrafos anteriores muestran la crisis que provoca la alteridad de la presencia del "otro", ha permitido que se de cuenta de este verídico "desarme cultural" en que vive Europa y Estados Unidos de Norte América.

La pérdida de una identidad, no por la presencia de masas de otros países, sino por el olvido o pérdida de una costumbre, una práctica o hábito propio. La comparación entre culturas, con vistas a sentar la propia diferenciación en Europa y Estados Unidos, no ha resistido, no ha pasado la prueba.

Es por ello que sociológica y antropológicamente la identidad colectiva no puede ser definida en términos de exclusión o marginación del otro, sino por el reencuentro con uno mismo. De igual manera, no puede ser entendida como algo inmutable, invariable o intocable que resiste todos los cambios, sino, como un contenido vivo que se refresca, se oxigena y rejuvenece constantemente, aceptando y enriqueciéndose con el entorno, pero a la vez, manteniendo su originalidad. La identidad es un

evento afinadamente histórico, que se evidencia en la relación entre los pueblos y la subsistencia de su singularidad.

Así la identidad para las iglesias del presente en Guatemala y América Latina, vendrá marcada por la existencia de una tensión y equilibrio entre un factor de continuación y otro de cambio que le será implicado por el encuentro con otro u otros, factores que, más que divergir en direcciones opuestas, admiten presupuestos necesarios para la pervivencia de las realidades culturales y religiosas de los pueblos.

Para la iglesia evangélica de Guatemala, todo cambio, todo desafío, todo reto, no debe implicarle miedo o temor, ya que no le representa la pérdida de su tradición, originaria del conjunto de sus costumbres denominacionales, creencias, prácticas o su cosmovisión del mundo, sino sólo le es exigida su adecuación de una manera de ser en un determinado momento histórico. Es por ello que se tiene que entender que el concepto de identidad engloba al binomio de la estabilidad y el dinamismo, simultáneamente.

En psicología y antropología social, todo proceso de cambio parte del núcleo mismo de toda cultura como un reflejo adaptativo. Arturo Piedra vislumbra esto cuando dice que la iglesia está desafiada continuamente a responder a los retos que la sociedad le plantea, los cuales varían de acuerdo con los cambios de coyuntura sociocultural, política y económica. La iglesia debe estar abierta a responder tanto las nuevas preguntas que devienen de sus propias filas, como las que se plantean desde afuera (Piedra: 2003-11.)

Hendrik Vaneeckhaute en su ponencia presentada ante el IV Congreso Internacional de Cultura y Desarrollo, en junio del 2005 en La Habana, Cuba, expuso que hablar de la importancia de la identidad para el ser humano, es hablar de la dignidad de las personas, de los pueblos, de la vida. Agregó: la identidad dice quiénes somos, de dónde venimos y nos permite proyectar un camino para el futuro. Por estas inserciones explicativas del valor de la identidad es que la pertinencia del trabajo es válida para estos momentos y la expectativa de los objetivos comienza a convalidarse.

Con mucha razón se ha dicho que: "La identidad nos ayuda a mantener la seguridad emocional y la capacidad de acción, mediante la toma de conciencia de las situaciones que vive la persona, la vivencia de ser uno mismo y el sentimiento de pertenencia a un grupo o comunidad." (Beristain: 1999-34).

Es por ello que hasta aquí ya se puede hacer una clara diferencia entre:

- ❖ Una identidad individual, la cual está centrada y fundamentada sobre los atributos y características individuales de la persona. Y
- ❖ Una identidad religiosa, según la pertenencia al grupo de referencia o convicciones religiosas.

Hay que tener en mente que, un concepto clave en la construcción de la identidad eclesial guatemalteca, es el tejido social religioso. Y por él se debe entender toda aquella relación ínter subjetiva y a las personas con las cuales se da esa inter subjetividad, en relaciones que estimulan, aceptan y ayudan a afrontar la vida. El tejido social por sus coyunturas, interrelaciona con los demás, creando vínculos afectivos y provocando solidaridad humana permanente y sostenible.

La iglesia ha de comprender que la identidad, tanto de las comunidades religiosas como de las personas, se basa en un equilibrio sano entre la naturaleza representada en el ser humano como parte de ella y la cultura. Tito Paredes en su obra *El Evangelio: un Tesoro en vasijas de barro*, dice que "Cuando la antropología sociocultural habla de cultura, se refiere a las distintas formas y estilos de vida peculiares de los distintos pueblos de la tierra." (Paredes: 2000 -77). Enunciado que va en contra del principio del capitalismo neoliberal, que no solamente niega la existencia y el valor intrínseco de la naturaleza, que permite el vínculo necesario del ser humano con ella, sino que la convierte en un ente más dominado por el método tecnológico de la maximización pragmática del beneficio.

En esta disyuntiva, lo intelectual sumado a la espiritualidad del líder religioso, miembro o pastor es vital. Ambos estadios socialmente lo sitúan en un lugar, y le permiten utilizar un lenguaje perceptible, y aún más, le permiten vivir en una geografía específica. El intelectual da herramientas para la arquitectura de las soluciones. El intelectual se obliga a expulsar el radicalismo que rompa la dicotomía transformación reforma, reubicando sus pasos en una perspectiva realmente transformadora. Es por ello que el juicio para el hombre intelectual es que: no se le cree, si no es comprometido, y no es útil, si no es crítico.

El ser intelectual encierra. No permite ser neutral en ninguna circunstancia. Ayuda a tomar distancias respecto al principio desde el que enuncia su actividad, aunque reconoce que está condicionado en alguna medida por esas circunstancias. Le exige descubrir la incertidumbre, anticipar lo ignoto, revelar los otros planos de la actividad espiritual. El pastor como intelectual o es crítico o pierde su

condición. El líder o pastor intelectual, posee la capacidad, "la magia" de establecer el vínculo, de armar el puente, colocar los ejes entre los polos que representan el quehacer teórico y la habilidad ética. Es por eso que: el papel del ilustrado y su convergencia con los movimientos sociales, significa que él no aporta desde el exterior, sino que lo hace como sujeto subalterno, es por ello que puede tener funciones de intérprete, pero no de líder clarividente.

Hay que recordar para evitar. Y hay que recordar que el crecimiento del rol del saber en la economía capitalista, estimula que el erudito sea o se convierta en un proveedor de servicios para el mercado. Todo esto obstruye, bloquea, esteriliza la vocación crítica y convierte en un instrumento la creación intelectual, empieza a impacientarse más por su reproducción mercantil que por su función invectiva. Se convierte en un ser acrílico.

Para el mundo eclesial, puede ser curioso o incauto el reivindicar la actividad de pensar como una actividad humana, como un derecho humano inalienable, por lo afrentada y coartada que ha estado la actividad de pensar y discrepar en la misma iglesia. Pues el sistema jerárquico o cúpula eclesial lo ha pensado todo. Y como ya lo ha pensado todo, todo se encuentra en la computadora pastoral. Ha desaparecido la comunicación como un hecho humano. Si no hace falta pensar, no hacen falta intelectuales. El futuro está pensado. Los que son responsables del futuro saben que la vida sigue y que se es y se seguirá siendo responsable de ella.

Las diferentes figuras y manifestaciones de la pastoral tienen que aceptar que la identidad se da quiérase o no, con o sin la bendición de la iglesia, gracias a que las actividades humanas son construcciones ideológicas y culturales, que emanan de posiciones teóricas que finalmente conducen a los actos. Arturo Piedra dice que la adhesión de los feligreses a la iglesia no es incondicional, pudiendo cambiar en cualquier momento. Esta actitud parece indicar que los creyentes han tomado más conciencia de su protagonismo con las iglesias midiendo las ofertas del mercado religioso. (Piedra: 2003 - 13)

Para muchos pastores considerar este tema es difícil. Porque varios de ellos están en la elite de los pastores modernos en Guatemala, que pasivamente promueven el rechazo a la construcción de la identidad solidaria ecuménica evangélica. Que castran la acción pensadora y creativa del hombre. Es por ello que con preocupación se puede creer que el pastor moderno guatemalteco, no es aquel guardián del espíritu de los que dialogaban las utopías del siglo XX, sino una persona inserta

en una red de relaciones sociales e implicadas en sus resultados personales. Arturo Piedra comenta que el campo religioso ha sido presionado por la idolatría del crecimiento y las ambiciones megalómanas. Las iglesias son presionadas a embarcarse en proyectos de líderes religiosos que, por haber construido mega iglesias, se sienten llamados a exhibir su ego manía. (Op, Cit.-16)

Entonces, en oposición a lo últimamente expuesto, nombrar las cosas por lo que son y como son, describir razones vitales para normar, para amar y disfrutar la vida y así poder avizorar el futuro de Dios para el hombre, son contenidos para cierto trabajo pastoral comprometido con el Reino y con su prójimo.

David Hume en su tiempo, también hizo un estudio diferenciado sobre lo que es la identidad personal e identidad general. Para él la identidad personal es no tanto el soporte invariable e inmaterial de nuestras percepciones, sino es algo que hay que entender como señal que acompaña a las mismas y permanece idéntico e invariable a través del tiempo. Es por ello que esta identidad debe ser entendida como diferencia entre identidad personal referida al pensamiento y a la imaginación; e identidad personal referida a las pasiones.

A cambio la identidad general para él, es a diferencia de las anteriores, parte biográfica de un pueblo, la narración interna de su vida; es la versión cálida y palpitante del hombre común, de sus sueños y sus luchas, sus aspiraciones y conquistas. Tiene patrimonio y tradición, brota del más hondo pasado y se proyecta hacia el porvenir. Es como una red que se va tejiendo desde la diversidad para converger en el encuentro, y mientras talla o modela en profundidad la esencia de cada uno, acuña la voluntad y memoria de la comunidad histórica.

En este sentido, se ha de considerar que en el plano de la iglesia, los valores sociales que por su carácter cambiante y preferenciales, expresan la tensión entre la libertad como función de responsabilidad, el deseo del individuo y lo realizable a la luz del principio evangélico como rector de la vida cristiana.

Tal tensión en la identidad es buena y productiva mientras los individuos puedan representar su propia existencia y darse una imagen estable y duradera de sí mismos y de su comunidad, sea ésta social o religiosa, lo que es posible ya sea por medio de una memoria histórica y conciencia social atenta, que tenga como finalidad constante la re-actualización e integración de manera permanente de los acontecimientos fundantes y

vitales de su propia identidad y los proyecte como orientación hacia funciones futuras de una manera responsable y creativa.

Sociológica y antropológicamente, la estructura simbólica de la memoria histórica, y en este caso la eclesial, se encuentra representada en los diferentes segmentos existenciales representados por las simpatías, las predilecciones o preferencias que reflejan las congregacionales. Pues son ellas, los entes que de una manera directa y responsable, difunden o divulgan los acontecimientos constitutivos de la identidad evangélica y denominacional de las comunidades que conforman la iglesia. Gracias a lo anterior, ella, la iglesia, forma y fundamenta su carácter.

Aquí, mientras que la función ideológica, le sirve como soporte a la memoria histórica colectiva, con el fin de que el valor inaugural de los acontecimientos fundantes, se puedan convertir en objeto de la creencia de todo un grupo, la ideología tenga como reverso a la utopía, cuya naturaleza cuestionante denuncia el carácter muchas veces distorsionado y encubridor de las ideologías triunfantes. Por lo tanto, se puede aseverar que: la utopía cristiana que no deriva de la iglesia sino de Dios mismo, se convierte en la expresión de todas las potencialidades de un grupo que se encuentra reprimido por un orden existente como en el Éxodo; es el ejercicio de la imaginación divina trasladada al ejercicio eclesiástico para pensar de otra manera: la manera de ser del ser social emancipado de las fuerzas del pecado.

Pero cuando una iglesia convive con el desorden, la ineficacia e incomunicabilidad del principio evangélico, la carencia de objetivos comunes como patrones de su identidad personal y general, se hacen evidentes. Entonces se hacen patentes los síntomas de una crisis de identidad por falta de una memoria social e histórica, que se manifiesta en las instituciones que eslabonan la cultura, tales como: la familia, la escuela y la iglesia misma.

Así, hoy, la identidad eclesial se enfrenta diariamente al reto que le representa el pesimismo, la indiferencia, el escepticismo o desconfianza de las generaciones eclesiales y religiosos presentes, que viven en la actualidad la incomunicación existente entre ellas en favor de lo anónimo, por falta de ese principio de identidad comunitaria global y particular. Se hace sentir tras ello, la falta de un discurso profundo y vinculante, la falta de un criterio unificador que permita interpretar la realidad de la fraternidad y koinonía cristiana, sobre todos los intereses individualistas y particulares, pero, sobre todo, la falta de voluntad comunitaria de la iglesia para hacerlo, que le es típica. Entonces, cualquier individuo en esa colectividad social, es prescindible o

innecesario y, lo que es peor aun, como consecuencia de ello, él o ella no saben a qué grupo pertenece y por qué pertenece.

Se asiste a un momento sintomático para analizar las razones de la crisis y dictaminar sobre una posible solución. Es importante, entonces, que los presupuestos teológicos y sociológicos de la iglesia en la actualidad, se vinculen e interactúen con otras transformaciones culturales, a las menos cercanas temporalmente, para poder comprender si el concepto de identidad religioso cultural tiene vigencia o sí, definitivamente, se ha tornado también como algo prescindible. Arturo Piedra aboga porque la experiencia de la fe en un contexto socialmente crítico, que replantea la relación que hasta ahora se ha tenido con la iglesia, sea cual sea la actitud que se tenga hacia esta última, debe ser tomada en cuenta como espacio vital del creyente (Op. Cit.- 20).

A continuación se presentan algunos de los supuestos básicos del pensamiento posmoderno que de una manera directa o indirecta afectan a la iglesia en este momento de la construcción de su identidad, estos son:

- ❖ Rechazo ontológico a una subjetividad exclusivamente racional y trans individual, a favor de un movimiento que permita considerar el auto trascendencia del sujeto. Pues eso solo trans individual y racional, es lo que permite la cultura de consumo, de confort, de facilidad, de hedonismo.
- ❖ Tomar y mantener el respeto, la deferencia y la consideración al fin de las grandes narraciones y legitimaciones. Pues en el marco de esa cultura posmoderna, la historia como fundante de la memoria de la identidad ha perdido su interés. Los meta relatos han perdido el interés por lo mini y fraccionario.
- ❖ El hoy histórico, se caracteriza, se define o puntualiza y toma por elemento expresivo de su ser la autonomía o emancipación y especificidad del discurso. Hoy todo es sujeto "a". Se difumina el pensamiento y se eclipsa la razón analítica y reflexiva.
- ❖ La pérdida de la ilusión, de la utopía, de la imaginación, de la fantasía creadora y de la necesidad de reconciliación de los humanos, es expresada de una manera sustancial. Es el resultado de una característica, de una individualidad o idiosincrasia extremada, súper ponderada o exagerada. El sentido o valor de la unidad colectiva se ha diluido ante la omnipotencia de la libertad

individual. Aún la familia ha perdido el valor de la identidad unitaria que en el pasado la caracterizó.

- ❖ Hay una constante transformación o evolución de los espacios públicos comunes a espacios de tránsito y no de permanencia. Por la movilidad exhaustiva en que vive la sociedad, ya no hay referentes, ni didácticas pedagógicas culturales. Ya no se contempla la espiritualidad de la arquitectura, de la pintura, de la música del arte familiar. Todo lugar ha perdido su referente de captura de la permanencia.

Una de las virtudes cardinales en el ejercicio y práctica vital de la iglesia será re-capturar el paisaje que indique que, hoy el hombre y la mujer se encuentran en una sociedad en la que las palabras que antes fueron esenciales para pensar y expresar la problemática de los valores y de la identidad, ahora, han perdido el sentido y que casi ya no existen, a saber: la justicia, el honor, la gloria, la virtud, la razón, la responsabilidad, la probidad, la fe, el humanismo, la vecindad, la piedad, la misericordia, la indulgencia, la tolerancia, la conmiseración, el amor.

Se vive entonces, en un período sin referentes o conexos válidos y fundantes para la sociedad, la familia e iglesia, los cuales por su razón deben ser considerados como urgentes para la acción ética de la sociedad posmoderna. Debido a ello para la iglesia pueden surgir cuestionamientos cruciales tales como las siguientes:

- ❖ ¿Cómo puede pensarse la identidad eclesial sin referentes a su memoria histórica y sin la posibilidad de encontrar en sus tradiciones vitales, el lugar desde donde se proyecte la identidad del "yo" individual o la identidad del "nosotros" como identidad colectiva eclesial, social y cultural?
- ❖ ¿Cómo hacerlo si la voluntad, el deseo, la energía o el arresto evangélico parece adormecido, entumecido e inmóvil, y cuando no, a veces hasta lastimado en su interioridad y exterioridad?

La iglesia ha de saber que en su devenir, muchos son los factores que han provocado esta situación, entre ellos:

- ❖ El surgimiento de una sociedad deformada compuesta por masas cuya psicología, fisiología y patología en la topografía de la vida humana, es la de la incomunicación no solo, sino por la falta de la palabra. Aquí ese término incomunicación no debe

entenderse como sinónimo de aislamiento ni soledad, sino como el resultado de su adaptabilidad (que le implica la pérdida de) y carencias de normas orientadoras, de su capacidad de consumo, unida a su incapacidad de juzgar o, incluso, distinguir, y sobre todo, ese egocentrismo y esa fatídica alienación ante el mundo real.

- ❖ Otro factor es la influencia de los medios masivos de comunicación con su carácter narcotizante, procesador de un neo analfabetismo hiper informado pero, a la vez a crítico y desapasionado por todo aquello que interpela la espiritualidad de la sociedad.
- ❖ A lo anterior hay que sumarle la pérdida de claridad de las funciones sociales de los individuos ante la reestructuración de las relaciones laborales, familiares, jurídicas y sexuales. Todas ellas son emblemas, son divisas, son signos de la instrumentalización de la razón.

Esto muestra la indispensabilidad e importancia de la identidad social, como resultado de la suma de la eclesial, cultural y personal. Se puede afirmar fehacientemente que el individuo que no cuenta con:

- ❖ Un rol específico que identifique su pertenencia a algún grupo social o religioso, sin más pasión que para ciertos eventos deportivos, sociales y rituales, con todas las posibilidades tecnológicas de la comunicación a su alcance; o
- ❖ Un grupo o iglesia que le abarque y le permita sentirse expresado en un discurso no omni abarcativo, a pesar de la transculturalidad de todo lo recién mencionado. Por eso puede identificarse más con:
 - ✓ Lo que consume y vive como:
 - Noticias,
 - Vestimenta,
 - Diversión,
 - Placer,
 - Deportes,
 - Dinero, menos
 - Con Dios
 - El prójimo
 - La familia
 - La iglesia
 - La cultura o

- Con él mismo.

La importancia de la predicación desde este punto de vista, (aunque no es competencia de este trabajo), se toca porque permite exponer que como respuesta a estos problemas, el líder predicador deberá ser una persona consciente de que los elementos de consumo, ubicados en cualquier punto de las ciudades, ya en megas, centros o simples mesas callejeras, no están elaborados para permanecer, sino para ser agotados.

Y, así, la erradicación de la ansiedad ante la falta de un sermón de permanencia se posterga, (Rigoberto Gálvez discute esto en su libro *Prácticas dudosas en el ejercicio de nuestra fe*, en la página 109 donde compara la predicación actual con un "circo religioso") se pospone ante nuevas posibilidades de consumo barato y a la carta. Con razón Arturo Piedra expone que los creyentes de hoy no ven problema en "consumir" pastores e iglesias a su antojo, según sus gustos y necesidades (Op. Cit. 13).

Cuando se vuelve sobre esta realidad, el hermeneuta existencial, social y religiosa, se encuentra con la falta de un discurso capaz de abarcar vitalmente el abanico de diferencias, propio de todo imaginario social posmoderno. En él entonces:

- ❖ Faltará el deseo de compromiso. Este se hace patente porque es imposible reconocer a qué grupo (aún evangélico) se pertenece, pues la conciencia de pertenencia evangélica o protestante, se ha difuminado tanto por el aspecto heterogéneo denominacional, que muchas personas no saben a que ni a dónde pertenecen, en consecuencia,
 - ✓ las instituciones religiosas pierden credibilidad y
 - ✓ La efectividad de sus normas se torna cuestionable, cuando no, nulas e inconcebibles.

Es por ello que hoy en día, tres de los grandes e importantes segmentos de la sociedad, son cuestionados abruptamente por sus crisis. Es decir:

- ❖ EL estado,
- ❖ El mundo político y
- ❖ La iglesia en general.

Para la iglesia y su filosofía de permanencia y retención, es bueno que recuerde que en el hombre del siglo XXI, hay más bien una cognición de estar de paso, sin normas que puedan interferir en sus decisiones particulares, antes que la presencia de una razón reconciliadora, intercesora, mediadora y vigilante del orden y la subsistencia de las costumbres en el ámbito de la ética.

No es raro entonces, que en oposición a la lógica de identidad, que Jesús supuso, una subjetividad constitutiva de significado, como lo plasma Mateo 16:15-16, hoy ya no se puede seguir pensándola así en la iglesia.

La identidad del cristiano posmoderno que se fabrica, posee más referencia a una auto-trascendencia y autonomía personal que a un supuesto de reconocimiento sustancial de Dios y de reconciliación interdenominacional, como testimonio de una hermandad fundamentada no en los imaginarios ni ideales humanos, sino en la intención profunda del corazón y amor de Dios.

Sólo cuando el sujeto sea capaz de reconocer la unidad del relato de Jesús de Nazaret como su propia vida, se verá entonces unido a la meta relato del Reino en la historia, solo entonces podrá hablarse de una identidad cultural o identidad propia religiosa. Sólo un sujeto con estima determinada de sí puede decidir sobre lo que es conveniente o beneficioso entre Dios y la variedad de ofertas que se le presentan al estar expuesto continuamente y sin otro referente que no sea su sí mismo. San Pablo había entendido esto cuando expuso "Todo me es lícito, pero no todo me conviene".

Esto no implica que las personas no se identifiquen con el quehacer de su iglesia, tampoco significa que no lo hagan en un segundo momento, significa que el primer contacto que han tenido con la gratuidad y la trascendencia de Dios, ingratamente no lo recibieron de la Iglesia; de ella recibieron sólo imperativos, órdenes, normas negativas, reglas y compromisos de acción y económicos, pero nunca antes el anuncio de la Salvación, en un lenguaje que pudieran recibir y asimilar, por ser ajeno a ellos.

El profesor de Historia Comparada de las Religiones de la Duke University, Bruce Lawrence, ha hablado del Fundamentalismo religioso y la identidad religiosa desde una perspectiva comparada. Lawrence ha explicado que el Fundamentalismo «es una ideología y una visión del mundo de la cual no se puede etiquetar ni otorgar identidad». Por el contrario, la identidad pide que se la defina. En este sentido, Lawrence

crea que tanto el fundamentalismo religioso como la identidad religiosa contrastan.

El riesgo del fundamentalismo religioso, radica en establecer fronteras conceptuales y territoriales que marcan a aquellos que están dentro, como felices y con posibilidades de salvación. En todo esto, la frontera entre la insignificancia y el fundamentalismo, es confusa. Es importante acotar que todas las religiones tienen potencial para ser fundamentalistas, pero no todas han llegado a serlo.

1.1 ¿Qué es Confesión?

La palabra griega para confesión es homología, que traducida literalmente significa: decir la misma palabra que ha sido antes pronunciada. Entonces en su confesión ya sea histórica o bíblica, el pueblo de Dios dice lo mismo que Dios le ha dicho a ese pueblo en la proclamación del Evangelio. Sin embargo, éste lo dice de otra forma, es decir, en la oración, el testimonio y la acción de gracias tanto en su vida devocional privada como pública.

Pero este término posee varias acepciones para definirlo, tales como:

- ❖ La confesión histórica particular de una iglesia le permite su identidad doctrinal, práctica confesional teológica en los credos y litúrgica, como verificadora de la acción pedagógica de esa función teológica.
- ❖ La confesión individual de Dios como el Soberano creador de todo y posteriormente proclamada de una manera comunitaria, propiciada en el credo. "Creo en" o "creemos en". Aquí se refleja el valor enunciado en los objetivos del trabajo, especialmente el específico.
- ❖ La confesión individual del pecado como reflejado en el Salmo 51, es una oración penitencial, como búsqueda de la gracia restauradora de Dios ante las crisis morales que provoca el pecado.

Este trabajo está dirigido hacia el aspecto histórico de la confesionalidad y a la confesionalidad individual, pues tanto la herencia histórica como su aspecto originario, son los que le dan su carácter de confesional a la iglesia. Por lo tanto, para cualquier lector, se puede afirmar que: la iglesia tiene que ser confesional por principio ontológico y por principio histórico. Y, debe ser litúrgica porque ella enuncia y verifica lo fresco y sólido de los cuerpos teológicos confesionales de las iglesias, que proclaman en sus credos la soberanía y acción salvífica de Dios.

El repetir entonces lo que Dios ya ha dicho o se ha generado es lo que lleva a la confesionalidad eclesial, pero no a una carente de sentido. Para entender este aspecto del trabajo, se puede afirmar que lo relativo a lo confesional de la iglesia, tiene esos dos fundamentos básicos:

1.- **El histórico:** En este aspecto fundante, la iglesia encuentra su adhesión a aquellas primitivas confesiones que, de una manera empírica, ya dejaban vislumbrar el deseo por tener un orden en el culto, hasta llegar a las complicadas o elaboradas. Por ejemplo:

- ❖ La primitiva y primera llamada de San Basilio
- ❖ La confesión luterana de Augsburgo
- ❖ La confesión presbiteriana de West Minster
- ❖ La confesión de la Iglesia belga
- ❖ La confesión escocesa
- ❖ La confesión anglicana

Todas ellas son provenientes del siglo XVI, pero que, muestran una organización más ordenada teológica y litúrgicamente, con relación a las actividades del año litúrgico y actividades especiales en la vida de la iglesia.

2.- **El Bíblico:** en el aspecto bíblico lo confesional es vital. El Antiguo Testamento tiene confesiones de la deidad de Dios. El introito al decálogo es una confesión teológica. Dios mismo según el texto es auto confesante cuando expresa "Yo soy el que soy". Pero en el Nuevo Testamento, hay una invitación a ser confesante. Y quizá ello vaya más allá de una invitación para verlo como un deber. Los textos de Mateo 11:12, Luc 12:9, Rom. 10:9, Fil. 2:11, I Juan 2:13 y 4:15 dan una clara sustentación a esta afirmación.

Una segunda opción de confesionalidad la brindan los textos de Mt 16:16 que se citan en otro apartado del trabajo, Juan 1:49, I Juan 4:29, Jn 6:69, 11:27 y 20:28.

Todos ellos, como expresiones genuinas de un creer y profundo conocimiento de que Jesús de Nazaret, el hijo del carpintero es también el Cristo, el Mesías, el Ungido, el Señor, por el hecho de la resurrección.

1.2 ¿Qué es Liturgia?

A esta pregunta se intentará dar respuesta en lo siguiente: la liturgia en el ejercicio de lo sacro, es calificada como la cumbre de la vida eclesial, jamás puede ser reducida a una simple realidad estética, debe ser considerada como un instrumento con fines altamente pedagógicos. La

liturgia y la vida son realidades inseparables, como ya Pablo se los había expuesto a los romanos. Para él, una Liturgia que no tenga un reflejo en la vida total, se debe tomar por vacía y, ciertamente, no es agradable a Dios.

La celebración, la festividad de los redimidos en sus reuniones es una acción de alabanza a la soberana majestad de Dios, Uno y Trino, y expresión querida o deseada por Dios mismo. Con ella el hombre, personal y comunitariamente, se presenta ante Él para darle gracias, consciente de que su mismo ser no puede alcanzar su plenitud sin alabarlo y cumplir su voluntad, en la constante búsqueda del Reino que está ya presente, pero que confiesa que vendrá definitivamente el día de la Parusía del Señor Jesús. Es por ello que anteriormente se haya remarcado que la liturgia y la vida son realidades inseparables.

Por lo tanto, la iglesia debe entender la celebración litúrgica como un acto de la virtud de la vida cristiana que, coherentemente con su naturaleza, debe caracterizarse por un profundo sentido de lo sagrado. En ella, el hombre y la comunidad han de ser conscientes de encontrarse, en forma especial, ante Aquel santo y trascendente. Por eso, la actitud apropiada no puede ser otra que una actitud impregnada de reverencia y sentido de estupor, que brota del saberse inflamado por la presencia de la majestad de Dios. ¿No era esto, acaso, lo que Dios quería expresar cuando ordenó a Moisés que se quitase las sandalias delante de la zarza ardiente? ¿No nacía, acaso, de esta conciencia, la actitud de Moisés, de Elías y de Isaías que no osaron mirar a Dios cara a cara?

La liturgia no es solo un sistema formulado para la realización del culto cristiano. La liturgia juega, como se expresó anteriormente, el papel didáctico verificador de la educación teológica, que la comunidad cristiana, llamada iglesia, puede expresar en su praxis como secuencia de su actividad confesional y credal.

Como en toda experiencia humana, en la liturgia entran en juego vivencias variadas que se manifiestan en diferentes niveles como: la razón, la sensibilidad, la emoción, la voluntad y hasta la fantasía, por nombrar algunas que se entretajan permanentemente en ese tejido sensible, dando una forma característica, particular y personal al folklore cristiano de los hombres, en su transitar por el camino de la santidad y la gracia.

Por otro lado, practicar lo religioso desde la perspectiva litúrgica, no es solo contemplación, conocimiento, sentimiento, rito, símbolo, signo,

dogma o moral, es un compromiso radical para el hombre y la mujer que los compromete en toda su realidad individual, relacional, social, incluyendo su entorno histórico y cósmico con Dios y el otro.

Es también una experiencia paradójica en varios sentidos. Dado que se plantea una situación en la que entrar en dependencia de Dios, lleva a la libertad, no solo aquí en el presente, sino en un tiempo futuro y en el más allá, en lo trascendente. Es decir, para ser libre hay que ser dependiente, para llegar a morar en un lugar que no conocemos y en un tiempo sin tiempo, se tiene que tomar una decisión que no admite postergación, desde una situación concreta de este lugar que hoy se pisa y en este momento que se vive

Siguiendo este razonamiento se cae en otro concepto contradictorio pero que es válido para el quehacer litúrgico, la fe. Ella es la base epistemológica y fundamental para la experiencia del creer y confiar, pero no desde una perspectiva pragmática o bancaria, sino desde el horizonte del tener la certeza de la expectativa escatológica y la convicción de lo que no se ve o es racionalmente inexplicable. Para el ser humano es difícil representarse o tener una idea de algo que jamás ha visto.

Por supuesto que la fe cuando es vivida con asentimiento, con significación, con convencimiento y seguridad, es una experiencia que se escapa de la mera comprensión psicológica y racional, pero para los que aun no han creído, esto puede ser una experiencia difícil o una locura como se le dijo a Pablo.

Si la teología tiene como finalidad última, la explicación de la fe que la precede, la liturgia tendrá como finalidad la praxis didáctica teológica, para lograr en el hombre o mujer la formación y abono de una fe que piense inteligente y epistemológicamente y así mismo, garantizar el equilibrio de una razón humana capaz de creer, respaldar y fundamentar científica y críticamente lo que ya se cree por fe.

La liturgia no es solo fórmula como se ha querido dar a entender. Ella es experiencia existencial, es confesión teológica, es praxis, es experiencia donde la fe y la razón encuentran el espacio para interpolarse y provocar un encuentro entre lo finito e infinito, entre lo temporal y atemporal, entre lo intrascendente y lo trascendente, entre lo contingente y lo incontingente. Entre el creador y la criatura. Entre lo mortal y lo inmortal.

La liturgia es por lo tanto un medio de saber, un modo de manifestar y cultivar la fe que es de carácter intelectual y no tanto sentimental. La

liturgia de la Iglesia es un modo de asentir a los misterios de fe, revelados por Dios y a través de ella contemplar esas verdades divinas; es también un modo de dar honra a la Santísima Trinidad, adorarle y glorificarle, además de darle gracias por todos los beneficios con los que ha bendecido, por todo lo que le ha regalado. Ella muestra un camino de apertura para hacer peticiones ante las constantes necesidades.

Por tanto, no debe confundirse la piedad con que pueda desenvolverse la liturgia con la liturgia misma de piedad, que se vale de signos y símbolos sensibles. Es por esto, que la Iglesia es una, santa, católica y apostólica, porque la une una sola fe, un solo Dios y un solo culto.

La Iglesia es santa por que está consagrada y dedicada a Dios. Por lo cual, la liturgia es sagrada y universal y no está sujeta a la creatividad individual del celebrante, que por ser individual deriva en ritos y símbolos distintos, que terminan convirtiéndose en una multiplicidad y que al final pueden cambiar su significado simbólico.

1.3 ¿Qué es Credo?

Con la fórmula de "Creo" se incluye con fe firme, todo aquello que está en la Palabra de Dios escrita y que la Iglesia propone para ser creída, como divinamente revelada, mediante un juicio solemne o mediante el Magisterio del Espíritu Santo.

Se quiere o desea afirmar que el objeto enseñado, está constituido por todas aquellas doctrinas de fe divina y católica que la Iglesia propone como formalmente reveladas.

Esas doctrinas están en la Palabra de Dios escritas y son definidas como verdades divinamente reveladas por medio de un juicio solemne. Estas doctrinas requieren el asenso y consenso de fe teologal de parte de todos los fieles. Por esta razón, quien obstinadamente las pusiera en duda o las negara, caería en herejía.

Hoy más que nunca, la barca de la fe de muchos cristianos ha sido agitada por una cantidad de olas modernas, posmodernas y ultramodernas tumultuosas que sacuden al mundo, provocando con ello un sismo espiritual de gran magnitud. Esa barca llevada de un extremo al otro, como lo hizo la ola del marxismo al liberalismo, como lo ha hecho la de hoy, hasta el libertinaje, la del colectivismo al individualismo radical, la del ateísmo a un vago y fútil éxtasis religioso, la ola del agnosticismo al sincretismo religioso que hoy domina al mundo.

Se ha forjado así una dictadura cuyo dictador es el relativismo, que no permite reconocer nada que sea definitivo y que deja como última medida válida sólo al propio yo y a sus deseos que, de una manera paradójica, siendo sometido por la dictadura del relativismo, personalmente elabora las cadenas que lo aprisionan, con los eslabones que le facilita el dios mercado y su culto de consumo.

Tener una fe clara y precisa es indispensable el día de hoy. Y que la iglesia ante la relatividad pueda confesar cultural o existencialmente con su credo eclesiástico, no etiqueta ninguna confesión como sinónimo que a menudo se piensa, de fundamentalismo. El credo es una referencia clara del creer y confesar que Jesús es el Señor, como Pablo lo explicaba a los Filipenses. En el relativismo posmoderno, el dejarse llevar por cualquier oferta "light" o "soft" doctrinal, parece ser la única actitud de sabiduría o de altura que se puede tomar en los tiempos actuales.

El credo contrasta con eso porque él es una expresión teológica, que afirma fehacientemente y de una manera elaborada o sencilla, lo que se cree como medular y fundante para el fenómeno de la fe. La historia dentro de su espacio recuerda al credo Niceno, el Atanasiano, el de Éfeso y otros como el que solamente expresaba: "creo en Dios el Todopoderoso del Padre, y en Jesús Cristo su solamente hijo, nuestro señor. Y en el Espíritu Santo, la iglesia santa, en la resurrección de la carne." El cual se supone fue el antecedente para el apostólico.

Ante la falta de pronunciamiento confesional y de credo de la iglesia, Adriana Valerio, presidenta de la Sociedad Europea para las Mujeres en Investigación Teológica, dijo que la atmósfera de silencio y amenaza en las instituciones eclesiásticas es grave. Sofoca la libertad de pensamiento e investigación e imposibilita el diálogo.

Muchos religiosos, entre ellos los teólogos no así los pastores, consideran que la iglesia recibe hoy más que nunca cuestionamiento entre los fieles más jóvenes, porque no se ha sabido mantener el ritmo con los tiempos sin comprometer la médula de su creer y fe.

La mayoría de los protestantes no quieren darse cuenta que el credo de una manera u otra jugó un papel importante en el establecimiento de su fe. En el Nuevo Testamento y su desarrollo, la vida de la iglesia primitiva se basó en gran parte sobre la creencia de los eventos de Jesús de Nazaret. De hecho, si hay una perniciosa palabra en la historia de la iglesia para los evangélicos, es la palabra "credo" por cuanto se le acuña solo al segmento católico romano, pero no al evangélico. Pero se

debe pensar en este término como en algo que el hombre produce por su cuenta como resultado de su encuentro y experiencia de Dios.

Sin embargo, cabe señalar que la tradición de los credos no es mala, en oposición a lo que en la actualidad se hace para cultos ocultos que también manejan confesión y credo. Lo que los apóstoles aprendieron de Jesús como fundamento para su fe, lo transmitieron a otros como credos orales, San Pablo decía a los Corintios que él les enseñaba lo que él mismo había aprendido, lo que transmitieron lo llamaron "tradición". Por lo tanto, la proclamación de la fe evangélica comenzó como una tradición oral llamada credo, que se difundió posteriormente a todo el mundo. San Pablo elabora uno de los credos más fascinantes y serios para la fe evangélica apostólica, cuando confiesa que Jesús es el Señor, al igual que Pedro cuando responde a la pregunta de Jesús de quién era Él. El credo: "Creo que tú eres el Hijo del Dios Viviente". Así el credo se convierte o toma el carácter de fe pública.

Los primitivos cristianos creyeron que los doce apóstoles eran los autores del credo extensamente sabido que lleva su nombre. Según una teoría antigua, los doce compusieron el credo, cada apóstol agregó una cláusula para formar el conjunto. Prácticamente todos los eruditos entienden hoy esta teoría de la composición apostólica por ser legendaria. Sin embargo, muchos continúan pensando en el credo como apostólico en naturaleza, porque sus enseñanzas básicas son conforme a las formulaciones teológicas de la edad apostólica.

La forma completa en la cual el credo ahora aparece proviene del año 700. Sin embargo, los segmentos de él se encuentran en las escrituras cristianas, que fechan desde el segundo siglo. El precursor más importante del credo de los Apóstoles, era el viejo credo romano, que fue desarrollado probablemente durante la segunda mitad del segundo siglo y el cual rezaba así. "Creo en Dios el Todopoderoso del padre. Y en Jesús Cristo su solamente hijo nuestro señor, que nació del Espíritu santo y de la Virgen María; crucificado bajo Pontius Pilate y enterrado; el tercer día él se levantó de los muertos; él ascendió en cielo, y se sienta en la mano derecha del padre, por lo tanto de él vendrá juzgar al rápido y a los muertos. Y en el Espíritu santo; la iglesia santa; el perdón de pecados; el resurrección de la carne".

Las adiciones al credo de los Apóstoles se consideran claramente cuando su actual forma se compara a la vieja versión romana.

Este credo funcionó de muchas maneras litúrgicas en la vida de la iglesia:

- ❖ Fue asociado como confesión de la fe para ser bautizado, además,
- ❖ Como instrucción catequética, la cual se basó a menudo en las declaraciones principales del credo.
- ❖ En el devenir del tiempo, un tercer uso apareció cuando el credo se convirtió en una "regla de la fe", para dar continuidad a las enseñanzas cristianas de lugar a lugar y para separar claramente la fe verdadera de desviaciones heréticas.

Se puede pensar de hecho, que el factor principal en la adición de cláusulas al viejo credo romano, tuvo un fin práctico. Proveer al Credo de los Apóstoles su utilidad en formas variadas para la vida de la iglesia. Por el sexto o séptimo siglo, el credo había llegado a ser parte de la funcionalidad litúrgica de la iglesia occidental. Asimismo, fue utilizado por los individuos devotos, junto con el modelo de oración del señor, como parte de sus dedicaciones de la mañana y de la tarde. Las iglesias de la reforma dieron una alegre lealtad al credo y lo agregaron a sus colecciones doctrinales y lo utilizaron en su adoración.

El credo de Apóstoles debería continuar siendo utilizado en el acto litúrgico de la Cena del Señor y el Bautismo como en el pasado, por cuanto él puede seguir funcionando como:

- ❖ Confesión bautismal;
- ❖ Entorno de la enseñanza;
- ❖ Un elemento taxativo contra las herejías;
- ❖ Sumario de la fe;
- ❖ Afirmación en la adoración.

El día de hoy, este ejercicio debiese mantener en estas épocas modernas, su distinción como credo por medio de una extensionabilidad validada, que le permita seguir siendo usado entre los cristianos de hoy como entre los de ayer.

Los Símbolos de la Fe en los credos, son la respuesta interpolizada de la iglesia a la revelación de Dios. En un polo Dios revela su Verdad y en el otro, la iglesia, con su gracia, responde: <creo en esa verdad>.

Debido a la anterior, desde el inicio, la iglesia quiso recoger lo esencial de su fe en resúmenes orgánicos y articulados, destinados sobre todo a los candidatos al bautismo. Por eso se les denominó resumen de la fe de los cristianos. También se les llamó:

- ❖ Credos, porque comienzan con la afirmación **creo**.

- ❖ Símbolos de la Fe, porque la palabra griega symbolon significaba **la mitad de un objeto partido**, que se presentaba como señal de identidad, que debía corresponder con la otra mitad.

Es por ello que los Símbolos de la Fe son considerados signos de identificación y de comunión permanente entre los creyentes, con los creyentes y los creyentes y Dios.

A lo largo de los siglos y respondiendo a las necesidades de las épocas, han sido numerosas las profesiones o símbolos de la fe: los de las antiguas Iglesias apostólicas, el Símbolo llamado de San Atanasio, las profesiones de fe de ciertos Concilios. Por ello es muy útil recordar que ninguno de los símbolos en las diferentes etapas históricas en la vida eclesiástica, puede ser considerado como superado e inútil. Ellos ayudan a captar y profundizar pedagógicamente la fe de siempre, a través de los diversos resúmenes que de ella se han hecho. Ellos son no-solo su memoria sino, su patrimonio histórico.

De ellos, dos tienen un lugar muy particular en la vida de la Iglesia. El Símbolo (credo) de los Apóstoles y el Símbolo (credo) de Nicea-Constantinopla. El primero es resumen fiel de la fe de los Apóstoles. Es el antiguo símbolo bautismal de la Iglesia. Es el símbolo que guarda la Iglesia protestante. El segundo debe su gran autoridad a que es fruto de los dos primeros concilios ecuménicos (325 y 381) y sigue siendo todavía hoy, el símbolo común a todas las grandes Iglesias de Oriente y Occidente.

Los credos pues, han tenido un rol muy especial en la vida de la iglesia. Cosa que en Guatemala, por una gran mayoría de las iglesias, es ignorado. Aún, se ignora que el servicio público en el templo como la vida pública de cada cristiano inmerso en el mundo de la secularidad debe ser una paráfrasis expositiva y práctica de ese credo colectivo o particular.

Hasta aquí se ha visto la fundamental importancia del Símbolo de los Apóstoles o Credo Apostólico, ya San Agustín había dicho acerca de él, "Todo cristiano está obligado a saber de memoria el símbolo de los apóstoles y Santo Tomás agregó: quien no se empeña en aprenderlo es gravemente culpable."

La palabra 'creo' aparece con frecuencia en las páginas del Evangelio y de toda la Sagrada Escritura. Sería muy útil confrontar y analizar todos los puntos del Antiguo y Nuevo Testamento que permiten captar el

sentido bíblico del 'Creer'. Al lado del verbo 'creer' se encuentra también el sustantivo 'fe' como una de las expresiones centrales de toda la Biblia.

Los datos bíblicos han sido estudiados, explicados y desarrollados por los Padres y los teólogos a lo largo de los dos mil años de cristianismo, como lo atestigua la enorme literatura exegética y dogmática que se tiene a disposición. Lo mismo que en los 'símbolos', así también en toda la teología el 'creer' y la 'fe', conforman una categoría fundamental. Es también el punto de partida de la pedagogía teológica, como primer acto con el que se responde a la Revelación de Dios.

1.4 ¿Qué es Denominacional?

El término denominacional que en el trabajo es usado varias veces, debe ser entendido como el indicador para referirse a las distintas divisiones organizadas de la cristiandad, pero, en especial, del protestantismo. El diccionario Beacon, en su sentido religioso, lo define como una organización religiosa que reúne bajo un solo cuerpo legal y administrativo a cierto número de congregaciones locales. (Taylor:1995 -195) . Esta organización por lógica, puede ser grande o pequeña.

Pero es importante hacer la diferencia entre denominación y secta desde estas dos perspectivas:

- ❖ Los eruditos generalmente emplean el término “denominación” para designar organizaciones que poseen conexión histórica o doctrinal con la Iglesia Primitiva; mientras que secta lo usan para designar a grupos que son radicalmente divergentes a la iglesia ortodoxa, ya que no tienen relación histórica distintiva con el cristianismo tradicional.

- ❖ El concepto secta muchas veces es usado de una manera peyorativa, frente al concepto denominacional.

El denominacionalismo es derivado, es herencia de la Reforma Protestante, el término “denominación” alcanzó su expresión más clara y precisa hasta el siglo XVIII y su apogeo en el siglo XIX, cuando la norma llegó a ser una marcada independencia y simultáneamente una hostilidad. El siglo XX tuvo una tendencia a aminorar esa divergencia denominacional, por medio de un espíritu de cooperación y búsqueda de la unidad.

Lo que justificó en principio el denominacionalismo fue una atmósfera de libertad religiosa combinada con una fuerte homogeneidad doctrinal, litúrgica y organizacional para el ministerio y crecimiento efectivo.

No debe confundirse lo denominacional como sinónimo de división premeditada en detrimento de lo cual no es apoyado por la Biblia (1Cor.3:1-11), pero, se apoya implícitamente a los movimientos organizados que surgen de un deseo honesto de preservar y propagar el evangelio ortodoxo. (Gál. 1:6-8 y 2 Tim. 4:1-5).

No es lo mismo confesional que denominacional. Lo primero conlleva la idea básica de estar de acuerdo con, pero, posteriormente el concepto se amplía a otras definiciones como prometer, admitir, confesar y declarar públicamente. Esto último fue lo que llevó a la iglesia primitiva al martirio, cuando confesó públicamente la negación de César como el Señor y confesó que Jesús era el Señor. Y por denominacional hay que entender un sustantivo indicativo de pertenencia.

Así por ejemplo hay denominación Presbiteriana, Luterana, Bautista, Centro Americana, Pentecostales, Amigos, Anglicana, y muchas más a las cuales se puede asociar libremente haciendo uso del derecho que confiere la carta magna de Guatemala y así, pertenecer voluntariamente a una de ellas.

2. CONFESIÓN

Las confesiones siempre se han elaborado para responder a ciertas situaciones desventajosas, por las cuales la iglesia ha pasado y en las cuales la doctrina ha estado siempre en juego. Ellas han sido elaboradas desde diferentes perspectivas, doctrinales y eclesiales.

Pero en el presente trabajo se han limitado exclusivamente a Guatemala y se tomarán las corrientes más importantes y de las cuales se pueden citar:

2.1. Las Confesiones Históricas:

Estas son propias de las iglesias cuyas raíces se hunden en la historicidad de la Reforma Protestante del siglo XVI y fijan como ejes de su trabajo la evangelización, la educación (discipulado integral) y la acción social como elementos que se intercambian mutuamente en su conformación socio religioso. Principio que enfoca el libro de Hechos, San Pablo y Santiago.

Su fundamento confesional está ubicado en los parámetros de la iglesia primitiva y sus magnos y sólidos cuerpos doctrinales, sean producto de los concilios que se enmarcaron en los aspectos soteriológicos, Cristológicos y trinitarios o bien del movimiento de la Reforma Protestante, que son las fuentes históricas en las cuales la iglesia basa su confesionalidad. De los concilios la iglesia toma su carácter trinitario y Cristológico. De la reforma ella adquiere sus grandes enunciados de "Solo Cristo", "Sola Fide", "Sola Gratia" y "Sola Escripura".

En la primitiva iglesia, los cristianos se reunían como comunidad para celebrar, vivir y confesar su fe en Jesús resucitado, en un día (primer día de la semana), espacio (casas) y tiempo determinados (mañana, tarde o noche), para expresar su fe y la manera de acercarse a Dios y de identificarse como su pueblo, por lo que el culto era una función pedagógica que orientaba y funcionaba como termómetro expresivo de fe de aquella primitiva hermandad.

2.2. Confesión Pentecostés:

La línea pentecostés clásico que sería lo más reluctante de este movimiento, no tiene una confesionalidad seria como la iglesia anterior, sino que su énfasis está no en el sentido no teológico del evento del Pentecostés, sino en la hermenéutica de las manifestaciones de los dones espirituales. Su confesión es que el bautismo del Espíritu Santo, es la evidencia de todo el proceso soteriológico y escatológico. Por ello es que su expectativa radica en la experiencia del sentimiento colectivo, esto en otras palabras es lo que se conoce como, religiosidad popular.

2.3. Confesión Neo Pentecostés:

Ésta se caracteriza por una fuerte presencia en sectores de clase media y alta. Lo mismo que la anterior no posee una confesionalidad delineada. Posee un discurso abierto de la teología de la prosperidad y la hiper fe. Ella traza su línea confesional sobre el aspecto racional del éxito como un reflejo de la economía Neoliberal del momento, de donde surgieron muchos de sus fundadores.

A este planteamiento Rigoberto Gálvez reacciona contrariamente, diciendo que el problema de la teología de la prosperidad está en la generalización que se plantea en que, si se es hijo de Dios, hay que mostrarlo (este acto sustituye a la confesión) siendo ejemplo de prosperidad económica, y en el reduccionismo que se manifiesta en someter el problema de la pobreza a una sola causa, la carencia de fe para aferrarse a las promesas de bendición. (Gálvez, 2003,123).

Es por ello que se argumenta, que las personas en este tipo de iglesias, son atraídas por la búsqueda de riqueza, sanidad, solución a sus problemas. Estos pueden partir: desde la búsqueda de empleo y de dinero hasta la adquisición de cosas suntuosas. Esas son promesas ofrecidas por la teología de la prosperidad. Por ello se afirma que la Teología de la prosperidad ha representado el más novedoso intento del discipulado financiero.

La confesión cristiana de la iglesia, entiende que estas nuevas estructuras, basadas en el principio de la maximización del beneficio financiero personal, no contienen los elementos básicos de un tejido social evangélico ne-ortodoxo, como: la confianza, la solidaridad, la cooperación y el intercambio. Al contrario, son fugaces, siempre están fuera del control de los miembros, exigen un esfuerzo permanente de renovación y reestructuración y destruyen la personalidad e identidad de las personas y de las iglesias por la globalización del mercadeo.

La filosofía capitalista Neoliberal en estas iglesias (que sustituye a la confesión ortodoxa del Evangelio), en su afán de adquirir más beneficios, necesitan de un capital humano en constante crecimiento. Les es indispensable la apropiación de nuevos prospectos cada día, pero, junto a lo anterior va adjunta la necesidad de más trabajadores y más activismo humano. El tiempo libre, la cultura, la educación, la salud, toda actividad humana, aún la religiosa, tiene que generar beneficios privados.

En su expansión, tanto el capitalismo Neoliberal como religioso, no permite otras formas de organizar la economía y la vida. Dónde las haya o dónde puedan surgir, siempre trata de imponer su voluntad a través del mercado y la promoción desmedida. El objetivo principal de la promoción es la destrucción del tejido social vital. Esparcir la duda, para provocar desconfianza y angustia, para turbar, aturdir o alterar la sociedad, destruyendo así su identidad, y reemplazarla por la identidad "deseada": una sociedad de personas individuales, sin identidad propia más que la ofrecida por el propio mercado religioso o la marca comercial.

El libre Mercado Capitalista como el Religioso, explota brutalmente las necesidades humanas. Por un lado destruye las estructuras sociales básicas, entendidas como tejido social. Y del otro lado crea nuevas estructuras, basadas en la jerarquía, la competencia, el poder (autoridad). Una sociedad sin identidad de pueblo más que un falso sentimiento religioso impulsado por mecanismos artificiales, como el enemigo común, la iglesia, la patria, el crecimiento o los grandes

acontecimientos, es un pueblo sin conciencia y sin referentes de una memoria histórica.

3. LITURGIA

En el entendimiento ortodoxo protestante, se considera la liturgia como el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo. En ella, los signos sensibles significan y cada uno a su manera realiza la santificación del hombre, y así el Cuerpo Místico de Jesucristo, es decir, la Cabeza y sus miembros, ejerce el culto público íntegro. En consecuencia, toda celebración litúrgica, por ser obra de Cristo sacerdote y de su Cuerpo, que es la Iglesia, es acción sagrada por excelencia, cuya eficacia, con el mismo título y en el mismo grado, no la iguala ninguna otra acción eclesial. Entendida así, se puede afirmar entonces que la Liturgia es la cumbre a la que tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza.

3.1. Liturgia Histórica.

La realidad compleja y misteriosa significada bajo el nombre de liturgia, va mucho más allá de los límites de la etimología, de la historia, de la ciencia o de la experiencia.

La palabra liturgia proviene del término griego 'leitourgía' y hace referencia a una acción o servicio realizado libremente y de forma privada por una persona o un grupo a favor del pueblo, del barrio, de la ciudad, nación o estado. Con el tiempo perdió su calidad de libre y se designó con ese nombre cualquier acto de servicio a favor del estado, o a la divinidad como sinónimo de servicio religioso o a un privado que fuere realizado en el templo u otro lugar.

En la Biblia griega de los LXX, que sólo contiene el A. T, el término liturgia se refiere exclusivamente al servicio religioso o culto oficial y público a Yavé, primero en la tienda y luego en el templo, que era función exclusiva de los levitas, y se diferenciaba netamente del culto privado. En los libros del N. T., el término liturgia no es nunca sinónimo de culto cristiano, debido a que la palabra traía a la mente el culto del sacerdocio levítico, que ya no tenía cabida en el N. T.

Poco después, no tardará mucho en aparecer el término en los escritos no bíblicos de origen judeocristiano; por ejemplo en la Didajé y en la primera carta del Papa Clemente I a la iglesia de Corinto, en la que valora el culto hebreo como modelo del culto cristiano. A partir de esos escritos la palabra liturgia se va despojando de sentido cultural levítico y

se "cristianiza" con el sentido y contenido totalmente nuevos, determinados por el supremo sacerdocio de Cristo.

Sin embargo, esta concepción de la liturgia no tiene la misma acogida en toda la Iglesia. Por ejemplo, en la Iglesia oriental de lengua griega, liturgia indica el culto oficial cristiano, y en modo especial la celebración de la Eucaristía; mientras que en la Iglesia latina la palabra es desconocida, pues fue traducida por *officium*, *ministerium*, *munus*. En occidente no aparece el término hasta el siglo XVI, pero limitado todavía al campo científico para designar los libros rituales antiguos o todo lo que se refiere al culto de la Iglesia en general.

Otros autores aplican el nombre de liturgia a todo el conjunto ritual y sacramental: liturgia oriental, occidental, latina, galicana, hispánica, ambrosiana...; diversos modos de expresión del culto cristiano a lo largo de los siglos y en las diversas iglesias. Pero hubo quienes – con poder de imposición- no vieron con buenos ojos este legítimo uso de la palabra liturgia y lograron restringir su significado a "ritualidad de ceremonial". Sentido que permaneció casi invariable hasta el Vaticano II, tanto en el uso común como en el plan de los estudios eclesiásticos, en los que se reducía la liturgia, al conocimiento de las rúbricas que norman el ejercicio exterior del culto.

De aquí la persistente oposición en el seno de la iglesia católica romana, contra el movimiento litúrgico desde su nacimiento en los primeros decenios del siglo XX. Por una parte se acogía con entusiasmo el esfuerzo de este movimiento, por devolver a la liturgia todo el decoro y la precisión en las rúbricas, y por otra se pretendía abortar toda tentativa de dar a la liturgia, un sólido fundamento teológico y un contenido formativo para la vida cristiana de los fieles.

Anteriormente se definió en qué radica la liturgia. Aquí se ha de entender por liturgia la celebración presidida por el pastor y el director, en una asamblea orante y confesante, reunida en la fe y por la fe, que está atenta a la Palabra de Dios. Su prioridad está en presentar a la Majestad divina el Sacrificio vivo, puro y santo, ofrecido sobre el Calvario, una vez para siempre, por el Señor Jesús como Sumo Sacerdote, que se hace presente cada vez que la Iglesia celebra el culto, para expresar acogida a Dios, en espíritu y en verdad como lo enfatizó Jesús.

La liturgia reformada anunciaba y señalaba una nueva visión de la Iglesia, estricta, incambiable y privatizada, muestra un reencuentro con las raíces de la Eucaristía y el Bautismo, la revitalización de la Palabra de Dios, la adaptación de la liturgia a la cultura de los pueblos y el

desarrollo de nuevos ministerios litúrgicos, asumidos por largo tiempo solamente por el sacerdote.

Así la liturgia se revela como el misterio de Cristo y de la Iglesia, como la acción ritual de la obra salvífica de Cristo; o sea: la presencia, bajo el velo de los símbolos, de la obra salvífica de la salvación.

Este concepto de liturgia desplaza totalmente la idea tradicional de culto, pues en la nueva perspectiva del misterio, no se considera ante todo el ofrecimiento del homenaje y adoración del hombre a Dios, sino que se ve como "una realización de la acción salvífica de Dios a favor del hombre que, con la fe en el misterio de Cristo, presente en el rito, alaba y adora a Dios "en espíritu y en verdad".

Con ello, sale a la vista la profundidad y riqueza teológica de la liturgia, y por eso penetró con fuerza en la conciencia litúrgica de toda la Iglesia. Aunque muchas veces no a todos les convence este valioso y definitivo progreso. Por ello puede entreverse que:

Parte del hecho que en el lenguaje litúrgico, a la celebración litúrgica se la llama misterio. Constata que los componentes o elementos que le brindan ese sentido de misterio a la celebración, son los siguientes:

- ❖ La existencia de un acontecimiento histórico primordial, la salvación.
- ❖ La actualización histórica geográfica del mismo acontecimiento por medio de un rito simbólico.
- ❖ Gracias a la presencia ritual simbólica, cada hombre, en todo tiempo puede actualizar y vivir como propio el acontecimiento primordial de salvación hecho por Dios en Jesús.

Seguidamente se menciona algunos de los cambios de la reforma litúrgica, sin pretender abarcarlos todos:

- ❖ la primacía del domingo como día del Señor,
- ❖ la importancia de la asamblea en la celebración de la Eucaristía y del Bautismo,
- ❖ el uso de la lengua vernácula,
- ❖ La claridad en la propia estructura de los ritos y en los signos que cada rito utiliza, para mostrar visiblemente la realidad invisible de Dios, el desarrollo de un repertorio musical con cantos adaptados de las culturas de los pueblos.

Es una llamada a que los fieles celebren su fe, formando una gran familia de familias, donde "lo privado" se sustituye por lo "comunitario". A la Misa, desde entonces, no se puede ir a sentirse a solas con Dios; para ello existe la oración en la casa y muchas otras devociones. El pueblo de fe se reúne el domingo, el día del Señor, para ejercer con Jesucristo Su ministerio sacerdotal como Iglesia, así la Eucaristía es memorial: al celebrar Su Muerte y Resurrección en el culto y en cada Sacramento, los fieles aprenden a morir y a resucitar con el Señor Jesús, por la fuerza del Espíritu Santo que han recibido desde el Bautismo.

Los ministros litúrgicos o directores de alabanza, como se los conoce ahora, tanto en su conducta en o cerca del ambón o del altar, en el respeto que mantienen entre todos y con el pastor, se proyectan ante la asamblea como "mayordomos" de los dones sagrados, que la propia liturgia los llama a cuidar y a mostrar durante la celebración. En su función particular, cada uno de los ministros de la música, contribuye a que cada celebración mantenga una armonía ritual y estética digna del culto; en su conjunto, colaborando en el culto y no compitiendo entre sí, los ministros litúrgicos se convierten en un modelo de unidad para la asamblea que celebra su fe.

Es primordial reconocer el esfuerzo realizado por la congregación para promover, junto con los pastores, el fortalecimiento de la vida litúrgica en la Iglesia. Al consignarles este aprecio, se espera que tan singular gesto contribuya a que las celebraciones sean, cada vez, más dignas del Mesías de Dios y fructuosas para su grey.

La correcta relación entre liturgia y vida aunada a la expresión de fe, debe tener presente algunos puntos firmes y, entre ellos, ante todo, que la Liturgia es el centro de la vida de la Iglesia y ninguna otra expresión religiosa, puede sustituirla o ser considerada a su nivel.

Es importante subrayar, además, que la confesionalidad tiene su natural culminación en la celebración litúrgica, hacia la cual, aunque no confluya habitualmente, debe idealmente orientarse, y ello se debe enseñar con una adecuada catequesis. Aquí la cima de la exposición del objetivo que pone a la liturgia como verificadora del proceso de educación teológica expuesta en la confesionalidad e identidad congregacional.

Las expresiones de la religiosidad pública evangélica, hoy más que nunca, aparecen a veces, infectadas y afectadas por componentes no afines con la doctrina evangélica. En esos casos, dichos extremos han de ser depurados con juicio y longanimidad, por medio de relaciones con

los responsables y una enseñanza atenta y respetuosa, a no ser que, inconveniencias fundamentales, hagan necesarias composturas claras e inmediatas.

Evaluar esto, compete a la persona indicada en la iglesia. En este caso, es oportuno que los pastores verifiquen sus prácticas, para ofrecer orientaciones pastorales comunes, soslayando reputaciones perniciosas para el pueblo cristiano. Sin embargo, a menos que existan claros motivos contrarios, el pastor debe tener una actitud positiva y alentadora hacia la religiosidad eclesial.

3.2. Liturgia Pentecostés:

Para el inicio de esta parte del trabajo, se desea hacerlo con las palabras de Bernardo L. Campos, quien asevera que es muy difícil encontrar una liturgia estructurada en el pentecostalismo porque, no se trata tanto de un fenómeno socio-religioso mundial, sino de un movimiento alternativo en la vida y misión de la iglesia cristiana, más enfocado en Latinoamérica y África. Visto así, se puede conceptuar al Pentecostalismo como un movimiento religioso y no una "denominación" u organización religiosa institucional. Aunque existen comunidades religiosas autodenominadas "Pentecostales" y grupos religiosos conocidos como "carismáticos" en el seno del catolicismo, es el movimiento Pentecostés el que los dinamiza y produce sus expresiones visibles.

Desde el punto de vista teológico, lo pentecostés, en América Latina como en cualquier otro lugar del mundo, es una "experiencia religiosa" de lo Divino. Como experiencia religiosa, representa una prolongación ritualizada del suceso pentecostés originario (Hechos 2, 10, 19) cuya pretensión y necesidad es la de expresar la esencia del cristianismo, para el caso, la "pentecostalidad fundante", en la intensidad de una espiritualidad repetitiva de la vida cristiana primitiva, que hace las veces de mito fundacional.

Manuela Cantón Delgado citada en los antecedentes de este trabajo, agrega que la pujante corriente pentecostés, que constituye un acaso de religión popular (Rigoberto Gálvez entiende por religiosidad popular una práctica que con pocas excepciones puede ser cualquier cosa, menos un volver al modelo de Jesús.) (Op. Cit. p 11), que surge y se multiplica más como reacción ante las condiciones económicas, políticas y sociales en que viven las mayorías, antes que como disidencia cismática o como protesta contra las iglesias. José Valderrey Falgán dice que:

“La fuerte emocionalidad de los cultos, la atención personalizada a los fieles, la cálida vigilancia y la solidaridad que reina en las congregaciones Pentecostales, los efectos liberadores del éxtasis, la glosolalia («don de lenguas» que permite la comunicación directa con Dios) y él «quebrantamiento» en los brazos del Espíritu Santo («el Señor me postra en el piso», «él me bota y caigo») por un lado; La sencillez doctrinal y el inamovible referente bíblico (que contiene todas las respuestas, al que todos tienen acceso, que cada creyente interpreta bajo la inspiración y guía del Espíritu Santo), la oferta de respuestas simples y concretas a las condiciones de existencia que ofrecen las ideologías de salvación, la extrema funcionalidad del «pietismo» (la seguridad de ser salvos por la fe en Jesús como Señor y Salvador).

Lo anterior es fomentado especialmente por las llamadas «iglesias libres» (las más abundantes en América Latina y que proceden mayoritariamente de Estados Unidos), por la ausencia de una autoridad indiscutible que cuestione o impida normativamente la escisión y la subdivisión entre las iglesias (el Papa no es más que el obispo de Roma; entre los protestantes el liderazgo está abierto a cualquiera que tenga el carisma suficiente para ejercerlo). La estrategia del «grupo familiar» como fórmula efectiva para el rápido crecimiento de las iglesias y para la consumación del «avivamiento», constituyen todas ellas características capaces de explicar, junto a una labor proselitista que no escatima esfuerzos, el éxito incuestionable del milenarismo pentecostés, es líder absoluto del espectro protestante guatemalteco”.

Una expectativa que se ha de tener latente al analizar el aspecto litúrgico, es la simbiosis de la vivencia de lo sagrado y vivencia de lo político entre los Pentecostales guatemaltecos

El manejo del término «vivencia» que usa el pentecostalismo y neopentecostalismo no es gratuito, ya que detrás de esta palabra se esconde el método: El análisis de los discursos, la versión que construye el nativo converso, es importante por cuanto que, la exploración de las particularidades y la estructuración temática de los testimonios de conversión por un lado; y la percepción de la realidad socioeconómica y política, la «pentecostalización» de los discursos sobre la política y la autoridad por otro lado, son fundantes.

Interesa destacar el enfoque propuesto por José Luis García, en el sentido de que el lenguaje es un instrumento capaz de generar discursos colectivos que construyen la identidad (García: 1988 - 113). Del mismo modo se puede mencionar el trabajo de Manuel Gutiérrez Estévez, en el que se refiere a las autobiografías como pertenecientes (al igual que el mito o el cuento) al ámbito de la significación colectiva (Gutiérrez Estévez: s.f.-334), planteamiento que se considera puede ser aplicable al caso de los testimonios de conversión.

Una tercera mirada a los discursos, recogida en la siguiente cita de Honorio M. Velasco:

«Las palabras rituales ayudan a recuperar la confianza con el enorme poder del lenguaje de construir la realidad, una confianza probablemente debilitada en una cultura occidental que no sólo parece haber disociado institucionalmente palabras y acciones, sino que además parece haber fomentado también la disociación entre lenguaje interior y lenguaje exterior, entre creencias y palabras» (Velasco Maíllo: 1989-181).

Después del discurso, la vivencia. Por ello es válido preguntar: ¿Por qué el énfasis en la vivencia experimental? Ella es un hecho en que todos coinciden en señalar como el descubrimiento revolucionario en sus vidas, provocado por el «Cristo vivo y poderoso», es la catarsis de la vida que exige el quebrantamiento espiritual y la oración continua, a cambio de la sangre derramada por todos los hombres en la cruz del Calvario y de las muchas bendiciones que ha prometido a Guatemala, nación elegida para el avivamiento.

El fenómeno a que esto está sujeto es: se ha de esperar entonces que, a medida que el sujeto ascienda en la escala social eclesial, el aspecto vivencial se diluya en una compleja trama de intereses de otro orden, aunque se persista en un discurso unificador y de identificación que ensalza la vivencia diaria de la fe salvadora.

Para algunos analistas como Francisco Cartaxo R., José Luis Chea, José Luis García y Carlos Garma Navarro, en el pentecostalismo en lugar de una liturgia definida, se puede leer el discurso político-bíblico bajo el enunciado de: «Y si mi pueblo se humillare...»

Este discurso religioso de transformación personal, de renovación, se ha infiltrado en el discurso sobre la situación socio-económica y política que vive Guatemala. Manuela Cantón dice que ese discurso se puede detallar

con una breve entrevista que realizó sobre algunos puntos que considera podían arrojar pistas sobre:

- ❖ El nuevo lenguaje sobre la temática de la autoridad;
- ❖ Las pautas que sigue la interpretación que el creyente construye, para explicar por qué Guatemala se desangra en medio de la pobreza;
- ❖ El modo como se hace consciente el proceso de ideologización, que ha desembocado en claro activismo político, y como este activismo es revestido de significado religioso-milenarista.

La potencial proyección política, puesta en el horizonte, que provee el acelerado proceso de conversión evangélica de Guatemala, ha querido ser estratégicamente aprovechada por cierta clase política astuta, no sólo para instalarse en el poder, a través de la, no se diga manipulación porque no es en principio abiertamente contradictorio a los intereses de un converso votar por un candidato cristiano, por eso se prefiere hablar de ideologización, de socialización oportunista en el interés coyuntural del pentecostés por los asuntos mundanos y de la política, antes se mostraba indiferente, de la concienciación efectiva del electorado protestante, sino también para que en la vida política guatemalteca se instale un discurso pentecostalizado aunque no al estilo Ríos Montt, que lo institucionalizó y actuó explícitamente amparado por la voluntad de Dios.

Lo anterior puede plantearse de una manera más sutil, menos extraña y presuntuosa o egoísta como en el caso de Serrano Elías, quien primero fue un diplomático y luego un cristiano; Ríos Montt fue primero un iluminado y en segundo término un dictador, formado paradójicamente en las canteras de las escuelas militares, del supuesto defensor de la democracia latinoamericana, Estados Unidos de Norte América.

Manuela Cantón preguntó: ¿De qué modo apoyaron en su iglesia, si es que lo hicieron, al candidato cristiano en las pasadas elecciones? ¿Qué les dijeron predicadores y pastores al respecto? Y la respuesta fue: que todos tenían que votar, no sólo por el candidato cristiano, sino que tenían que votar por el que Dios les guiara votar, como nosotros tenemos cobertura del cielo pero respetamos la cobertura de la tierra y también las leyes de la tierra.

La crisis de Guatemala es interpretada desde este ángulo: la causa está en que no todo el pueblo es cristiano, porque en segunda de Crónicas dice 'Si mi pueblo se humillare, en el cual es invocado mi nombre, yo

abriré las ventanas del cielo y derramaré mis bendiciones'. Se agrega que Guatemala tiene un gran problema económico y social. En Guatemala hay mucha gente escogida de Dios y por eso es que Dios ha permitido este problema, para que la gente se arrepienta, porque Dios castiga a quien ama.

La violencia es del Enemigo del diablo que es Satanás, él es el dueño del mundo, de los que hacen violencia e iniquidades. El pentecostés está apartado de Satanás porque él para hacer violencia, usa a las personas que no creen en Jesucristo. Esa violencia viene porque está escrito en el Apocalipsis, que dice que habrá rumores de guerra y habrá pestes. Nosotros no, nosotros estamos en el mundo pero no somos del mundo.

Haciendo referencia a quien gobernaba en ese momento, se expuso que sólo era un hombre pero con temor de Dios y eso es una bendición. Oramos mucho por él, continuamente, porque Satanás quiere fregarlo. Serrano Elías tiene el ministerio de profeta, él ha trabajado bien duro acá en Elim, aunque se apartó, fue su decisión.

Es por todo lo anterior que Pierre Bastian sostiene que el protestantismo se ha «latino americanizado» merced a su prodigiosa flexibilidad, a su acelerada atomización, a su movilidad y a su capacidad de adaptación a lugares y a gentes muy dispares, desde el punto de vista cultural (Bastian 1990: 11-12.) Esta aseveración podría llevarse más allá, a un nivel intranacional que permita contemplar el modo como el movimiento protestante pentecostés y neopentecostal-carismático, generan manifestaciones de la fe y justificaciones ideológicas diferenciadas, según el lugar que ocupa el individuo en el esquema general del reparto de las riquezas.

Ni las demandas espirituales de los distintos sectores socioeconómicos son idénticas, ni el uso que se hace de la conversión y la adscripción a una determinada iglesia u organización es equivalente. El caso de los sectores más favorecidos en ese esquema de reparto, las demandas tienen mucho que ver con el prestigio social y la justificación del orden económico, social y político. Entre los sectores más desfavorecidos o abiertamente marginales, las demandas tienen un carácter de urgencia a la necesidad de solucionar o en su defecto, explicar su existencia miserable y desasistida y unos componentes emocionales y extáticos marcadamente superiores.

Entre los primeros, mayoritariamente concentrados en la capital, el término «cristiano» ha desalojado al de «evangélico», a fin de favorecer la inserción de parcelas popularmente católicas romanas que hoy, hallan

pertinente y válido la lánguida pentecostalización de su vida religiosa. Entre los segundos, esta ambigüedad o anfibología desaparece. A la sombra del acrecentamiento de las doctrinas salvacionistas en Guatemala, es retocado un modelo de explicación de lo social, de lo político y lo económico de los pobres, de los que ha partido el avivamiento al haber sido los primeros en optar masivamente por el fundamentalismo pentecostés, como elemento transformador para sus vidas y la sociedad.

Lo curiosamente sintomático del movimiento es, que es sistemáticamente inverso. Va de abajo hacia arriba en lo que a las conversiones o proselitismo se refiere, y de arriba hacia abajo en la utilización sagaz de esa masa de conversos. Así las élites de política, economía, ideología y en menor medida militar pero, en ningún caso, una elite intelectual, que se ha hecho invisible por obra y gracia de la represión política, comienzan a reaparecer y liderar y consumir una empresa religiosa-milenarista que sólo les favorezca.

Para este movimiento Guatemala ocupa hoy un lugar privilegiado en la estrategia salvífica divina. Pero a cambio de las muchas bendiciones que el Señor tiene reservadas a Guatemala, el país incondicionalmente tendrá que arrepentirse de sus males y convertirse a Dios. El Shaddai, en su momento impulsó la famosa campaña de oración que propuso, en un lenguaje de cruzada, la creación de un ejército de 50.000 oradores. El efecto más inmediato de la milenarización de la vida política guatemalteca, dirigida por heterogéneas denominaciones y organizaciones de filiación protestante-pentecostal, que tipificó la milenarización de los problemas y, en consecuencia, sus soluciones.

Por lo anterior es que David Stoll ha sugerido en un lenguaje político que, para un país ampliamente adiestrado en la impotencia y la represión como Guatemala, el poder de la oración, para cambiar la nación puede, paradójicamente, presentarse como la única utopía subversiva posible.

Por esa causa, para la ideología pentecostés, el hombre sólo puede usar la oración como el arma poderosa para combatir a Satanás y para la destrucción de los ejércitos de Satanás y lograr así, la conversión de todo el pueblo guatemalteco y proyectar una metamorfosis honorable a todo el país.

Pero, curiosamente, no se habla de cambiar la sociedad ni de reformar las estructuras como producto del quehacer del hombre y de la mujer,

sino sólo de la renovación personal, por el encuentro con el Cristo vivo, lo cual implica silogísticamente que:

- ❖ Si la premisa mayor enseña que sólo por fe el hombre es Salvo en Cristo.
- ❖ La segunda o menor implicará que el guatemalteco es, salvo por fe.
 - Por lo tanto, la inferencia o conclusión será entonces, Guatemala será salva sólo por fe.

La propuesta es únicamente un cambio individual y para lograrlo se confía en el efecto acumulativo de este cambio. Para que ese motor trabaje e impulse, es necesario orar incansablemente. Todo lo anterior ha sido como una reseña en el ámbito guatemalteco.

Históricamente se puede identificar a Juan Wesley como el creador del movimiento Pentecostés moderno pero, como una derivación de una iglesia que supo responder a una exigencia política, económica y religiosa determinada en su momento, por las crisis de la revolución industrial a la cual respondió su Movimiento Metodista dentro de la Iglesia Anglicana, creando las condiciones históricas para el posterior surgimiento de la iglesia Wesleyana.

A diferencia de la influencia de escritores moralizantes, católicos y anglicanos, Wesley supo establecer una distinción entre los santificados, es decir, los Bautizados en el Espíritu Santo (pero no como hoy se entiende) y los cristianos comunes.

El Pentecostalismo surge como una prolongación del Movimiento de Santidad. En 1901 una escuela bíblica llamada Bethel College fue fundada en Topeka, Kansas, por Charles F. Parham, el cual, sin el empleo de otro libro de texto más que la Biblia, adiestraba a sus estudiantes en la enseñanza del Bautismo del Espíritu. Dichos estudiantes llevaron el mensaje del Espíritu a Kansas y, al terminar las clases, maestro y alumnos, recorrieron el Estado enseñando el Pentecostalismo. Comenzaron de esta forma a fundarse iglesias pentecostales por todos los Estados Unidos de América. Hay que tomar en cuenta el surgimiento en 1896 de un mover similar en la denominada "Unión Cristiana", fundada en 1886, y que en 1902 se constituyó en la "Iglesia de Santidad de Camp Creek" y en 1907 cambió su nombre a "Iglesia de Dios". Una nota interesante y testimonio elocuente de la historia es la invitación que el pastor Richard G. Spurling dirigió a los miembros de la Iglesia Bautista a la que pertenecían en 1886: "Todos los cristianos aquí presentes, que deseen ser libres de los credos y las

tradiciones de los hombres, y tomar el Nuevo Testamento o la ley de Cristo como su única regla de fe y práctica, la cual da a cada uno derechos y privilegios por igual para interpretar como su conciencia le dicte, y estén dispuestos a reunirse como la Iglesia de Dios para celebrar sesiones de negocios, pasen al frente." Esta invitación fue aceptada por 8 personas que fundaron la Unión Cristiana; con doctrina wesleyana-arminiana.

A diferencia de los ingleses del siglo XVII, el metodismo americano sustituyó su ética social por una ética individualista y el "milenarismo" por la filantropía. Según Richard Niebuhr, "los hermanos Wesley forjadores del movimiento wesleyano- reemplazaron el concepto del Reino (de Dios) por el símbolo del cielo" y vieron el pecado como un relajamiento y un vicio individual y no como una opresión o un desajuste social.

El pentecostalismo en cambio, nacido de una profundización de la vida espiritual y religiosa, eliminó la filantropía de las obras, sin más arreglo, el lugar del pecado, pero no llegó a desligarse del individualismo heredado de las sociedades misioneras de origen.

Sin embargo, no son solamente consideraciones de orden teológico e histórico las que explican la ética y moral pentecostales. Sociólogos de la religión contemporánea acusan por el contrario, determinaciones sociales y económicas. Les es usual entender el pentecostalismo como una forma de respuesta a la situación de anomia social y una manifestación religiosa que acompaña a los procesos de inmigración, industrialización y urbanismo en América latina.

El pentecostalismo es, para otros, la expresión religiosa de una determinada ética social y económica. Sociólogos de la religión como Francisco Cartaxo Romil (brasileño) y Jean Pierre Bastian (suizo-francés), señalan que el pentecostalismo es la religión de las camadas pobres de la sociedad y se explica en la dinámica de las relaciones sociales, del modo de producción capitalista que le imprime su sello a su condición de clase y a su ideología

Siendo pues un "sistema simbólico", el pentecostalismo, como a su turno lo fueron los catolicismos de cristiandad y nueva cristiandad en América Latina, los protestantismos "históricos" y de misión, los socialismos y los populismos significó y significa aún, para los oprimidos del continente, una alternativa de satisfacción religiosa al trauma de la conquista y colonización que desestructuró lo social, con la utilización de la religión y de las manifestaciones de lo sagrado entonces vigentes.

Bajo la forma de una "protesta social" y una utopía de liberación, el movimiento pentecostés recuerda movimientos históricos como el de Taki Onqoy, en la sociedad andina del siglo XVI (Huamanga 1560-1570) en el Perú. El punto de comparación entre uno y otro debe verse en su apocalipticismo es decir, la idea del fin del mundo con trastornos históricos radicales, más bien que en el comportamiento religioso que en el caso de los "taquiongos" fue de tipo mesiánico y justiciero.

Es precisamente ese apocalipticismo pentecostal, junto con una ideología de santificación de la conciencia del pueblo elegido, prevalencia de un líder carismático con autoridad divina y un rechazo de la vida mundanal, lo que lo moviliza y explica que el pentecostalismo adopte una ética de separación del mundo, que pone al grupo elegido "fuera" del tejido social y lo coloque algunas veces de espaldas al cambio social.

Con todo, la misma realidad de pobreza de América Latina y la nueva coyuntura mundial reflejada en la globalización y el neo-liberalismo, ha obligado a las comunidades pentecostales a ponerse de cara a la realidad. Tanto en Perú como en otros países del Continente, los pentecostales vienen participando activamente en la sociedad civil, recreando formas de participación otrora rechazadas como la participación política, acción social que ha ido configurando un diálogo interconfesional y multidisciplinario. Se calcula que en Centroamérica, Guatemala, El Salvador y Nicaragua, el pentecostalismo alcanzó en el año 2000, hasta el 25 por ciento de la población.

El pentecostalismo se ha caracterizado por su fuerte arraigo popular, dando lugar a más de una discusión sobre la vigencia de las formas religiosas tradicionales como los protestantismos y catolicismos oficiales.

Los pentecostalismos, como las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) de la iglesia católica romana, constituyen verdaderas iglesias populares, en dos sentidos: en el sentido de tener su base social en el pueblo, y en el de asumir un proyecto socio-político, en el que el pueblo como una unidad orgánica, es agente de cambio social con mediación de las formas religiosas. Esto en Guatemala no ha logrado ser vital.

Ese carácter "popular" del pentecostalismo, tiene consecuencias directas para la transformación del propio Campo Religioso. Hechos como una estructura financiera autónoma; una expresión cúlrica en la que prevalecen los vehículos y las mediaciones culturales de la religiosidad popular anterior, por sobre los contenidos sustanciales de la tradición

cristiana antigua (hebrea, griega, latina); una vivencia comunitaria que facilita la socialización, personalización y la participación social de los practicantes, y una solidaridad orgánica con los sectores menos favorecidos de la sociedad.

Los sociólogos lo miran como una mezcla de proletariado urbano, cultura popular y movimiento de masas. Por ello creen que el pentecostalismo es el único sector del protestantismo que se puede identificar con el fenómeno continental conocido como "realidad popular".

En cuanto a su teología, la gran mayoría de los Pentecostales son conservadores, donde es deseable sostener las doctrinas del cristianismo protestante histórico. Una excepción notable son los "Pentecostales Unitarios", o los "Sólo Jesús", que rechazan la doctrina de la Trinidad y abogan por una doctrina parecida al Sabelianismo.

Queda claro, que la doctrina que más distingue a los Pentecostales de los evangélicos clásicos, tanto en América Latina como en otras partes del mundo, es la del "Bautismo en el Espíritu Santo" como experiencia posterior a la conversión. La evidencia de haberlo recibido es el hablar en lenguas (Glosolalia). No obstante, para algunos Pentecostales latinoamericanos tal experiencia no tiene necesariamente que suceder después de la conversión y la prueba de haberlo recibido puede estar en exhibir cualquier Don del Espíritu Santo.

Estas ideas religiosas y doctrinales significaron desde su inicio, el ensanchamiento del limen entre la nueva cosmovisión y la enajenación del creyente del medio social en que viva y, como consecuencia, en dejar para la justicia divina las injusticias sociales que se cometían en la tierra. Con ello se cooperó a la anulación de la realidad terrena de la aquendidad humana y se maximizó la potencialidad refleja de la allendidad espiritualizante, que tanto se ha criticado no solo por teólogos como los de la teología de la liberación, sino por políticos como Marx, Hegel y Nietzsche.

Estos grupos representan, ideológicamente, formas dirigidas a alertar y contrarrestar la acción de las masas contra las injusticias. Entre sus normas prohibitivas están el apoliticismo y la distinción de la mundanidad, la que condenan por sus pecados, sin que tuviera más salida que el Juicio Final que esperan algún día. Se trata, pues, de una manera eficaz de aplacar las protestas de las masas sufrientes.

Sin embargo, estos grupos místicos que buscan un resurgimiento que los acerque más a los principios del cristianismo primitivo, confirman, al mismo tiempo, una protesta social pasiva de las masas políticamente más atrasadas, hacia el modo de producción capitalista, esto representaba un rompimiento y desafío contra las altas jerarquías de las iglesias dominantes en esos regímenes, los que evidentemente, se habían convertido en "la comprensión de las masas" en fieles servidores a los intereses económicos de la burguesía minoritaria.

En muchos casos, en la actualidad, el mensaje pentecostés se torna apocalíptico, obstaculizando el real sentido integrador de dicho mensaje, se dirige al hombre en toda su realidad y necesidad en todas las áreas de la vida: espiritual, emocional, física, mental, social y política. En la comprensión pentecostés, solamente con la Unción del Espíritu Santo y su Bautismo de Poder, es posible una transformación, como se dejó apuntado anteriormente.

David Fonseca González dice que es necesario puntualizar que, si bien el pentecostalismo en muchas ocasiones evadió la responsabilidad y práctica social que habría de asumir, en otras hizo suyo el verdadero papel profético de anuncio y denuncia. Esto se da de forma más clara en la época contemporánea, donde uno de los temas que más se está estudiando dentro del pentecostalismo, es su relación con las clases populares. Se habla con gran interés acerca del pentecostalismo a partir del pobre, estableciéndose, de esta forma, una cierta relación con la llamada teología de la liberación.

Para J. Houtart, las iglesias y los movimientos Pentecostales, tienen su asiento, ante todo, en las clases subalternas y los grupos marginalizados. En México, por ejemplo señala que dichos movimientos penetran ante todo, en los grupos indígenas, cuyas solidaridades sociales han sido quebrantadas, en las zonas más deprimidas en procesos de desintegración y en las zonas de migración laboral.

En Nicaragua, el movimiento surge a lo largo de las vías de comunicación, y en particular de la Carretera Panamericana, que atrae poblaciones rurales desplazadas. En Guatemala, donde los conflictos armados persistieron desde los años 60, los nuevos movimientos religiosos han predominado en las zonas donde la guerra se dio.

En Brasil, difunden su evangelio en las regiones socialmente más deprimidas, fundamentalmente en territorio rural. En las zonas urbanas los movimientos pentecostales topográficamente proliferan en los nuevos barrios marginales, que se expanden cada vez más con la

implantación de los programas de ajuste estructural y con el neoliberalismo económico.

Un fenómeno social y económico que va haciendo un gran aporte a este movimiento, es la coyuntura en la cual también se va sumando a estos movimientos, componentes de la clase media que van empobreciendo paulatinamente por diversas razones.

Por lo anterior, se puede inferir que el sentido de liturgia no es uno de los fuertes que este movimiento impulse. Para él, la acción del Espíritu es la que determina el curso que el culto ha de seguir, bajo los parámetros religioso-políticos ya discutidos.

3.3. Liturgia Neo Pentecostés:

Los cambios vertiginosos del momento, han afectado a las liturgias históricas. Se ha instalado un modelo cültico globalizado que ha uniformado a las iglesias de las diversas tradiciones. Ya no hay diferencias entre cómo se desarrolla un culto en una iglesia neopentecostal y una de corte bautista, que haya entrado en el espíritu de la llamada <renovación de la alabanza>, señaló César A. Enríquez en su ponencia presentada ante la Consulta Teológica 2000: La Iglesia ante los desafíos de la posmodernidad en Maracay, Venezuela.

Así, el culto Neo-Pentecostés ha perdido su teleología última de adoración y ha adquirido características de espectáculo y entretenimiento. Arturo Piedra dice que "Lo lúdico en su forma caricaturesca lo vemos hoy con los silbidos en el culto y la recuperación de las artes como el teatro y el mimo y principalmente, con la importancia que se la ha dado a la música como un ministerio que hay que proteger y promocionar en la iglesia" (Piedra: 2003-84.) Así, tanto la sociedad posmoderna como la eclesial, han dejado atrás la cultura de la Palabra y ha abrazado la cultura de la imagen. Hace una década los cambios eran lentos y bien percibidos. En la posmodernidad, las transformaciones las captamos cuando ya están caducando y dándole lugar a otra. Tal es el caso de la teología posneopentecostal, la cual ninguno ha percibido, pero ya está presente en el mundo digital.

Agrega Enríquez que las mega iglesias posmodernas, prefieren utilizar salas cinematográficas, que les ofrecen las facilidades técnicas que requiere el espectáculo, utilizan músicos profesionales, juegos de luces, butacas cómodas. El sermón ha dejado de ser el centro del culto, sustituido por la música y el canto. El centro de la reunión es el que

presenta y dirige, con su postura, gestos e imagen cuidadosamente ensayados.

Otra característica, anota Henríquez, es la catarsis emocional en lugar de la liturgia tradicional. La modernidad colocó en lugar de privilegio la razón como criterio de verdad. La posmodernidad absolutiza los sentimientos. Las grandes concentraciones posmodernas no son motivadas por ideas o proyectos, sino por la búsqueda de sensaciones colectivas. La alabanza, que ahora ocupa el 70 por ciento del tiempo del culto, se convierte en espacio de psicoterapia espiritual, indicó Henríquez. La espiritualidad se confunde con emotivismo y evasión de la realidad. La Biblia se subordina a la experiencia. Esta producción y búsqueda de sensaciones y emociones, puede ayudar a sentirse bien en el momento, pero no tiene ningún tipo de trascendencia en la vida, advirtió.

No se avizora el alto riesgo que se corre con la expresión de la palabra inglesa y de moda: "light", que significa ligero, frívolo, liviano. La cultura light de la posmodernidad, expropia los contenidos fundamentales de las cosas, dejándolas en una vaciedad repleta de incoherencias y provoca una vida sin compromisos ni complicaciones.

En esta cultura, el culto se vacía de sus contenidos litúrgicos y confesionales fundamentales, para que pueda ser aceptado fácilmente; el Evangelio se presenta como un producto que debe ser ofrecido en un formato que no espante a la clientela, debe ser atractivo y llamativo y vaciarse de todo aquello que signifique compromiso, sacrificio, esfuerzo, entrega. Piedra acentúa esta crisis cuando dice que los neocarismáticos responden posmodernamente con su meta, relatos religiosos, a una iglesia éticamente posmoderna. La cual, ante su incapacidad para enfrentar esto, sin recurrir a la satanización, los tolera como una interpretación más del evangelio. (Op. Cit.- 47).

La iglesia en cada cultura y en cada realidad histórica tiene que enfrentar desafíos. La posmodernidad no puede ser la excepción. Se está obligado por el evangelio de Jesucristo a celebrar cultos proféticos, en el sentido de denunciar todo aquello que atenta contra la lógica del Reino de Dios y a anunciar las posibilidades que Dios ofrece para ser instrumentos transformados para transformar, afirmó Enríquez.

En los últimos años muchas de las iglesias neopentecostales han crecido a expensas de las Pentecostales. Algunos de los elementos que caracterizan a las iglesias neopentecostales y al mismo tiempo las diferencias de las Pentecostales son:

- ❖ No hay suficiente énfasis en la “conversión”. La gente adopta estas iglesias con el fin de satisfacer sus necesidades y gozar de los beneficios de la fe. A esta referencia Arturo Piedra expone que hoy se ve como la economía fácil o el enriquecimiento material, ha venido a ser un aspecto central de esta religiosidad popular de los Profetas y Apóstoles. Se observa también toda una industria milagrera, que ha reeditado una nueva versión de la problemática de las indulgencias, que tanto escandalizó a Martín Lutero. Con la diferencia que los nuevos “tetzels” las negocian para construir imperios personales que muestran con gran ostentación y hedonismo. (Op. Cit. 57-58).
- ❖ Una de las raíces del pentecostalismo ha sido el movimiento de santidad. La doctrina de la santidad llevada a sus extremos produjo una ética muy estricta. En las iglesias post pentecostales el acento está en “sentirse bien”. Es una religión sin valores sustantivos y que está interesada únicamente en el pragmatismo de los resultados y los efectos que produce. Esta actitud tiene que ver con el razonamiento posmoderno que presenta al humor, como una terapia contra el desengaño político y religioso, por ello la música es su principal ingrediente. (Op. Cit.: 2003-54)
- ❖ Las iglesias post pentecostales participan de una adoración similar en cualquier contexto. Esta globalización de la liturgia disminuye la posibilidad de manifestaciones autóctonas. Piedra acota sobre este particular, que, no debe extrañarnos que estemos ante un nuevo paradigma litúrgico donde la música es el ingrediente principal. (Op. Cit: 55-58).
- ❖ El sentido de urgencia escatológico de los neopentecostales, ha dejado lugar a un lenguaje más interesado en la felicidad presente, que en la salvación futura. Piedra sólo recuerda que cuando se idolatra el presente y sus beneficios, la escatología es peligrosa.

El neopentecostalismo en los países donde se presenta, genera una mercancía sacramentalista que bien se puede llamar un neosacramentalismo, aproximado al católico, en torno a la unción de paños, cadenas de oración por intenciones que parecen reminiscencias de las novenas católicas. Rigoberto Gálvez expone sobre estos aspectos que, se es consciente que la experiencia y la subjetividad se han llevado a extremos peligrosos y ha conducido a un evangelio místico de interpretación privada. (Op. Cit: -183)

Además puede hacerse alusión de la figura carismática popular del pastor, que proclama que su iglesia ungida y apostólica es capaz de transmitir unción a otras iglesias. El reconocimiento de esta condición (tomado en realidad de un discurso que se difunde en el neopentecostalismo de otros países), establece un quiebre con las lógicas Pentecostales clásicas y se acerca, quizás sin saberlo, a las lógicas del catolicismo y de las iglesias luteranas más ortodoxas. Esto le plantea también Rigoberto Gálvez, cuando habla de ungimientos de objetos, culto de nueve días, los santos ungidos modernos, supersticiones evangélicas, la danza, la hiper fe, la nueva era, la guerra espiritual y algo más.

El culto neopentecostal se caracteriza por no usar órdenes de culto escritas formales o informales, lecturas especiales, o himnarios (Se usa una pantalla para proyectar las letras de los cánticos) y no se leen muchos pasajes de la Biblia.

Dice Ibarra Silguero, el énfasis en el canto congregacional dirigido por un grupo de cantantes, se hace con instrumentación de alta tecnología y músicos profesionales o casi profesionales, ejecutando música de corte moderno jazz, fox trot, balada, New Age, pop, rock, hard rock, danzas hebreas, salsa.

La congregación está de pie, generalmente hasta una hora cantando. Esta sesión de cánticos se divide en dos partes:

- ❖ alabanza, cantos rápidos, alegres, con movimientos del cuerpo, y a veces danza, y
- ❖ Adoración, cantos lentos, con expresiones emotivas de adoración y arrepentimiento.

Sigue, generalmente, un periodo de cánticos especiales por algún solista o grupo musical especial, precedido cada cántico por alguna exhortación o testimonio casi siempre vinculado a la letra del canto.

Sigue la ofrenda, generalmente precedida de una motivación por el ministro.

Continúa el mensaje y la exhortación, que puede ser breve o extensa, seguida de un llamado a pasar al frente para recibir "ministración" o "ser ministrados".

La <ministración>, realizada por el predicador, acompañada a veces por caídas de espalda (siempre hay diaconisas preparadas para evitar que la

persona sufra algún daño severo al caerse, y a veces tienen toallas para cubrir a las damas), dura tanto como sea necesario (en muchas ocasiones más de una hora). El que ministra va persona por persona, ora por ella y en ocasiones le habla al oído. En este momento, a veces hay también reprensión de demonios, generalmente con gritos fuertes de parte del ministro.

El culto neopentecostal suele durar entre dos horas y media a cuatro horas. El tiempo de predicación es mínimo, al compararlo con el tiempo dedicado a cantar y a ministrar.

Rigoberto Gálvez en la segunda parte de su libro PRACTICAS DUDOSAS en el ejercicio de nuestra fe, titulada El Fenómeno de la Religiosidad Popular, hace referencia a todos los aditivos en la adoración y expone una tipología de la religiosidad evangélica popular, editada por la iglesia neopentecostal y dice que a su criterio, esta iglesia ha tratado de responder, más equivocada que acertadamente a los múltiples desafíos económicos, sociales, culturales y espirituales (Op. Cit.: -183).

4.- UNA NEORTODOXIA PARA UNA ORTOPRÁXIS

Este ejercicio en este momento es algo difícil de alcanzar por todo lo expuesto anteriormente. Pero lo anterior también es cierto que le imprime premura al encuentro de una neo ortodoxia, la cual puede ser por medio de una reinterpretación de la vida cristiana a la luz de una relectura del evangelio de Jesucristo, que permita analizar los componentes bíblicos para una práctica correcta de la vida fiel y devota, como lo hizo el pastor suizo presbiteriano Karl Barth.

La fe ne-ortodoxa es urgente para el día de hoy, fundamentada sobre la postulación de los primitivos cristianos y que radica en creer y confesar teológica pero radicalmente, que nuestro Señor Jesucristo es el Hijo de Dios, Dios y hombre. Confesar como dice el credo con su pedagogía: "Él es Dios, de la sustancia del Padre, engendrado antes de los siglos; y es hombre, de la sustancia de su madre, nacido en el tiempo. Dios perfecto, hombre perfecto, de un alma y un cuerpo humano, igual al Padre según la divinidad, inferior al Padre según la humanidad.

Hoy hay que afirmar firmemente que aun cuando sea Dios y hombre, no hay, sin embargo, dos Cristos, sino uno solo Cristo; uno, no porque la divinidad se haya convertido en carne, sino porque la humanidad ha sido asumida en Dios. Aquí reviste importancia el análisis de la confesionalidad y la litúrgica como formadoras de una didáctica de pedagogía teológica, de la identidad eclesial cristológica por medio de:

4.1. El Credo

Históricamente, los protestantes evangélicos han considerado que la Biblia es la fuente última para todo asunto de fe y la práctica santa de la vida cristiana. La tradición eclesiástica no juega ningún papel del que desempeña como memoria histórica, ni juega un papel menor como auxiliar, en nuestras vidas, más allá de la celebración de ciertas fiestas. En este espacio se desea considerar un contexto donde la tradición fue muy importante en la iglesia. La relación entre la tradición en la iglesia primitiva y las Escrituras.

Desde su origen, la Iglesia apostólica expresó su fe en fórmulas breves y normativas para todos, quiso recoger lo esencial de su fe, en resúmenes orgánicos y articulados, destinados sobre todo a los candidatos al bautismo. Esta síntesis de fe no ha sido hecha según criterios y opiniones humanas, sino que se ha tomado de toda la Escritura lo más importante, para dar en su integridad la única enseñanza de la fe. A ésta se le llama "profesión de fe", y también se le llama "Credo", ya que la primera palabra en ella es "Creo". Se les denominan igualmente "símbolos de la fe".

Para el día de hoy una relectura, una re contextualización, una re aplicación y re vivencia de los credos en la iglesia en este momento, ayudaría de una manera fecunda a la expresión de una fe re oxigenada, para estos momentos, en los cuales la brújula de la fe se haya un poco distorsionada. Pues un proceso de esta naturaleza ayudaría a recordar que: los credos son la manifestación de la fe de todos los tiempos, en ellos se puede encontrar el auténtico espíritu del cristianismo. Los más importantes o universalmente reconocidos han sido tres,

- ❖ el más antiguo es el Credo de los Apóstoles, el cual tiene sus raíces en las enseñanzas de los Apóstoles y que, con el tiempo, evolucionó hasta llegar a una conformación como la presente.
- ❖ El Credo Niceno es después del de los apóstoles, el más conocido fue en el Concilio de Nicea donde se manifestó la gracia de Dios en el corazón de la mayoría de los asistentes, revelando verdades teológicas sobre la humanidad y divinidad de Jesucristo. Y
- ❖ El Credo de San Atanasio, que es escrito en un momento donde la verdadera fe es cuestionada por el arrianismo, religión que

atacaba la divinidad de Jesucristo; es pues San Atanasio el Apóstol defensor de la fe verdadera, quien lega su nombre a este credo que es una profunda y sincera expresión y síntesis de la fe.

Los credos juegan en la historia de la iglesia una función pedagógica importantísima en la formación de los creyentes. Su olvido representa la pérdida de la memoria e identidad histórica de la iglesia, así como su referencia individual a Cristo y pérdida de su conciencia colectiva, cultural y religiosa. Su ejercicio ayudaría a la expresión de una fe neo ortodoxa, que permitiría una nueva ortopraxis litúrgica y confesional para la estructura de una identidad evangélica, que se ha difuminado aceleradamente en el término "cristiano" y "poscristiano".

El credo juega una función pedagógica esencial, la Iglesia ha dispuesto siempre de formulaciones de la fe que, en forma breve, condensan lo esencial de lo que Ella cree y vive. A diferencia de hoy, que todo lo que elabora o se formula es alrededor de la iglesia y no como cuerpo de Cristo, sino como institución. Lo cual podría decirse que es una clara expresión de la oligarquía eclesial que se vive en el mundo teológico.

Entre ellos, los Credos, se pueden citar textos bíblicos, símbolos o macizos teológicos, fórmulas litúrgicas, plegarias eucarísticas. Más tarde se ha considerado también conveniente explicitar de modo más amplio la fe, a manera de una síntesis orgánica, por medio de los Catecismos que, en numerosas iglesias locales, se han ido elaborando en estos últimos siglos.

En dos momentos históricos, con ocasión de los grandes concilios del pasado y en nuestros días, se considera oportuno ofrecer una exposición orgánica de la fe, mediante un Resumen de carácter universal, como punto de referencia para la instrucción en toda la Iglesia. Estos elementos tienen por finalidad presentar una exposición orgánica y sintética de los contenidos esenciales y fundamentales de la doctrina evangélica, tanto sobre la fe como sobre la moral, a la luz de los grandes concilios y nuestra interpretación actual.

La articulación de la Doctrina de la Iglesia evangélica, se emite en torno a cuatro dimensiones fundamentales de la vida cristiana:

- ❖ la profesión de fe,
- ❖ la celebración litúrgica,
- ❖ la ética (santidad) evangélica y
- ❖ La oración.

Las cuatro brotan de un mismo núcleo, el misterio cristiano, que:

- ❖ Es el objeto de la fe e una primera parte;
- ❖ Es celebrado y comunicado en las acciones litúrgicas como continuación de la primera parte;
- ❖ Está presente para iluminar y sostener a los hijos de Dios en su obrar como un tercer momento;
- ❖ Es el fundamento de la oración, cuya expresión privilegiada constituye el objeto de la petición, la alabanza y la intercesión.

Esta articulación cuatripartita desarrolla los aspectos esenciales de la fe como:

- ❖ Creer en Dios creador, Uno y Trino, y en su designio salvífico;
- ❖ Ser beneficiado por Él en la vida sacramental como medios externos de su gracia gratuita;
- ❖ Amarle con todo el corazón y amar al prójimo como a sí mismo, como el principio ético rector de la vida cristiana;
- ❖ Orar esperando la venida de su Reino y el encuentro caro a cara con Él, como la fuerza de la expectación de la esperanza escatológica.

4.2. La liturgia como proceso pedagógico:

El proceso litúrgico en la vida de la iglesia ha sido eminentemente vital. La pérdida de ella ha conllevado para la iglesia, la pérdida de su memoria histórico colectiva, lo que ha repercutido en el marginamiento de su ejecución didáctica y con ello paralelamente, la pérdida de la lectura de todos aquellos diferentes tipos de mediaciones pedagógicas, para el logro de la formación integral del creyente. Entre esos mediadores se puedan citar:

- ❖ La liturgia como el mundo y la historia, con su "culto terrestre", pero situado a una profundidad tal, que el mundo y la historia puedan afirmar, en una confesión consciente y madura, su propio misterio en Cristo que hace que el mundo se convierta en Reino de Dios y que la historia se convierta en historia de la salvación.
- ❖ La Liturgia, como encuentro con el Señor que se acerca a su pueblo, para darle su amor. Lo externo es tan sólo la manifestación de lo verdaderamente importante, lo que le da

sustento a todo lo ceremonial. Por eso, cuando se trata de Liturgia, lo esencial no es preguntar

- ❖ ¿Cómo se hacen las cosas?, Si no,
- ❖ ¿Por qué se hacen de esa manera?", y
- ❖ ¿Cuál es el sentido que eso tiene en sí mismo y fuera de sí?

Entendiéndose así, que ella está presente en toda la vida como un proceso educativo continuo, como Pablo lo enseña a los romanos. Por eso hay que entender como ella forma el carácter cristiano, por una educación aplicada por medio de la didáctica en:

4.2.1. Los Ritos:

A continuación, se encuentran citados los dos sacramentos que son comunes en las tres ramas en que se divide el cristianismo, católicos, ortodoxos y protestantes.

- ❖ El bautismo, es el camino de iniciación para el cristianismo. El bautismo cristiano se realiza para la muerte al pecado, como lo expone Pablo en su escrito a los romanos. Este pensamiento paulino influyó en la concepción teológica de entenderlo también como participación en la muerte y resurrección de Cristo. Es también el camino sacramental por el que los conversos reciben los diferentes dones del Espíritu Santo. El bautismo era con frecuencia llamado "iluminación" en la Iglesia primitiva. Éste vino a ser considerado también como la renuncia al mundo, al demonio y la carne, así como un acto de unión a la comunidad de la Alianza.
- ❖ La eucaristía, es un sacramento que simboliza y realiza la unión de Cristo con los fieles. Es un sacramento que, en su didáctica, permite resaltar la obediencia a un mandato, cuyo prototipo, se esconde y simultáneamente se devela en la Alianza veterotestamentaria. Es una acción de gracias por las bendiciones con las cuales Dios, satura la vida de sus hijos.

En efecto, la Eucaristía es el supremo bien espiritual de la Iglesia, porque contiene a Cristo mismo, nuestra Pascua y Pan vivo, que con su carne da la vida al mundo como expone el evangelio de Juan. De este modo, como el corazón da vitalidad a todas las partes del cuerpo humano, también la vida eucarística llegará a partir del altar del sacrificio, de la presencia simbólica y de la comunión a todas las zonas del cuerpo eclesial, y hará que sus efectos benéficos se sientan también

en los complejos entramados de la sociedad, por medio de los cristianos que prolongan hoy la acción del Redentor en el mundo.

La Eucaristía debe estar en el centro de la pastoral, para que irradie su fuerza sobrenatural en todos los ámbitos cristianos, tanto de evangelización y de catequesis, para que múltiple acción caritativa, como en el empeño de una renovación social y de justicia en favor de todos, comenzando por el respeto a la vida y a los derechos de cada persona, así como, con en el compromiso en favor de la familia, de la enseñanza en todos los niveles, del recto orden político y público de la promoción de la moralidad pública y privada.

Pero para dar toda su eficacia a la acción eucarística, se debe cuidar siempre la digna y genuina celebración del misterio, según la doctrina y las directrices de la Iglesia, como se ha recordado en diversas ocasiones. Aunque es un acto público, pero, atrás de lo público se esconde algo que no se devela y que se enmarca dentro del signo escatológico que se develará al final último de los tiempos. La parusía: en ella entonces "la veremos tal cual Él es"

La Iglesia, en la celebración de la Eucaristía o Santa Cena, además de participar de la eficacia redentora del misterio de Cristo, realiza una pedagogía de la fe y de la vida a través de la proclamación de la Palabra, de las oraciones, de los ritos y de todo el simbolismo eclesial de la liturgia. Por eso, cualquier manipulación de estos elementos incide negativamente en la pedagogía de la fe; por otro lado, la correcta, activa y coherente participación litúrgica, según las normas aprobadas por la iglesia, edifica, proyecta, funda y construye la fe y la vida de los fieles.

Se debe guardar la genuina celebración de la liturgia, esforzándose para que se sigan las indicaciones propias y las que competen a la exigencia del evangelio, ante todo y sobre todo. Hay que recordar, al respecto, que los obispos (pastores) tienen el deber de ser moderadores, árbitros, promotores, impulsores y custodios o guardianes de toda la vida litúrgica en sus respectivas iglesias.

Es evidente que, para comprender el significado auténtico del rito religioso litúrgico; hay que salirse de una concepción antropocéntrica que rige la vida. El rito, en efecto, no puede quedar reducido, como quiere la mentalidad iluminista y positivista, ampliamente difundida en nuestros días, al simple reflejo de aspectos de la estructura social. La experiencia litúrgica debe medirse en el nivel que le es propio, el

simbólico-sacramental, rehusando, por consiguiente, el empleo de parámetros exclusivamente socio-psicológicos.

Esta recuperación esencial de la relación que vincula el símbolo religioso con la realidad trascendente, no debe olvidar la exigencia de atender a las raíces antropológicas del símbolo mismo, con la realidad inmanente y por consiguiente, a la necesaria contextualización histórico-cultural del mismo. Si se quiere que el símbolo se convierta en el lugar en el que el hombre se abre, en la escucha y el compromiso, a Dios, que es el origen de su existencia y que lo llama continuamente a salir de sí mismo, es indispensable, necesario y obligatorio que, desde cualquier punto, sintonice con las exigencias más profundas de la experiencia humana en el mundo.

Esto equivale a decir que, toda celebración debe estar siempre en disposición de guardar la relación con la historia concreta de la comunidad cristiana, ya que es su memoria histórica. La tarea de toda celebración es la de establecer la continuidad entre el acontecimiento que recuerda la muerte de Jesús el Cristo y su hacerse presente en medio de su pueblo, facilitando así el pasaje de la vida de Cristo resucitado por nuestra vida.

Para percibir, entender, concebir el nexo o vínculo del símbolo con la vida, o en otras palabras, para que el símbolo lleve a la persona a un compromiso existencial efectivo pero total, la condición primera y más fundamental, es el equilibrio entre la conservación del significado trascendente del símbolo, es decir, de su relación vital con el pasado, y su actualización en el presente y, consiguientemente, su mediación cultural.

Pero esto sólo no basta. La eficacia, el valor o la virtud de la celebración litúrgica, van también vinculadas, atadas o enlazadas a la relación que se establece entre la celebración misma y la práctica cristiana, individual o comunitaria. Es preciso reconocer que una de las razones de la ruptura entre fe y vida, entre ortodoxia y ortopraxis, que caracteriza a la conciencia de los creyentes actualmente, se debe a no subrayar o enfatizar suficientemente el valor ético de la celebración litúrgica.

El momento celebrativo en cuanto vértice, culmen o cúspide de la experiencia cristiana es, en efecto, el lugar natural en el que deben soldarse, ligarse o fusionarse existencialmente el binomio de la doctrina y la acción; es por su propia naturaleza el momento explicativo de la lógica teológica de los acontecimientos salvíficos y el momento de

verificación litúrgica de la fidelidad, con la que cada conciencia responde a la acción del Espíritu en la praxis cotidiana.

El significado de este aspecto permite o tolera que la vida real, con todas sus manifestaciones, se adecue dentro del horizonte de la celebración festiva. No se trata pues, de hacer del rito litúrgico un lugar de debate social o de búsqueda de soluciones técnicas a los problemas de la política o cosas por ese estilo; se trata, más profundamente de tener en cuenta el compromiso concreto de la persona llamada, con y en los diversos sectores de la vida, a dar curso a un orden fundado en la justicia y en la caridad divina y no solo social y política, y de estimularla a que asuma más radicalmente dicho compromiso diariamente.

En otras palabras, se trata de crear un clima apropiado, que acoja las vivencias de la vida cotidiana, de forma que éstas sean acogidas sin brusquedad en el contexto celebrativo, contribuyendo a la eliminación del dualismo entre fe y vida cristiana. Esto reclama la superación del riesgo de una abstracción celebrativa, que haga del rito litúrgico, un tiempo aparte de la vida de las personas, así como el peligro, no menos grave, de una reducción de la celebración, a simple expresión de posiciones ideológicas, ante los acontecimientos histórico-sociales, como pasó en la teología de la liberación.

La liturgia debe, en efecto, conservar el carácter de lugar de la proclamación de una salvación que, aun estando radicada en la historia secular y bíblica, no se agota en ésta. Por ello es necesario que en la liturgia tengan cabida, tanto la tendencia hacia los horizontes últimos de la fe, como la acogida de la vida real en su desplegar concreto en el mundo, de manera que se ayude a la persona a comprometerse en la realidad de su presente histórico, descubriendo en ella horizontes o espacios siempre nuevos, para abrirse a la dinámica del reino ya presente pero todavía no plenificado.

El lenguaje litúrgico por lo tanto, debe hacer transparente el "recuerdo" del acontecimiento de Cristo; pero debe hacerlo de tal manera que suscite en las personas, una interrogante permanente sobre el sentido de la historia, haciéndolas conscientes de la tensión existente entre la esperanza, en una manifestación del poder de Dios y el impulso a actuar con la ayuda de su Espíritu. La historia, lejos de quedar desnuda, desabrigada o desvestida de su espiritualidad, queda de esta manera, asumida, adjudicada o posesionada en su potencialidad liberadora. Pasado, presente y futuro se compenentran entre sí y se unifican como elementos de un todo que se despliega dinámicamente.

El presente así, poseedor siempre de algo original e inédito, recibe significado del pasado, es decir, de la fuerza de acontecimientos antiguos, que conservan una riqueza inagotable y que le funcionan como memoria histórica, su herencia cultural o religiosa, cuyo descubrimiento se va haciendo poco a poco, gracias a las situaciones nuevas de la existencia humana en el mundo, pero que le exigen referencia a ella. Y el mismo futuro que ya no se presenta como algo aparte, desligado del pasado y del presente, sino como una dimensión que está latente en todas las realizaciones pasadas y presentes.

Sumergiéndose en esta dinámica y haciéndola propia, la celebración litúrgica supera la tentación del mito, de la ideología y de la utopía misma, que inducen a lecturas abstractas de la realidad y terminan por empobrecer la comprensión del misterio cristiano. El elemento unificador de toda la acción litúrgica es, en efecto, el acontecimiento pascual. EL calvario, la cruz y Jesús de Nazaret. Acontecimiento que da razón del destino humano, hecho que explica las contradicciones presentes, valorando el sufrimiento mismo y haciendo madurar el compromiso ético de construir la justicia y la libertad, a sabiendas de que en ellas y por medio de ellas se abre camino en la historia y a la presencia del reino como prototipo y consumación de esa justicia y libertad.

La vida queda así asumida y, al mismo tiempo, juzgada y cuestionada. La liturgia, en efecto, proclama con fuerza la dimensión ética del cristianismo, pero nos recuerda también que el cristiano no se agota en esa dimensión. La experiencia de la fiesta, en la que le introduce, desmitifica la presunción cristiana en su pretensión de algo absoluta y totalitaria, al igual que desmitifica las lógicas de la eficiencia y de la utilidad, hoy predominantes. El compromiso de transformar el mundo no queda anulado, sino asumido en un marco más amplio, que libera al hombre tanto de la resignación como de la desesperación.

La esperanza, que la fe reaviva y que encuentra expresión en la pascua de Cristo, tiene su fundamento en el futuro de Dios. Este futuro alimenta en el creyente la responsabilidad para con el mundo y la espera de lo que Dios llevará a cabo al final, cuando, de manera totalmente gratuita e imprevisible, haga irrupción en la historia para reconducirlo todo hacia sí. La fiesta liberadora, la alegría del éxodo celebrada en la liturgia, es signo y anticipo de este acontecimiento; nos introduce en el mundo nuevo ya comenzado, y a la vez nos abre a la novedad absoluta de los "cielos" y de las "tierras" que Dios entregará a la humanidad el último día.

4.2.2. Lugares, Símbolos y Signos:

Para poder dialogar sobre este aspecto del trabajo, hay que tener en cuenta que este análisis se debe realizar sobre la particularidad de que abarca un triángulo. El lugar son los espacios donde se da la liturgia que envuelve a los signos propios y al celebrante. Así se puede expresar entonces que:

Los lugares han jugado tanto en el pasado como en el presente puntos o signos referenciales geográficos vitales. Han jugado un papel protagónico en la expresión de la vida cristiana, tanto en el Antiguo Testamento en los altares en los montes, el Sinaí mismo como el lugar del pacto o de la Alianza, el Templo, el Tabernáculo; como en el Nuevo Testamento la Sinagoga, El Getsemaní, el Monte Calvario y otros.

El templo fue el principal lugar en el que se efectuó el culto de la Antigua Alianza y la Sinagoga donde se realiza el culto cristiano actual. Concretamente, el domingo, los creyentes se reúnen para oír la lectura y la predicación de la palabra de Dios recogida en la Biblia, para participar en los sacramentos y orar, alabar al Señor y darle gracias en un lugar ya determinado.

Desde el siglo IV, las comunidades cristianas han edificado construcciones especiales dedicadas al culto, un hecho decisivo en la historia de la arquitectura y del arte en general. Basílica, Iglesia, Arte y arquitectura paleocristianas, Himno, Oración son elementos concatenados.

A partir de la muerte de Jesús de Nazaret, la cruz, se convierte en símbolo para los seguidores de Cristo, como símbolo de su vocación, llamamiento y seguimiento incondicional a Jesús, ven en ella un signo de liberación radical. Por ello Pablo lee en la cruz el mensaje más portentoso de la historia: el amor de Dios y acotó: "lejos esté de mí gloriarme sino en la cruz de Cristo".

Bajo el signo de la cruz desde entonces sin caer en un influjo mágico, se realizan todas las celebraciones litúrgicas cristianas. Las manifestaciones artísticas de la cruz son múltiples y variadas pero su sentido y mensaje es uno en toda la historia pasada, presente y futura.

Todos estos elementos están al servicio de la liturgia, porque la liturgia está al servicio de Dios, de modo que no se justifica que sobresalga ningún elemento por encima de la liturgia. La liturgia no puede quedar "al servicio de" o "sujeta a" ningún elemento.

El signo ha jugado un papel importantísimo en la vida litúrgica de la iglesia. El mismo puede ser definido de la manera siguiente: como una realidad sensible que revela en sí misma una carencia y remite a otra realidad ausente o no presente de la misma manera.

Se puede concebir el signo como todo aquello que, con una base histórica, permite el conocimiento del misterio creando las condiciones para la relación interpersonal. El signo y el lenguaje expresivo son fuentes de comunicación, pero, por su naturaleza ambigua, requiere la intervención de la palabra para explicarlo.

Tradicionalmente los sacramentos se han definido como signos eficaces de la gracia. Tal vez el concepto más tradicional eclesiásticamente es el de San Agustín: "El signo es una realidad que, mas allá de la imagen de sí mismo, que imprime en los sentidos, lleva al conocimiento de otra cosa" Entendido así, diría que el signo hace presente esa otra cosa.

Cuando se usa en un sentido más específico, y sobre todo con relación a símbolo, con él normalmente se entiende una realidad sensible que se remite a un significado preciso pero de carácter convencional: mas determinado pero más limitado; y por tanto entre el significante y el significado no hay una relación de comunión y presencia; otros hablan de una relación inmotivada, o sea no fundada naturalmente y por tanto no-necesaria como convención. Pero hay muchos estudiosos que prefieren conservar para el término signo una acepción general, e introducen, para indicar el sentido más específico de la palabra, otros términos de significados no siempre unívoco, como señal, índice, icono, imagen, emblema.

El signo, que al igual que el símbolo, muchas veces son tratados o vistos por igual, en la Biblia apenas se usa el término símbolo en Os. 4,12; Sap. 2,9; 16,6. Mientras que signo se emplea 80 veces en el Antiguo Testamento y 70 veces en el Nuevo Testamento. Pero, al margen de los términos, el lenguaje simbólico, profundamente connatural a la mentalidad semita, es una de las características de la Sagrada Escritura, por lo demás la pedagogía de los signos, es una constante en la acción del Dios vivo en medio de su pueblo.

Cuando un hombre le ofrece a Dios una ofrenda, ese gesto (ofrecer) que se apoya en un elemento (ofrenda), tiene un significado (en realidad muchos significados): afecto, agradecimiento, recordación, cariño, aprecio, estima. Signo -en general- es una realidad sensible que puede ser indicada por un gesto, actitud, objeto o cosa que significa "algo" muy distinto y siempre, mucho más importante.

El signo puede ser un elemento natural simple; un apretón de manos, un abrazo, una sonrisa, es gestos sencillos, casi corrientes, qué mensaje inmenso, invaluable, pueden encerrar. El hombre tiene esa cualidad extraordinaria: por hacer de un objeto un símbolo y de una acción un rito.

Los signos son de tres clases: naturales, convencionales y simbólicos.

1. **Naturales:** surgen de la misma naturaleza de las cosas: el humo "significa" que hay fuego. La risa significa que hay alegría. El llorar significa tristeza.
2. **Convencionales:** dependen exclusivamente de la voluntad humana: la bandera de una nación; el "significado" de los colores del semáforo. El apellido de una persona. El nombre de una iglesia.
3. **Simbólicos:** dependen de la voluntad del hombre pero se apoyan en la naturaleza del elemento utilizado: el agua del Bautismo se utiliza y "significa" la purificación por decisión de Cristo, pero la naturaleza del agua lleva en sí la idea de limpieza, de purificación. El pan y el vino en la transustanciación en la Santa Cena. La naturaleza del pan y el vino llevan la idea del cuerpo y la sangre de Cristo.

Los signos litúrgicos son simbólicos: poseen un "significado" que estableció la tradición bíblica, el mismo Cristo o la Iglesia y a la vez se apoyan en la naturaleza de los elementos utilizados agua, pan, vino, gestos, vestiduras, colores, palabras.

Es por ello que los signos litúrgicos, el pan y el vino, siempre quieren significar o simbolizar para el hombre a manera de recordación, la salvación que Dios realizó para los hombres por medio de Cristo.

A través de los signos sensibles apropiados a nuestra naturaleza humana, Cristo mismo, en la liturgia de la Iglesia, se realiza la doble finalidad del culto cristiano:

- 1.- glorificar a Dios y
- 2.- santificar al hombre

Por ello, para el evangelio de San Juan, signo es lo que una vez visto, mueve a creer. La meta relato del Evangelio tipificado en el Nuevo Testamento, los que desconfiaron de Jesús dijeron: ¿Qué signos haces para que los veamos y creamos en ti? (Jn. 6.30). De ello se puede inferir que el signo permite ver y creer, porque es el encuentro de la intervención divina en la visibilidad humana. El signo indica un lugar y un momento de la intervención de Dios por medio de Cristo, en el mundo de los humanos. Se puede decir entonces que signo, es la dimensión visible de la intervención libre de Dios para curar, rehacer y santificar a las criaturas humanas. San Juan presenta en su evangelio siete signos prodigiosos:

1. El agua cambiada en vino (Jn. 2,11)
2. La curación del hijo del oficial real "Si no veis señales y prodigios no creéis" (Jn. 4,48)
3. La curación del Parálítico de la Piscina (Jn 5,1-18)
4. La Multiplicación de los panes, cuando la gente al ver el signo que había hecho Jesús dice "Este es el profeta que había de venir al mundo" (Jn. 6,14)
5. Jesús camina sobre las aguas (Jn. 6,16-21)
6. La curación del ciego de Nacimiento (Jn. 9)
7. La Resurrección de Lázaro (Jn 11). Este milagro mueve a decir a quienes no creen, "Este hombre realiza muchos signos prodigiosos"

Estos signos por el hecho de causar admiración o provocar profundo desconcierto en quienes los vieron, llevan el pensamiento mas allá del hecho puntual producido por la intervención divina.

Así entonces, se puede aseverar que el signo es todo aquello que, con una base histórica, permite el conocimiento del misterio, creando las condiciones para la relación ínter subjetiva. Así el signo, como el lenguaje expresivo, se convierte en fuente de comunicación, pero, por su naturaleza ambigua, requiere la intervención de la palabra para explicarlo.

Usualmente, el Bautismo y la Eucaristía se han determinado como signos vigorosos de la gracia. Tal vez el concepto más habitual, eclesiásticamente hablando, es el de San Agustín que lo comprende como: "una realidad que, mas allá de la imagen de sí mismo, que imprime en los sentidos, lleva al conocimiento de otra cosa". Entendido así, se puede decir que el signo permite la factibilidad de hacer presente esa "otra" cosa.

Cuando se usa en un sentido más específico y sobre todo con relación a símbolo, con y por él, normalmente debe entenderse una realidad

sensible que se cursa a un significado preciso, pero de carácter convencional. Mas concreto pero más limitado, y por tanto entre el significante y el significado no hay una relación de comunión y presencia; otros hablan de una relación inmotivada o sea no fundada naturalmente y por tanto no-necesaria. Pero hay muchos estudiosos que prefieren conservar para el término signo una acepción general, e introducen, para indicar el sentido más específico de la palabra.

A todo lo anterior se puede agregar lo siguiente para una mejor claridad del tema y con ello cerrar esta parte del trabajo: los signos litúrgicos están ante todo al servicio de la presencia y de la realización de una salvación, que está destinada a los hombres en sus circunstancias históricas y existenciales presentes. El signo, tiene un sentido más amplio o genérico que el símbolo. Signo es algo que, además de la forma propia que imprime en los sentidos, lleva al conocimiento de otra distinta en sí.

Una celebración sacramental está tejida de signos y de símbolos, según la pedagogía divina de la salvación, su significación tiene su raíz en la obra de la creación y en la cultura humana, se perfila en los acontecimientos de la Antigua Alianza y se revela en plenitud en la persona y la obra de Cristo. Por otra parte, los signos y símbolos de la liturgia son signos de la fe, en cuanto expresan la fe de la Iglesia que actúa como sacramento universal de la salvación, y en cuanto suponen y exigen la presencia de la fe en quienes la celebran. La fe es suscitada por la palabra de Dios y se apoya en ella, pero los mismos signos litúrgicos alimentan y nutren la fe de los participantes.

Todo signo litúrgico posee una dimensión en sí mismo. Es decir que, todo signo litúrgico es signo conmemorativo de los hechos y de las palabras de Cristo, pero también de los hechos y palabras que, en la Antigua Alianza, anunciaron y prepararon la plenitud de la salvación. El signo es también demostrativo de las realidades invisibles presentes, la gracia santificante y el culto a Dios. El signo tiene una dimensión profética en cuanto prefigurativo de la gloria, que un día ha de manifestarse y del culto que tiene lugar en la Jerusalén de los cielos. Por último, en el signo litúrgico se insinúa también una dimensión moral, el sentido de que la presencia de la gracia santificante, dispone al hombre para traducir en su vida lo que celebra como presente y espera alcanzar un día como futuro.

La Eucaristía es el signo escatológico de la presencia anticipada de Jesús glorioso, que se entrega a la comunidad reunida y a cada uno de los comensales en el banquete del pan y del vino. Así la comunidad

cristiana se hace signo de la presencia de Dios en el mundo, pues con el sacrificio Eucarístico pasa con Cristo al Padre. Y por eso tiene que ser entendida como signo y como realidad al mismo tiempo, es decir como Cristo en la gloria del Espíritu, entregado a la comunidad eclesial y oculta bajo el velo del pan y del vino como signos.

La diferencia que hace el diccionario de Liturgia entre signo y símbolo es poca. Otros diccionarios lo toman desde diferentes aspectos. Aquí se toma en su etimología para una aproximación conceptual más franca y apropiada.

Como toda realidad fundamental y envolvente del hombre, parece escapar a cualquier intento de definición. Etimológicamente "symbolom" es un objeto cortado en dos trozos cada uno de los cuales queda en posesión de una persona. Dos personas que se quieren, dos huéspedes, dos peregrinas, dos compañeros que tienen que separarse, se quedan cada uno con una parte, mas tarde al juntar las dos partes reconocerán los lazos que les une. De esta manera el símbolo es el operador de un reconocimiento mutuo, es mediador de identidad. En este sentido primigenio, la Iglesia se reconoce a sí misma en el credo o símbolo de los Apóstoles

En la introducción del Diccionario de los símbolos se reconoce con claridad que: "el estudio general de los símbolos no está aun lo bastante avanzado, como para permitir una teoría capaz de dar cuenta satisfactoriamente de todos los hechos acumulados".

A partir de la etimología ya señalada, el símbolo puede calificarse como una realidad- puente o eje interpolador. Tiene, en efecto, la propiedad de juntar, de sintetizar en una misma expresión un componente preracional, con sus raíces en el estrato psíquico del inconsciente, cargado de resonancias cósmicas, y otro componente racional, perteneciente al estrato de la conciencia, del <logos>, de la palabra.

Podríamos agregar algo más. El símbolo es el lazo que une el ser del hombre con el ser total. El símbolo permite al hombre "la libre circulación en todos los planos de la realidad"

En definitiva, la función del conocimiento simbólico, será revelar la realidad total, inaccesible a los demás medios del conocimiento; descubrir las modalidades más secretas del ser mismo del hombre y la vertiente "cualitativa" del Cosmos en su conjunto; en una palabra, la función de los símbolos será ampliar el limen de lo real para el hombre.

De aquí que la presencia de los símbolos resulte indispensable en el universo religioso, cuando se trate de expresar lo inexpresable, y de comulgar "con lo absolutamente otro". De esta manera, queda patente la pertinencia, o mejor dicho, la necesidad de los signos para la vida litúrgica.

La eucaristía es el sacramento central de la Iglesia. Es también el centro del culto y de la vida Cristiana. En su etimología griega, significa acción de gracias, agradecimiento, el Nuevo Testamento lo utiliza para traducir el término hebreo berakah que equivale a bendición, que se basa en el recuerdo de los beneficios extraordinarios recibidos de Dios.

Así la Eucaristía es un sacramento complejo, ya que la Cena del Señor es ante todo el memorial eficaz de su único sacrificio, el rito sacramental que actualiza la Pascua. Pero ha sido instituida para la Iglesia para permitirle recibir, mediante la comunión, el fruto del sacrificio del Señor, uniéndose a él en la ofrenda al Padre.

Vista así entonces ella es símbolo del banquete del reino. Hablar de la Eucaristía es creer y aceptar que es el sacramento por excelencia, pues en ella de manera eminente se cumple todo aquello que se puede decir sobre los sacramentos y la sacramentalidad. En otras palabras, en este sacramento se vuelve a vivir el Misterio de la Redención Culminante en el Sacrificio del Señor.

La Eucaristía está situada en la tierra presente, en el tiempo de hoy: es el pan amasado por la gente del pueblo histórico de hoy, el vino procedente de los racimos estrujados en los lagares por los pies de los campesinos. Pero, más que signos de la tierra, están apuntando a Cristo glorificado, eterno e invisible y el Cristo glorioso se sirve de este pan y de este vino para comunicarnos realmente su presencia entre nosotros. En esta parte del trabajo, se desea invitar a que los contenidos eucarísticos queden claros y se encuentren dentro de la perspectiva simbólica de la sacramentalidad y de la iglesia. El Ordenamiento del tiempo, como lo presentan muchos autores, se da a la inversa de lo normal. Se comienza por el futuro, porque desde esta perspectiva se entiende lo que es la Eucaristía como prenda, pre-gustación y símbolo real de los bienes futuros, centrados en Cristo. Si se rememora la Pasión del Señor, ocurrida en el pasado y se contempla y agradece en el presente la gracia de Cristo, es precisamente para alcanzar los bienes futuros que se esperan, su venida gloriosa.

A la liturgia se ha incorporado una serie de símbolos cósmicos fundamentales, profundamente arraigados en el inconsciente colectivo y

en la memoria histórica de la humanidad: la luz, el agua, la tierra o el pan, símbolos que no han perdido su poder de evocación y resonancia, tampoco para el hombre de nuestro tiempo, a pesar de los adelantos de la informática; se convierten así, en la liturgia, en parte de nuestra corporeidad cósmica, y nos remiten, quizá a un nivel no consciente pero real.

Toda la Biblia de la que se nutre directamente la liturgia y de forma particular el libro de los Salmos, evocan constantemente estos símbolos cósmicos a un nivel literario: así la luz, arquetipo universal de la alegría, de la verdad y de la felicidad; las tinieblas, su realidad antagónica, que simboliza la tristeza, la mentira y la opresión; el cielo que evoca la morada divina, la nube que señala la manifestación ocasional de Dios, el monte, el lugar de la presencia y eventual actividad divina dentro de la esfera humana, así como también las alteraciones de día y de la noche, el paso regular de las estaciones, que se prestan a tantas evocaciones en el plano de la experiencia humana, individual y colectiva.

4.2.3. El Servicio cultural

La realidad del culto cristiano en su expresión sociológica, siempre se celebra en un contexto cultural específico (étnico, geográfico, racial); y local (Colonia, barrio, pueblo, caserío, aldea, ciudad, país) y accede el interés a la dinámica que se da entre el culto y las muchas culturas locales (económica, educativa, familiar, laboral, política, religiosa, deportiva, recreativa y otras). A cambio, el culto cristiano en su proceso inculturador, refiere dinámicamente a la cultura local con la vida congregacional al menos de cuatro maneras.

Primero, es esencial, el culto es la sustancia vital para todos por todas partes, más allá de la cultura propia o transculturada.

Segundo, es contextual, variando según la situación local, tanto la naturaleza como la cultura del entorno existente.

Tercero, es contrario cultural, desafiante a lo que es opuesto al Evangelio en una cultura dada.

Cuarto, es transcultural, haciendo posible el compartir entre culturas locales diferentes.

En el Cristo resucitado a quien se adora, y por quien, por el poder del Espíritu Santo, la iglesia sabe la gracia del Dios, trascendemos y estamos verdaderamente más allá de toda cultura. El misterio de su

resurrección es la fuente de la naturaleza transcultural del culto cristiano. El bautismo y Cena del Señor, son los sacramentos que recuerdan la muerte de Cristo y la resurrección, fueron dados por Dios para todo el mundo. Hay una Biblia, traducida en muchas lenguas, y un predicar bíblico de la muerte de Cristo y la resurrección se ha mandado en todo el mundo.

En la forma fundamental del acto principal del culto cristiano, la eucaristía o la comunión santa, se comparten a través de culturas: la gente se reúne, la Palabra de Dios se proclama, la gente intercede por las necesidades de la iglesia y el mundo, la comida eucarística se comparte, y la gente es enviada al mundo para cumplir su misión. Las narrativas magníficas del nacimiento de Cristo, de la muerte, de la resurrección, y del envío del Espíritu, del Bautismo en él, proporcionan los significados centrales del tiempo de la iglesia: especialmente Cuaresma, Pascua, Pentecostés, con mayor intensidad, y en menor escala, Navidad y Epifanía. Las maneras en que las formas de la eucaristía del domingo y el año litúrgico de la iglesia se expresan, varía por la cultura, pero sus significados y la estructura fundamental se comparten alrededor de una manera global. Hay un Señor, una fe, un Bautismo, una Eucaristía y una esperanza.

Varios elementos específicos de la liturgia cristiana son también transculturales, por ejemplo, las lecturas de la Biblia, los credos ecuménicos y el Padre Nuestro, el Bautismo en el agua en el Nombre del Dios trino y uno.

La integración de un cristiano en la organización de la sociedad temporal y en la resistencia militante a toda forma de injusticia constituye, pues, un auténtico culto. Pero ¿el culto cristiano consiste tan sólo en esa participación intensa en el servicio de los hombres y del mundo? ¿Qué lugar cabe reservar aún a la liturgia propiamente dicha en sus dimensiones de acción de gracias a Dios? Muchos teólogos de la secularización quisieran a veces suprimir esa liturgia oficial, en beneficio del culto "en pleno mundo", como si la totalidad de lo sagrado estuviese encerrada en lo profano.

El caso es que sólo en la escatología coinciden lo profano y lo sagrado y la iglesia aún no es el Reino, y mientras no lo sea, los dos elementos -profanidad y culto- tendrán que coexistir en una unidad en marcha y también en una tensión continua. Dios no está sólo implícito en el "culto terrestre" de nuestras relaciones planetarias y sociales. Por consiguiente, es necesario que al lado del culto "en pleno mundo y siglo

XXI" se tenga una función explicativa, del papel que le corresponde a la liturgia propiamente dicha.

Es por ello que, quien vive el culto espiritual en pleno mundo, no puede, pues, rechazar la acción de gracias explícita, en la que la vida terrestre se vive como un don de Dios y la vida social como un caminar hacia el Reino. Paralelamente, quien participa de la Eucaristía no aporta ningún contenido si no la vive, como explicación del contenido divino volcado en el servicio del mundo y de los hombres. Sin el culto terrestre, en pleno mundo, la liturgia eucarística y las palabras que en ella se pronuncia sobre Dios, carecen de sentido y se convierten en formalismo y fachada. Sin el culto terrestre, la liturgia eucarística no podría confiar a sus participantes una misión en pleno mundo.

Joseph Ratzinger, ayer, hoy Benedicto XVI dijo: "El culto cristiano es entonces percatarse de la caída, es, por así decirlo, el instante del arrepentimiento del hijo pródigo, el volver-la-mirada al origen". Puesto que, según muchas filosofías, el conocimiento y el ser coinciden, el hecho de poner la mirada en el principio, constituye también, y al mismo tiempo, un nuevo ascenso hacia él.

El culto cristiano implica siempre universalidad. La liturgia cristiana nunca es la iniciativa de un grupo determinado, de un círculo particular o, incluso, de una Iglesia local concreta. La Humanidad que sale al encuentro de Cristo, se encuentra con la sorpresa de que Cristo sale al encuentro de la Humanidad.

El culto debe ser un tiempo en donde el hijo de Dios se una con su Creador. Debe haber una atmósfera donde se sienta la presencia de Dios. Por eso cada punto del culto debe estar cuidadosamente preparado, porque de ello depende el ambiente de adoración. Es importante que reconozcamos la presencia de Dios en nuestra vida y en el culto mismo (Habacuc 2:20).

Si pensamos en todo lo que Dios es y lo que puede hacer por nosotros, notaremos que Él es digno de nuestra adoración. Cristo ayuda a acercarse a Él con un espíritu de quietud, seriedad y confianza.

2.2.4. La Música Litúrgica

La música litúrgica, como su nombre lo indica, es la música que se utiliza en las celebraciones litúrgicas y específicas de la Iglesia; es decir: la música para el culto dominical, para funerales, bodas, cumpleaños o bautismos. La Liturgia Evangélica es una Liturgia musical. La asamblea de creyentes tiene un papel central en el canto de la Liturgia. La gente

canta himnos fundamentados en la teología himnológica o bien en la Palabra de Dios y textos de los rituales de la Liturgia.

El papel más importante de los líderes de la alabanza como se llama hoy, es el de ayudar a la asamblea de creyentes a participar de lleno en la Liturgia, en forma activa y consciente. El canto en la Liturgia y sus ritos es una dimensión normal de cada experiencia de oración en la asamblea. Es muy importante que la gente cante porque la acción de cantar la liturgia forma cristianos. Cuando la comunidad canta, expresa y profundiza su fe.

La música litúrgica realza, exalta los símbolos y los íconos de la liturgia y mueve a la asamblea a la unidad. Ahí se abandona el individualismo para unirnos en una comunidad de creyentes cantándole a Dios. Se escoge música que ayuda a la comunidad a cantar su fe en unidad. Por lo tanto, debe evaluarse periódicamente la utilización de cualquier canto que no cumpla completamente con la misión de mover a la asamblea, a cantar en unidad y fe.

Los términos "música sacra" y "música litúrgica" pedagógicamente, hacen referencia a la música que se utiliza en la liturgia. Lo que estos dos términos en la iglesia católica romana hacen diferencia, es en indicar el cambio en la forma en que la iglesia se refería a la música para la liturgia, antes del Concilio Vaticano II y como se refiere después de éste.

Durante los primeros tres siglos, los líderes de la iglesia enseñaban que la música es sirviente de la religión. La música para la liturgia era llamada entonces "música sacra." La música era sacra didácticamente sólo cuando ésta abría las mentes de los creyentes a las enseñanzas cristianas y preparaba sus corazones para la vivencia de lo sagrado. Por este antecedente, la música instrumental fue prohibida en las iglesias, pues al carecer de un texto que invitara a la reflexión, no podía convertir los corazones de los creyentes.

Para lograr que una iglesia cante alegre y racionalmente a la vez, hace falta establecer un repertorio de música litúrgica, que satisfaga a Dios y que la gente conozca y comunique algo. Estos cantos deben ser repetidos durante las temporadas litúrgicas del año. Un repertorio sólido da forma e instruye a la asamblea que le gusta cantar en una espiritualidad cristiana.

El repertorio de la iglesia debe empezarse con una planeación cuidadosa. Un ministro de música debe ser delegado con la

responsabilidad de seleccionar y formar el repertorio de la asamblea, en tal forma que la asamblea pueda cantar cantos apropiados para cada temporada del año litúrgico. Muchas veces se ve que no se le da la importancia necesaria a esta necesidad. El repertorio litúrgico de la iglesia forma la espiritualidad evangélica. Si el repertorio es débil o no existente, esto puede deformar espiritualmente a la asamblea.

La asamblea necesita a un músico competente y principalmente fervoroso que entienda los rituales de la liturgia y escoja la música apropiada para cada uno de estos, de acuerdo con la temporada litúrgica. Este músico debiera tener la capacidad de estudiar, enseñar y dirigir la música litúrgica, de modo que pueda llevar a la asamblea al centro de la adoración para cantar la liturgia.

Por lo menos una parte de la asamblea debe tener acceso al texto y la música. La utilización de himnarios es recomendable cuando sea posible para unificar a la asamblea. También es una buena práctica el planear música que la gente pueda aprender de memoria. El uso de los visuales puede ser de gran utilidad para este proyecto.

La parroquia necesita la utilización de instrumentos de buena calidad sonora, debidamente afinados y acompañando al coro, si lo hubiere, y a la asamblea desde un lugar apropiado en el templo. Los músicos deben capacitarse constantemente en el manejo de su instrumento para embellecer el canto de la asamblea.

En el mundo espiritual lo siguiente a la meditación es la música, el hábito de la música. La meditación es silencio, engrasador y colmador. El silencio es la elocuente expresión de lo inexpresable. Dice Aldous Huxley: "Después del silencio, lo que más se acerca a expresar lo inexpresable es la música."

El silencio es el origen de todo, es el origen de la música y es la música misma. El silencio es la más profunda, la más satisfactoria nota del Supremo. El silencio es como una corriente que va a un sitio y se convierte en un río, o a otro y se convierte en un arroyo, o al mar donde se expande totalmente.

El silencio es el nido y la música es el ave. El ave abandona el nido temprano en la mañana y regresa al nido al atardecer. Del mismo modo, en el mundo espiritual, la música divina procede del alma más profunda del silencio.

La música despierta e inspira de inmediato nuestros corazones, porque encarna al Supremo Absoluto. La música al alma es la Luz que quiere expresarse de un modo divino. Igual que la oscuridad quiere manifestar su autoridad aquí en la tierra, la Luz quiere también manifestar su Realidad y su Divinidad de un modo específico.

Música significa auto-expansión y unicidad. El Ser se expande por medio de la música. El Ser que se expande no es el ser individual sino el Ser ilimitado, trascendente. La música es, si se pudiese decir así, la expansión de la Realidad ilimitada.

La música y la vida espiritual son gemelas; no se pueden separar. La música y la vida espiritual pueden fácilmente ir juntas; la una complementa a la otra. La música ayuda al buscador espiritual a profundizar en sí mismo para obtener la máxima satisfacción de la vida, de la verdad, de la realidad. La vida espiritual, a su vez, ayuda a la música a ofrecer su capacidad y su fortaleza, que es la luz del alma, al mundo en general.

Oh, música del amor
de ti aprendo
El secreto de la proximidad.

Oh, música de la voluntad
de ti aprendo
El secreto de la futura creación.

Oh, música del silencio
de ti aprendo
El secreto de la unicidad universal.

Oh, música de la entrega
de ti aprendo
El secreto de la perfección.

La música ha sido un medio muy importante utilizado por el hombre, para expresar su espiritualidad y sus creencias religiosas. Sonidos e instrumentos ayudan a crear una forma de comunicación entre lo divino y lo terrenal.

Juan Sebastián Bach, compositor alemán y destacado músico del barroco de los siglos XVI y XVII, compuso y dedicó toda su obra a Dios. Su gran fe lo llevó a crear fabulosas cantatas, oratorios y misas entre las que destacan "la pasión según San Mateo" y "Misa en Sí Menor".

Entre las características de su música se cuenta el contrapunto y la fuga, una especie de canon con muchos instrumentos.

No importa a dónde uno vaya, ya sea a una agencia de viajes, a un supermercado, un banco, a una clínica, o vaya en bus o pase frente a la pieza de un adolescente, o pase frente a una funeraria, allí está ella, la casi omnipresente música. Puede ser suave o estridente, rock o rap, clásica a popular. Religiosa o fúnebre. Pero ahí está.

La Biblia trata acerca del papel vital que tuvo la música en la religión y cultura hebrea, judía y en la iglesia cristiana primitiva. Nota la variedad de estilos y aplicaciones dadas a la música en la tradición bíblica:

- ❖ El canto de Moisés aseguraba el acto portentoso de liberación triunfal de Dios (Éxodo 15);
- ❖ David utilizó la música como terapia para Saúl (1 Samuel 16:14-23);
- ❖ Esdras registró el traslado desde Babilonia de 200 hombres y mujeres cantores, para ayudar al restablecimiento del culto en el nuevo templo de Jerusalén (Esdras 2:65).
- ❖ Jesús antes de su muerte cantó con sus discípulos. (Mateo 26:10).

En el canon sagrado, el libro de Salmos y el Cantar de los Cantares comprueban el valor que la música tenía en el Antiguo Testamento. Las instrucciones del apóstol Pablo relativas al canto, muestran la importancia que la iglesia cristiana primitiva daba a la música (1 Corintios 14:15; Efesios 5:19; Colosenses 3:16).

La historia de la iglesia continúa el registro de esta tradición. Lutero y Calvino tenían convicciones muy definidas en cuanto al papel de la música en el culto corporativo y en la vida de cada creyente. Somos herederos de la rica herencia musical dejada por Lutero, la que incluye su famoso himno reformista: "Castillo fuerte". Lo mismo Carlos Wesley es uno de los escritores de música sacra más profuso.

La iglesia no es la única que se preocupa por la música, sino también los educadores. El pedagogo Allan Bloom confirma esto cuando expuso que "los estudiantes pueden carecer de libros, pero por cierto que no carecen de música". No hay otra cosa más singular en esta generación que su adicción por la música. Esta es la era de la música y el estado del alma que la acompaña. Hoy en día, una gran proporción de jovencitos de entre diez y veinte años viven para la música. Es su pasión y no hay nada que los entusiasme tanto como la música, fuera de la cual no

pueden tomar nada en serio. Y nada que los rodee, la escuela, familia, iglesia, no tienen nada que hacer con su mundo musical.

El psiquiatra inglés, Anthony Storr, hace el siguiente comentario: La música está libremente a nuestra disposición, por eso la vemos como algo absolutamente normal y minimizamos su poder para el bien o para el mal. Es en este contexto que los evangélicos han tratado de establecer una filosofía de la música que ayude a fortalecer la relación personal con Cristo y con los principios de su reino.

Hay que considerar que la música, como se sabe, es un don de Dios para inspirar y elevar al ser humano. La música ayuda a retener en la memoria las palabras de Dios. Existen pocos medios didácticos tan efectivos como la música, para fijar las palabras en la memoria que repitiéndolas en un canto o canción, se hacen significativas.

La música es un valioso instrumento pedagógico en el hogar, en la escuela y no se diga en la iglesia. El canto atrae a padres, profesores y alumnos a una relación más estrecha con Dios y entre sí.

Como parte del servicio religioso, el canto es un acto de adoración como lo es la oración. Por medio de la música comienza aquí en la tierra la comunión con el cielo. Aquí aprendemos la nota clave de su alabanza.

2.2.5.- El Arte

Los vitrales atraen la atención de los fieles. Son un mensaje de serenidad y paz que conduce a un nivel más profundo de intimidad con Dios, explica el artista Karel Dupré.

Ahora bien, durante el paso de los siglos, arte y religión fueron hermanos gemelos. El siglo XX signado por graves transformaciones socio culturales, ofrece una nueva perspectiva que reubica al arte, ciencia, espiritualidad y religión, generando nuevos campos de análisis. Se puede preguntar con toda propiedad: ¿Existe hoy una obra de arte que, superando el goce estético, proporcione un puente al espacio de lo sagrado? ¿Comenzado ya el siglo XXI, contamos con un arte al límite de la experiencia numinosa?

Seguro que sí. Este nuevo arte que lega la artista plástica Mireya Baglietto, se denomina Arte Núbico y se experimenta en los llamados genéricamente, Espacios Núbicos. Surgidos y plasmados como resultado de la propia mutación interior que Baglietto experimentó espontáneamente a través de su búsqueda creativa.

Muchos creen que este estilo, podría conceptualizarse como más allá del arte. Los Espacios Núbicos desbordan las ecuaciones de gracia, belleza, sonoridad, materialidad y cromatismo generando un espacio nuevo no verbalizable. El experimentador se fusiona con la obra, se transforma en un protagonista viviente de una experiencia transformadora y ontológica.

El Arte Núbico parece ser una vía regia a la transformación espiritual profunda, trans-individual y trans-empírica, con predominio de sensaciones de liviandad o ingravidez. En ellos se genera paradójicamente, sentimientos de "elevación o eminencia celestial" y al mismo tiempo de reconocimiento o creencia terrenal.

Atravesar, franquear o pasar los laberintos o dificultades del recinto o espacio cúbico, con la ayuda del espejo individual, es vivir la alegría de la des-materialización, experimentar el propio cuerpo sin peso, liberado, alejado de las presiones del mundo exterior. El experimentador concientiza ser un cuerpo sutil en movimiento, cada vez más etéreo, evanescente, flotante, habitando este punto central situado entre el Cielo y la Tierra. Se acrecienta el sentimiento de reconocer nuestra mínima densidad dentro de una estructura biológica transformada, donde cuerpo y alma son lo mismos. El arte Núbico aporta una indescriptible alegría vital que se expande más y más hacia la pureza, hacia la máxima concreción que unifica él y yo y el universo.

La experiencia núbica es extra-simbólica, el cuerpo se vive polidimensionalmente. La "inmaterialidad" es tan fuerte y nítida, que como dijera el poeta, "cruza el firmamento, viajando al brillo de otros soles..."

El ser humano, hace dos mil años, experimentaba la iniciación en un contexto cerrado de carácter puramente dogmático-religioso, oculto y sacerdotal. Hoy advenimos, ocurrimos a un nuevo tiempo histórico. Los dioses antiguos son ídolos de museo y podemos afirmar que si el arte permite el acceso a otras dimensiones de la conciencia, el Arte Núbico adquiere la importancia de un auténtico rito de pasaje.

Sin dogmas, sin dioses y sin ceremonias ocultistas, la gran comunidad planetaria cuenta hoy con este camino estético que, dispuesto como un "moderno rito de pasaje" está abierto a la espiritualidad de la nueva la sociedad emergente.

Michel Pochet, un arquitecto francés que se dedica a la pintura y a la literatura, dice que la sacralidad, para él, expresa una experiencia de Dios y no un mero motivo religioso. Muchos paisajes para él son sacros porque muestran las huellas del paso de Dios. Y continúa: "Hay obras sacras y lugares sacros, como las cataratas del Iguazú que conocí y donde el hombre está obligado al silencio".

Fue decisivo en su vida el encuentro en París, con algunas personas que le hablaron de la espiritualidad de Chiara Lubich. Cursaba en ese tiempo los estudios universitarios y no encontraba una fácil resolución al conflicto interior entre la experiencia de Dios y la experiencia de la belleza. Dice que, era un creyente en crisis, con dudas crecientes, hasta llegué a pensar en la necesidad de crear un grupo religioso que optara por el camino del arte.

Cuando oye hablar de la unidad advierte una profunda intuición interior: -esto puede ser lo que buscas-. Pero Michel quería verificar críticamente la hipótesis que esa impresión le sugería. Así comienza su vida en el focolar. Para él no había otra posibilidad de encontrarse con Dios sino a través de la belleza.

"Pero cuando hablo de belleza -aclara- me refiero a la belleza encarnada, a "Jesús", no desde una perspectiva religioso ritualista o clerical, sino de ese Jesús que escandaliza porque vive la experiencia humana hasta la muerte. La muerte de la belleza es lo feo, la pérdida del Padre es el ateísmo. En la belleza del Resucitado todo está presente en otra dimensión".

Michel observa el arte contemporáneo en esta clave de muerte y resurrección: para él: el arte del Resucitado no se expresa en un Sagrado Corazón sonriente, dulce y afectado. En realidad, lo apasiona una estética por inventar: la de Jesús resucitado que habiendo sido crucificado rescata lo feo, la muerte, lo incomprensible.

Por otra parte, rechaza de plano al arte como objeto de consumo o belleza de mercado. "El arte no es eso. El arte es gratuidad, aparentemente inútil, pero sin él la persona humana no alcanza a ser tal".

Es de suma importancia recordar que la creación artística forma parte de la arquitectura religiosa desde el origen mismo de los primeros templos, en los cuales la adoración se dio, su presencia sólo ha sido vigorosa allí donde el sentimiento de los hombres y de la iglesia estuvo

marcado por una vasta cultura y un hondo sentido de pertenencia a las ideas raigales de la misma Divinidad.

El arte le permite al hombre un camino para que llegue a la realidad más profunda de su fe. El arte es más que una exaltación de la belleza y cuya plenitud sólo está en Dios. Por ello surge una pregunta clásica: ¿Es posible un arte cristiano? Y la respuesta es evidentemente sí, no sólo es posible sino necesario, es indispensable y está avalado por dos mil años de Historia. Por lo tanto el arte cristiano no ha de ser considerado únicamente como una "página gloriosa" de la historia de la Iglesia, sino como parte fundante esencial de esa historia, ha sido el instrumento de evangelización a lo largo de los siglos, ha sido una catequesis permanente para profundizar reflexivamente en el espíritu humano y sensible de la doctrina evangélica.

Es de esperar que algunos artistas no debieran llevar una vida virtuosa, pero también es evidente que, el amor de Dios a los hombres se ha manifestado a través de las obras de esos artistas poco virtuosos. Aunque conviene afirmar que: a menudo las obras son un reflejo de la calidad humana del artista y que la santidad del artista determina su estilo, la iconografía y el mensaje de la obra de arte.

Por todo lo anterior se plantea la pregunta de: ¿Puede el arte expresar la fe? La respuesta es afirmativa, el arte no solo puede expresar la fe, sino que el arte está relacionado con la fe, el arte es un instrumento para profundizar en la fe y mostrar la grandeza insondable de Dios, una aproximación de esa Belleza, de esa Verdad maravillosa.

A esa pregunta de sí el arte sirve para expresar la fe, se concluyó afirmativamente, porque el arte de los últimos dos mil años no se explica sin un profundo conocimiento de las verdades de fe por parte del artista. El arte es un reflejo de la Creación. El simbolismo de la creación en el arte, invita a la admiración del universo y sobre todo de la persona humana, la cual es la única imagen autorizada de Dios Creador.

La iglesia y el arte nos cultivan a través de la creatividad y pedagogía humana, donde el artista se aproxima al Creador. Arte y fe no se contraponen, se complementan, se necesitan. Para el arte, la Belleza es el resplandor de la Verdad, y el arte es Belleza, por lo tanto, sin Verdad no hay arte.

El Concilio del Vaticano II, el 8 de Diciembre de 1965 concluyó acerca del arte que: éste ha sido para la Iglesia un instrumento de evangelización y de enseñanza. Por ello se ha de entender el arte como

un mensaje de los artistas. El arte es un reflejo de la grandeza inaccesible e inefable de Dios.

En un discurso pronunciado en la Unión Internacional de Institutos de Arqueología, Historia e Historia del Arte de Roma, el 26 de Mayo del año 2000, se dijo: El arte no es la verdad, pero nos lleva a la verdad, nos invita a buscarla con espíritu incansable. Juan Pablo II en su discurso al concluir las obras de la Capilla Sixtina, en diciembre de 1999 expresó: - el arte ayuda a reflejar el mensaje sin privarlo de su valor trascendental y de misterio-.

El mundo religioso tiene necesidad de la belleza porque la belleza es un complemento de la verdad. La iglesia tiene que recordar que además de la fe, el arte es un don de lo alto y se convierte en un camino hacia la belleza de Dios que, de otra manera, no podría ser explicada. Se ha de observar entonces que el arte cuando es verdadero, es bello. Y cuando es bello brota del espíritu y se abre a lo absoluto. Y de lo absoluto a través del espíritu se instrumenta hacia la paz.

A través del arte los hombres de todos los tiempos, han idealizado los eventos y las emociones en obras perpetuadas. A través de las espléndidas formas de arte todas las culturas han rescatado sus costumbres cotidianas, su sufrimiento y sus alegrías. Es por ello que hay que entender al arte como:

- ❖ El lenguaje de la historia: relata la paz y remanso para el espíritu,
- ❖ El lenguaje del Espíritu: entender como profetisa, la paz para el mundo,
- ❖ La expresión del hombre donde manifiesta paz para el mundo, y
- ❖ Un instrumento para la paz desde la perspectiva de las culturas.

CAPÍTULO III MARCO METODOLÓGICO

1. OBJETIVOS:

1.1. Objetivo General:

Precisar la excelencia de los valores de la identidad como principios litúrgicos y expresión teológica confesional.

1.2. Objetivo Específico:

Analizar el proceso confesional como proceso formativo pedagógico y a la liturgia como valor expresivo verificativo.

1.3. Objetivos Operativos:

1.3.1 Fundamentar la importancia de la identidad eclesial.

1.3.2 Ofrecer una propuesta que permita a las iglesias Evangélicas de Guatemala, formular su propia identidad a pesar de las diferencias doctrinales.

2 Variable única: IDENTIDAD

2.1 Conceptualización de la variable

La Liturgia es calificada como la cumbre de la vida eclesial, jamás puede reducirse a una simple realidad estética, debe ser considerada como un instrumento con fines altamente pedagógicos. La liturgia es un acto de la virtud de la religión que, coherentemente con su naturaleza, debe caracterizarse por un profundo sentido de lo sagrado. En ella, el hombre y la comunidad han de ser conscientes de encontrarse, en forma especial, ante Aquel que es tres veces santo y trascendente.

3. Indicadores

Sociedad
Cultura
Educación
Enseñanza

Didáctica
Familia
Comunicación
Comunidad

4. **Instrumento de campo:** Fue la observación en diferentes iglesias el primer paso científico del trabajo y un segundo que consistió en entrevistas a personas doctas sobre el tema. Estas entrevistas no funcionarán en calidad de elemento estadístico sino simplemente como fuente de datos.
5. **Sujeto:** Las iglesias que se mencionan en la delimitación del trabajo.

6. Recursos:

Recursos Humanos: Todas las personas que faciliten, auxilien o coadyuven al éxito del trabajo.

Recursos materiales:

- Los fungibles como:
 - Suministros:
 - Papel
 - Libros
 - Internet
 - Útiles de Oficina
 - Disquetes y CD's
- De equipo:
 - Computadora
 - Procesador de palabras
 - Otros
- Económicos: Serán cubiertos por el disertante.

7. **Análisis:** Será hecho desde el inicio hasta el final del trabajo.

CAPÍTULO IV PROPUESTA DEL TRABAJO

En esta última parte del trabajo, está la intención de responder a lo sugerido por los objetivos general y específico, antes se ha hecho de una manera quizá limitada, tímida e indirecta, aquí es directa ya que es la respuesta al enunciado del tema. Esta es la presentación de una propuesta articulada por tres desafíos, los cuales tienen como finalidad invitar al lector a considerar los efectos de cada uno de ellos, ya que de una manera u otra, ayudarán a la formación de una conciencia de la necesidad de crear un entorno identitario y de acción en los problemas que la sociedad eclesial guatemalteca enfrenta el día de hoy.

Máxime, cuando se interpreta la presión social que está dirigida al fenómeno de ausencia de identidad, con un punto directo de referencia. La ambigüedad eclesial de identidad, compuesta por la carencia de una confesionalidad, el olvido a la acción litúrgica y la pérdida del protagonismo identitario de la iglesia.

Los estudios del recobro de la memoria histórica eclesial, tienen como finalidad desplazar el vacío que ha dejado el olvido del punto de inicio de la vida de la iglesia evangélica de Guatemala. Su identidad. Esto ha sido el elemento clave en este trabajo, ha de recordarse que su pertinencia al grupo o denominación es todavía actual. La identidad es producto de un macro y multi componente hereditario histórico que vincula al pasado, en nuestro caso como iglesias evangélicas (protestantes) en Guatemala, lo hace con la Reforma del siglo XVI, y al presente con la iglesia a la que se pertenece denominacional y doctrinalmente. Pero también vincula con la conciencia social individual y colectiva, como parte de una macro cultura nacional.

La iglesia como entidad integrada por seres humanos, tiene una plataforma socio espiritual que la obliga a revisar y retomar su herencia histórica y bíblica para una reinterpretación y formación de su liturgia, como expresión de su quehacer teológico, ya que por su medio ella culticamente confiesa en su vida privada y pública. Esto tiene que ser entendido como proceso integrador pedagógico, para formular una identidad eclesial en la comunidad evangélica, sin importar para ello la denominacionalidad (esto en este momento sería lo de menos, ya que se expone que hoy se asiste al tiempo posdenominacional), si no, la necesidad de entender su función como la agencia del Reino, por medio de la cual Dios trabaja en el mundo, formando de una manera directa no solo la identidad cristiana sino la eclesial. Esta es su impronta bíblica.

Después de estas últimas consideraciones, la propuesta se plantea a manera de desafíos como sigue:

El primer desafío que esta propuesta desea presentar a los cientos de denominaciones evangélicas y no evangélicas reconocida y no reconocidas jurídicamente en el país que deseen hacerla suya es: procurar el desarrollo de la memoria histórico religiosa como trasfondo de su identidad.

El trasfondo histórico de una iglesia guatemalteca se asienta en dos líneas, una europea y otra latinoamericana eminentemente. Por principio, se abordará de una manera sucinta el trasfondo latinoamericano y posteriormente se tocará en el desarrollo del trabajo, el otro, el europeo.

Se inicia entonces exponiendo que el proceso de entender y asumir la identidad cultural desde la posición de la iglesia latinoamericana, se renueva y enriquece en la medida en que la utopía se acerca a la realidad del sueño de hombres como Bolívar, de Martí y de Justo Rufino Barrios, acerca de la gran patria. Esa utopía la cual se abre pasos en momentos en que la historia y el hombre son desvalorizado por la ideología postmoderna, constituye un reto para todos los líderes religiosos, dentro de este caos que se impone a la vida latinoamericana.

El factor religioso presente en la simbología latinoamericana, es el centro de atención al estudio socio-histórico que dejó Mariátegui en sus siete ensayos sobre esta situación. Es aquí donde con mayor profundidad se abordan las raíces histórico-sociales de la religiosidad en el continente, con sus dos más altas exposiciones, como son la iglesia católica romana y la protestante seguidas por una expresión religiosa diversa, mostrando una imagen diferente el día de hoy sobre el parecer, lo que acerca a esta cuestión desde una perspectiva no tradicionalista e irracional del problema.

Se analiza el lugar y papel que ocupa el fenómeno religioso en el tejido social latinoamericano y en especial el guatemalteco, como parte del proceso cultural y dentro de la problemática de la identidad de este espacio geográfico. Aquí se tiene que entender o reconocer lo religioso como parte del proceso de formación de la memoria histórica, entendida en su nexos con la utopía y la salvación como sinónimo de liberación, de las cuales el Humanismo es su expresión más elevada y sintética en el debate de lo auténticamente americano.

El trabajo analiza la identidad cultural latinoamericana, desde una reflexión del fenómeno religioso y algunos impactos implícitos en él. Es un análisis histórico del fenómeno, por algunos hechos de proceso histórico y no tanto de políticas de praxis, de aquellas etapas en las que la ubica la historia latinoamericana. Para la finalidad del presente trabajo, bien responde el pensamiento que dice. "Los pueblos que no se conocen han de darse prisa para conocerse."

Quien así escribió, manifestó su total preocupación por la situación de nuestros pueblos, latinoamericanos y mestizos, ante la prepotencia del gigante que siempre ha puesto su mirada pujante y expansionista sobre las naciones que se ubican al sur de sus fronteras.

La tan conocida y utilizada interrogante para bien o para mal de ¿Quiénes somos? Ha vuelto a ser centro gravitacional y por lo tanto de atención por parte de la intelectualidad mundial, lo cual permite esta subsiguiente pregunta ¿Y por qué no para la iglesia? Toda institución religiosa debería sentirse con el deber moral y el derecho natural de responder por la existencia y el futuro de este continente, revelando su interés y preocupación por él.

Esta situación debe ocupar a la iglesia, por ser esa patria grande el espacio vital donde ella está ubicada y al que está llamada a preservar y velar por su futuro inmediato y mediano. Hay que ser claro, no se puede hablar de América sin reconocer que ella misma fomentó la gran utopía de muchos, que por siglos fue convirtiéndose, fue entretejiéndose poco a poco en el telar de la historia en su propia memoria para dibujar, plasmar y sustentar sus sueños de unidad, la gran Nación y su identidad cultural, como suprema concepción de esta necesaria integración, a la luz de más de cinco siglos.

Para la praxis de la iglesia la identidad tanto religiosa, como histórica y comunitaria, no debe ser solo un término de la lógica aristotélica que hoy se vuelve a recrear como residuo de la modernidad y deslumbramiento de la posmodernidad, sino que en su forma más elevada pueda expresar su anhelo más caro, enunciado en la unidad de lo heterogéneo como generalidad, como totalidad diferenciadora, que permite y admite la sinopsis de los actos que, como indicadores, califican un sistema, en este caso, la iglesia.

La identidad cultural religiosa latinoamericana, expresa una gran multifuncionalidad de aristas y aspectos que llevan al reconocimiento en ella, de una simbiosis de rasgos y particularidades que engloban todas las esferas de la vida. De ahí que esa trama incluya dentro de su tejido

elementos de índole económica, antropológica, psicológica, política, artística, ideológica, filosófica, científica y religiosa.

Es esto lo que reafirma la tesis anglicana de, "la unidad en la diversidad", como elemento vital de este proceso de formación identitario histórico. En esta gama de fenómenos se encuentra el factor de integración en el análisis conceptual del tema de la identidad, a saber el fenómeno religioso en América Latina. Es decir, el papel que ha jugado y juega hoy la Iglesia en América Latina.

Entendido técnicamente el término "religión" como aspecto que da cohesión a la identidad cultural, a la región y no sólo como un sistema de prácticas y expresiones doctrinales dogmáticas; cohesión que debe ser determinada por el nivel de elaboración y creación de las ideas, sentimientos y teorías religiosas, que expresan el grado de aceptación y asimilación de los creyentes en el contexto histórico en que se desarrollan. Se considera que este aspecto, en Guatemala es muy incierto, debido a la carencia de conocimiento de esta exigencia histórica, pero que debe retomarse en bien del rol eclesiástico y su aporte a la memoria histórica que permitirá la identidad religiosa guatemalteca.

Así la identidad cultural en el bisel de la religión, es un elemento orgánico y heterogéneo que exige una expresión religiosa vinculante inclusiva y no excluyente en la pluri-religiosidad guatemalteca así como, en la expresión de los distintos sectores poblacionales en América Latina; diversidad que paradójicamente unifica todas aquellas manifestaciones que a partir del proyecto de liberación, que es propuesto por el evangelio como sinónimo de realización del humanismo latente en las culturas originarias y que alcanza niveles de concreción diferenciada, debido a los diferentes niveles de expresión de las relaciones sociales existentes en cada momento de la historia particular de cada pueblo latino.

De esta manera la identidad religiosa por su razón de ser en Latinoamérica, puede definirse como el proceso que resume las incompatibilidades existentes entre los modos y formas de producción de sentimientos y creencias religiosas, estableciendo los ejes interpoladores prioritarios que unifican esta diversidad en una estructura ético-religiosa, que se ha dinamizado en cada etapa de la historia de la religión en este continente.

A partir de estos análisis elementales, se puede entrar en la historia de la religión y el pensamiento religioso en el continente, tratando de deslindar en cada momento la posición que asumen los creyentes, en

tanto que, no es un movimiento tan homogéneo como aparenta. Y Guatemala es una de estas expresiones. Se habla de una iglesia evangélica ontogenéticamente, pero no se puede hablar así de una manera filogenética porque la praxis revela lo contrario.

Este reto aquí representado, invita a pensar que al asumir que la religión tiene un carácter supraterrrenal, máxime en Guatemala, y que este es su contenido, es su culmen básico, hay que destacar que lo hace únicamente buscando la realización de su fin último, la salvación de la humanidad. La salvación del hombre y mujer latinoamericana. Ésta se puede afirmar con sobria y total propiedad, es la esencia del un cristianismo ortodoxo. No la egoísta y barata defensa de una denominación en particular. Es por ello que debe tomarse en cuenta que cuando las ideas religiosas se institucionalizan y devienen en "política oficial de iglesia" y pasan a la de un estado, sencillamente se cambian en aparato de manipulación político estatal o eclesial.

Este fenómeno aflora en los estudios que hicieron Marx y Engels sobre la situación en Alemania, Francia e Inglaterra; los de Lenin en el caso de Rusia luego de la Revolución; Mariátegui en el Perú y otros intelectuales como Pablo de la Torriente Brau, César Vallejo, Nicolás Guillén, José Emilio Recabaren y Carlos Rafael Rodríguez, entre otros.

A partir de las concepciones marxistas acerca del estudio de la religión en América Latina, se debe tomar como hilo conductor las valoraciones que al respecto brindaron distintos autores de la región, en particular las valoraciones de José Carlos Mariátegui, que aparecen bajo el título de "El Factor Religioso en Siete Ensayos", que interpretan la realidad peruana y en él se sintetizan las tesis metodológicas que, para el análisis de este fenómeno, se requiere en Latinoamérica.

En este aspecto ¿Qué es la religión en sí y para sí? Como afirma Mariátegui, ésta no se reduce a "una iglesia y un rico", es un espectro mucho más amplio y más complejo que lo que se puede suponer. Es un fenómeno que ha devenido en "sentimiento popular" de cientos, de miles que se han ido identificando con las tesis originarias del cristianismo primitivo y con el valor histórico de la reforma protestante la línea evangélica.

Pero también es un sentir que lleva inserta la simbiosis del mestizaje transculturado de diferentes creencias y ritos religiosos. Es por tanto resultado de una lógica en el devenir histórico de la región, que se ha ido estableciendo sobre la memoria histórica de tantos pueblos que conforman la personalidad religiosa de este continente, y que aún hoy, se continúa renovando, aunque en su base esté subsumida, latente la

huella de la estructura de aquellas instituciones originarias de las culturas de las que se provienen y aún se sustentan.

Es significativo que entre los cultos que dan origen a la nueva religión, entendida como expresión manifiesta de los "pueblos nuevos" como Guatemala, que representan a Latinoamérica, haya un elemento común como medio de tanta diversidad, son los "códigos éticos" de estas religiones muchas veces con una proyección eminentemente endógena y en otras, como un elemento exógeno. Es decir, nacional o transnacional.

En América Latina hay un vínculo que se gesta y establece a partir de la idea religiosa de la justicia y la salvación humana en el mundo terrenal. Si se busca en las tesis del cristianismo primitivo, los cultos africanos y los indígenas, nos percatamos de que la eticidad manifiesta que se concreta sobre la idea del Bien, lo Justo y el Amor, para alcanzar su más alta aspiración, la Libertad. Aunque, no tenga las mismas líneas hermenéuticas y enfoques genéticos y teológicos que el pensamiento judeo cristiano.

En toda esta pluri-religiosidad, hay un sentido humano asumido como proyecto divino, que busca en su máxima expresión la realización del hombre latino. Su marcado naturalismo los acerca a una concepción materialista que pareciera oscilar hacia un panteísmo depurado, pero que establece un cumplimiento irrestricto de los preceptos morales por los que se rigen y deben dar cuenta. Debe acotarse que en el proceso de institucionalización del cristianismo, lo teológico divino rige absolutamente sobre las demás tesis, con un inicio ético como principio rector y Dios entendido como ser supremo, además de creador, es la expresión cimera del Bien, la Justicia, lo Bello, y la Libertad. Él es Sumo Bien.

En el proceso de obligado mestizaje que se produce en América con la conquista y que se extiende en el ámbito cultural en general, y específicamente en lo religioso, en un primer momento lo que ocurre es un choque violento que impone las costumbres, normas y valores morales del dominante que, por supuesto, no sólo "aplastan" sino que "violan" a las culturas autóctonas.

Sin embargo en la medida en que paulatinamente se comienza a dar el fenómeno de criollidad, luego del asentamiento de estos inmigrantes impostores y su relación con el indio esclavo mestizo y como resultado de una "resistencia religiosa", se comienzan a incorporar elementos del evangelio al culto indígena, y en otro momento, la iglesia también asume lugares, ritos, imágenes y formas de religiosidad provenientes de

los primeros pobladores. Provocando con ello más que una simbiosis cultural, un sincretismo religioso que persiste al día de hoy.

Este mismo proceso, pero más abrupto y traumático, por el grado de desarraigo de lo autóctono, es el que se produce entre el catolicismo y las diferentes culturas negras que llegan al hemisferio. A partir de la oposición también "impuesta" por el régimen colonial legitimado por la iglesia, se observa una resistencia por parte de la cultura oprimida mucho más violenta, que en algunas manifestaciones esenciales mantuvo lo original de estos cultos. Brasil es un ejemplo.

Es obligatorio hacer estas referencias anteriores, para que la iglesia de Guatemala conozca la importancia de la memoria histórica y no la ignore, porque quiérase o no, este trasfondo Latinoamericano, de este proceso de fusión y mezcla de las religiones autóctonas y europeas, es que se conforma esencialmente el trasfondo de la Religiosidad Latinoamericana y guatemalteca y por tanto, el concepto de la religiosidad en el continente.

Porque la transculturación es expresión en el plano religioso no de un fanatismo escolástico primitivo, sino de una búsqueda del lugar del Hombre y su Libertad en la manifestación de sus creencias. Esto último es una grata pedagogía de la historia, para la relectura y oxigenación de la función de los grandes jerarcas guatemaltecos, que ayudará a evitar que la iglesia hoy sea vista como empresa religiosa, desde un punto de vista peyorativo y no ontológico.

Esto significa que al hablar del fenómeno religioso Latinoamericano, se debe asumir como un elemento que, dentro de la espiritualidad del ser latinoamericano revela también la esencia de esa identidad, que es su salvación como equivalente de su liberación, planteada desde la concepción juanina: "Si el Hijo os libertare, seréis verdaderamente libres". De aquí se puede inferir que todas las iglesias deben tener un conocimiento de su identidad bíblica, cultural, étnica, histórica y denominacional propia para facilitar la memoria histórica de su feligresía.

En las diferentes etapas por las que ha transcurrido la historia, siempre el proyecto de los ejes culturales medulares de la realización de la utopía Latinoamericana, ha llevado como centro la defensa de una propuesta humanista y defensora para estos países, como Jesús mismo lo hizo en su tiempo. Esto implica que la identidad con la emancipación sea el nexo más fuerte y profundo entre la memoria histórica y la utopía: entonces, debe ser entendida como los momentos continuos del

hacer y rehacer de la identidad religiosa latina con abono periférico a la memoria histórica de cada iglesia.

Por tanto, para comprender el por qué de la posición de muchos creyentes latinoamericanos es de un compromiso social evolutivo, se hace necesario determinar las causas históricas de este proceso, que ha tenido como culminación la existencia de la Teología de la Liberación en el continente y que permitió la convivencia entre marxistas y cristianos en los procesos sociales más radicales, que jamás se hayan podido producir en el universo latino después de la segunda mitad del siglo XX.

La iglesia como ente manipulador y no evangelizador, controló y dirigió el sistema de enseñanza en las colonias a través de las Universidades fundadas y las misiones. En estas últimas se les enseñaban a los indios distintos oficios en calidad de peones. Así en correspondencia con la función que desempeñarían en la misión, algunos aprendían a leer y a escribir. El saldo final de estas acciones fue el de construcción de un sistema de valores, que fue impuesto por la liturgia y el ceremonial católico. De todas maneras el propósito fue el mismo: evangelizar (domesticar por la imposición) para civilizar.

Hasta ese momento la teología explicaba cualquier fenómeno a partir de Dios como lo determinante y lo segundo era la realidad natural y social. Pero desde este instante en el cristianismo comenzaron a surgir otras interpretaciones como las antropológicas, desde el hombre en primera instancia, enfatizando su papel en la tierra. Esto obviamente implica una nueva revalorización del sentido de la Historia, eximida del carácter divino y providencial que le imponía la ortodoxia. La tendencia conservadora los acusa de "haber perdido a Dios", olvidando las bases originarias del cristianismo que habían de prevalecer en él.

Como parte de la memoria histórica Latinoamericana, ambas manifestaciones, la europea y la autóctona han dado lugar a posiciones radicales entre los latinoamericanos, que luchan por un cosmopolitismo nivelador que sostiene una abierta defensa del mestizaje cultural, étnico y religioso y la actitud de sectores desfavorables, opositores o xenofóbicos que defienden mediante la violencia la exclusión social de los inmigrantes geopolíticos y religiosos. Expresión clásica de un racismo exacerbado, inclemente y radicalmente inhumano. Sin embargo, la integración no es una cuestión que afecte en cuanto a sus resultados finales a la población autóctona, sino que implica de igual manera a la población recién llegada como inmigrante a Latinoamérica. Y Guatemala es buen ejemplo. Su composición actual es eminentemente cosmopolita.

Sin ir más lejos, el caso de los inmigrantes latinos en Estados Unidos, es otro ejemplo; su oposición a la idea de la asimilación cultural contraria al mantenimiento de sus tradiciones, como la conocida polémica sobre el lenguaje, el color, el credo político, hoy más que nunca, ha desembocado incluso en abiertas críticas contra las asociaciones antirracistas del país vecino y en caza de indocumentados, como en el tiempo de la conquista cuando se consideró al nativo menos que animal. Todo lo anterior se ha descrito para tener una mínima memoria histórica del pasado del evangelio en nuestro continente. Para luego de allí, poder iniciar un estudio de la memoria histórica local en Guatemala de la siguiente manera:

1. La religiosidad del pueblo guatemalteco como elemento expresivo en la constitución de la memoria histórica. En su núcleo vital, es un acervo de valores que responde con sabiduría cristiana a los grandes interrogantes de la coexistencia al menos humana. La sapiencia popular evangélica tiene una capacidad de síntesis vital; conlleva creadoramente lo divino y lo humano; Cristo y hombre, espíritu y cuerpo; comunión e institución; persona y comunidad, fe y patria así como inteligencia y afecto. Esa sabiduría es un humanismo cristiano que afirma radicalmente la dignidad de toda persona como hijo de Dios, establece una fraternidad fundamental en la iglesia, enseña a encontrar la naturaleza y a comprender el trabajo y proporciona las razones para la alegría y la festividad de la vida, aun en medio de una subsistencia crítica.

Así es posible entender y explicar que de la religión latinoamericana, ha devenido sentimiento popular de mayorías, llámese religiosidad popular que ha trascendido ritos, cultos y creencias. Este sentir también lleva inserto el mestizaje transculturado de distintas religiones nativas a saber: los cultos indígenas, los de procedencia africana y el ritual cristiano, primero católico y luego protestante que se acuña en Guatemala.

Es significativo que entre estos cultos que dan origen a la "nueva religión" entendida como expresión manifiesta de los "pueblos nuevos" de los que se dijo algo anteriormente y que representan a Latinoamérica y que exigen que a pesar de todo, exista un elemento, un entorno común en medio de la diversidad, como son los códigos éticos de estas religiones.

El vínculo que se establece a partir de la idea de justicia y de la salvación humana, tiene incidencia tanto en la concepción del mundo terrenal como del mundo divino. Esto aparece en las tesis básicas del cristianismo judeo-cristiano original, los cultos africanos y los indígenas, por tanto, la eticidad que se manifiesta se concreta en la idea del bien, lo justo, lo probo, para alcanzar su más alta aspiración en la libertad humana no sólo de sus crisis sociopolíticas y económicas sino, de las ético-espirituales.

Esa sabiduría debe ser para el pueblo un principio de discernimiento, un instinto evangélico por el que se capta espontáneamente, cuándo se sirve en la iglesia al evangelio y cuando se le vacía y asfixia con otros intereses secundarios que no responden a su causa original.

Además de la liturgia sacramental, la enseñanza eclesial debe tener en cuenta las formas de piedad por medio de las cuales los fieles reflejan su religiosidad popular. El sentido religioso del pueblo cristiano ha encontrado, en todo tiempo, su expresión en formas variadas de piedad, en torno a la vida sacramental de la Iglesia: tales como el culto cristiano, la oración, la lectura de la Palabra y comprensión de la Palabra encarnada así como la koinonía cristiana.

Hay que tener claro que estas expresiones prolongan la vida litúrgica de la Iglesia, pero no la sustituyen. Se necesita un discernimiento evangélico maduro para entender, sostener y apoyar la religiosidad popular, para purificar y rectificar el sentido religioso y teológico que subyace en estas devociones y hacerlas progresar en el conocimiento del misterio salvífico de Cristo.

A raíz del aspecto litúrgico y religiosidad, cabe también aquí hacer un pequeño referente a:

2. El símbolo religioso. En otra parte del trabajo se discutió el valor y significado del símbolo religioso. Aquí se abordará de otro ángulo. Por lo que a manera de introducción se puede decir que la representación de ideas abstractas mediante símbolos es de origen oriental. Fue el Antiguo Egipto el primer pueblo que practicó esta costumbre, así, es simbólica su escritura jeroglífica, su mitología figurada, donde cada una de las divinidades representa un aspecto del dios supremo, y aún

sus manifestaciones artísticas. Igualmente en las formas exteriores de las religiones semíticas como la asiria y fenicia, en la hindú y en las indoeuropeas, como la greco-latina, impera el símbolo, pues en ellas se dio la representación de los fenómenos de la naturaleza, personificados en seres mitológicos que terminaron por encarnar los valores morales de la sociedad.

Por San Clemente de Alejandría se sabe que los símbolos, que profusamente adornaban las catacumbas y que posteriormente se vieron reproducidos en la pintura y la escultura, ya eran utilizados por los cristianos en el siglo II, comúnmente adornando anillos o medallas con el propósito de reconocerse entre sí, obligados al secreto que la persecución imponía a los primeros cristianos. Entre otros se empleaban símbolos de unión o reunión, como los peces de bronce o cristal, encontrados en las catacumbas de Roma y que se entregaban a los bautizados para que los llevaran colgados del cuello. También era costumbre que los viajeros que habían recibido hospitalidad en una casa, rompieran un símbolo del que dejaban la mitad, de modo que si volvían a visitarse, incluso sus descendientes, pudiera repetirse la hospitalidad; tal es el uso que debían tener las monedas partidas que con frecuencia suelen encontrarse.

Al margen de estos símbolos convencionales, hubo otros a los que la Iglesia dio mucha importancia, siendo el principal el símbolo de los credos como el de los Apóstoles, que pretendía proporcionar una sucinta guía al cristiano, sobre las verdades reveladas y para que los fieles pudieran cambiar una contraseña que los distinguiera de los herejes; de este modo si por cualquier causa cambiaban de congregación podían ser reconocidos como cristianos ortodoxos, si recitaban el símbolo. La iglesia primitiva prohibía entregarlo por escrito para evitar que cayera en manos de los infieles, de modo que era deber de los creyentes aprenderlo de memoria.

Para J. Cazeneuve el rito religioso es lo siguiente: El rito exhibe el aspecto de una acción que se repite de acuerdo con reglas invariables y cuya ejecución no se advierte que produzca efectos útiles. Pero indudablemente el recurrir a la categoría de lo útil no ayuda a clarificar el fenómeno, en cuanto que las condiciones que definen el comportamiento ritual, las funciones que desarrolla y los medios que emplea revelan una necesidad

práctica propia de los objetivos utilitarios, de modo que entre el rito y el acto útil podemos observar posibles coincidencias y amplias constantes.

Basta pensar en los ritos mágicos para obtener la lluvia, o bien en los ritos típicos de la neurosis obsesiva, que sirven para gratificar y calmar al sujeto empujado a realizarlos. En este sentido, Cazeneuve precisa ulteriormente: "El rito es un acto cuya eficacia real o presunta no se agota en el encadenamiento de causa y efecto. Si es útil, no lo es por conductos exclusivamente naturales, y en ello reside su diferencia respecto de la "práctica técnica". El reenvío a una dimensión no fenoménica, extraempírica, de algún modo sobrenatural, plantea a su vez la distinción entre rito religioso y rito-no-religioso."

La ritualidad por lo tanto es en su naturaleza anti-imaginaria, vive del orden de lo simbólico. Sus mediaciones asumen las características de la diferenciación entre los diversos ritos. De este modo el tiempo y el espacio que establece, mediatiza la compleja relación naturaleza-cultura, pensamiento-acción, palabra-cuerpo y las infinitas aperturas del hombre-mujer hacia los otros, las cosas, la sociedad y la historia. De este modo le es concedido al sujeto situarse y el rito le recuerda como elemento de memoria histórica, que lo viva según las circunstancias, quién es, de dónde viene, a dónde va; la permite reencontrarse y reencontrar, ofreciéndole o mejor facilitándole esas posibilidades de maduración que afectan tanto a sus conocimientos como a su vida práctica, es decir, su ethos: actitudes y valores.

Apuntado lo anterior por su aporte al valor y sentido de la memoria histórica de la iglesia guatemalteca, se prosigue con el trabajo explicando que, históricamente la iglesia guatemalteca está ligada, como se demostró ya en primera instancia a la iglesia católica romana, como su antecesora en Latinoamérica, y en una segunda instancia, lo está directamente al movimiento revolucionario teológico de la Reforma Protestante del siglo XVI ubicado en Europa. Y este dato histórico se convalida para Guatemala por cuanto que: la iglesia que viene a este suelo hace 123 años, como la pionera y en carácter oficial, es la Iglesia Presbiteriana cuyas raíces se hunden profundamente en los mismos orígenes de la Reforma. Su diseñador e impulsor, Juan Calvino.

Ninguna iglesia en Guatemala puede darse el lujo de ignorar la urgencia de poseer una memoria histórica que compartir con su gente. No puede ignorar ni negar sus orígenes o nexos con aquella gesta histórica de la conquista y de la reforma. Por lo que no se puede avalar la ignorancia o desconocimiento de su memoria histórica, ya que sin ella habría un vacío difícil de explicar y llenar. Si la conquista legitima el feudo católico en América, la Reforma legitima la herencia y proyección protestante en Guatemala hasta nuestros días, como ente histórico. El estar ligado a él, es lo que depara la identidad evangélica como individuos denominacionales, pero también colectivamente como "Iglesia Evangélica (Protestante) de Guatemala. Aquí se hace la salvedad: que Iglesia Evangélica en su sentido ontológico, sólo hay una. La que Jesús salva y edifica y que según el Evangelio la forma de tal suerte que ni las puertas del infierno pueden prevalecer contra ella. Denominaciones evangélicas como producto humano, pueden haber muchas, como se explicó al inicio del trabajo cuando se define el término confesional.

Por ello, la conciencia de la memoria histórica es vital para el mantenimiento de la identidad, porque como proceso pedagógico, le permite a la Iglesia oxigenar su pasado que muchas veces se va diluyendo por el desconocimiento de las nuevas generaciones, y a las nuevas iglesias, les invita a conocerla pues sólo ella, como memoria histórica, les da cuenta de las transformaciones, procesos y acciones y les informa de los éxitos logrados, de los fracasos vividos y del por qué de ellos. Ubica en el momento que se está para precisar la senda a donde se desea llegar.

La dificultad de establecer diferencias o límites entre lo que se podría entender como identidad eclesial e identidad individual son paradigmáticas. Es por ello que el concepto de identidad eclesial en Guatemala debe ser rehabilitado y reinterpretado en dicho campo, por cuanto que: si la identidad individual es un requisito necesario para la vida eclesiástica, ésta lo ha de ser, de manera reversible, para la identidad individual. Se debe recordar que la dialéctica interno-externo de la identificación, es el proceso por medio del cual todas las identidades individuales y colectivas se constituyen homogéneamente.

Un aspecto que los jerarcas prominentes de la Iglesia Evangélica de Guatemala tienen que saber, es que la identidad eclesiástica nunca es unilateral. Una iglesia cualquiera, siempre necesitará de la interacción con las otras iglesias que al menos en principio, dicen confesar la misma fe, que debe ser el factor vinculante, aunque de otra manera, sean diferentes en su expresión litúrgica. En este sentido, las identidades eclesiásticas individuales que conforman la colectividad evangélica,

pueden ser comprendidas utilizando un modelo dialéctico procesual, externo e interno. Ello supone, en cierta manera, una alternativa más completa a la disyunción persistente en la teoría eclesial, entre lo individual y la sociedad, la acción y la estructura religiosa.

Cuando se profundiza en la identidad religiosa específicamente guatemalteca, la cuestión de la cultura eclesiástica evangélica está presente, pero, éstas no se pueden confundir una con otra. Mientras la cultura deriva en gran parte de procesos inconscientes, la identidad se basa en una norma de pertenencia, necesariamente consciente, fundada sobre oposiciones simbólicas pero confesionales y credales.

La Iglesia Evangélica de Guatemala debe saber que la identidad es una constructo elaborado, con relación a los límites o fronteras entre los grupos que entran en contacto, sean estas afines o no. No deja de ser, en este sentido pues, una manifestación relacional, de interacciones. En esta línea, los límites identitarios han acabado siendo límites de identidades eclesiales o fronteras de identidades "denominacionales". De hecho, en las iglesias evangélicas contemporáneas de Guatemala, hay una tendencia a la "mono identificación", a la identidad exclusiva, no a la diversidad de identificación y a la identidad general. La información bíblica se proyecta a la formación eclesial que parte de una heterogeneidad social o eclesial a una homogeneidad social, por el vínculo del Evangelio. De ahí deviene el término "hermano".

En este sentido, la identidad sociocultural se ha de abordar como problemática colectiva e individual, que es a lo que va dirigido este trabajo en gran parte. Esto exige entender que la conciencia de identidad colectiva es más que la suma de las conciencias individuales, la trasciende y se impone a ellas por medio de la educación y de la vida religiosa común. Así entonces, la identidad cultural religiosa de una persona se enmarca en una identidad global e histórica, que es una constelación de identificaciones particulares en instancias culturales distintas.

Se debe entender que la identidad evangélica de cualquier iglesia es una construcción social y religiosa y por tanto, su complejidad es innata y le es imperativo participar de las exteriorizaciones de cualquier otro grupo social religioso, como otra iglesia evangélica que es una variante de la original; es por ello que la identidad jamás puede ser considerada monolítica, ya que eso impediría comprender lo histórico de los fenómenos de identidad, de la memoria histórica mixta, o interacciones frecuentes y exigidas en toda sociedad.

Entre la polarización que representa la resistencia denominacional y la solidaridad que el espíritu evangélico exige, se juega la idea global de identidad como conceptualización social, que lleva a profundizar a un aspecto más concreto y crucial como es la identidad cultural religiosa de Guatemala, y desde ella, destacar un núcleo si cabe, más cohesionado, más denso en interrelaciones, como es la identidad comunitaria que se exterioriza o plasma teológicamente en el aspecto confesional o en el cultural simbólico litúrgico, que permite expresar el concepto de identificación simbólica. De alguna manera, la distinción entre identidad social, identidad cultural e identidad comunitaria se presenta, para poder desintegrar y destacar elementos sutiles relacionados con los complejos procesos de la construcción de las identidades y de los procesos de identificación en una sociedad que se debate entre la globalización y lo local.

En todo caso, vale la pena advertir que la memoria histórica comunitaria enfatiza la situación grupal, destacando la cohesión y la solidaridad existente entre sus miembros, que se identifican con dicha comunidad. En este sentido, Max Weber argumenta que, los individuos cuando están dentro de una comunidad se sienten subjetivamente como individuos con características comunes. Pero, a partir de aquí se corre un gran riesgo. Se puede derivar una acción comunitaria eclesiástica positiva o negativa con relación a otras comunidades que, de una manera u otra, representan a otras identidades que se ven y se viven como diferentes o extrañas a la propia.

En la jerarquía evangélica hay una tendencia a crear comunidades cerradas, pero ello no quiere decir que no sé de la posibilidad de una existencia de "comunidades de intercambio cultural evangélico o religioso", es decir: iglesias no endogámicas según las costumbres o hábitos enraizados en cada una de ellas. De hecho, la identidad eclesiástica comunitaria se basa sobre todo en la "conciencia histórica" de lo que el término "iglesia" significa y que permite fomentar, no la imitación, sino la originalidad entre sus componentes, facilitando así, a la vez, la identificación interrelacional.

Se dice que de algún modo, la identidad eclesial comunitaria, tiene algo que ver con la identidad de resistencia. La apelación a la identidad es en muchas ocasiones defensiva, en salvaguarda de intereses particulares y la iglesia ofrece el fuerte seguro para ello. La situación de la modernidad tardía permite escribir que se está en el tiempo de las "tribus planetarias", y las comunidades eclesiales son como 'tribus', por los vínculos de identidad que existen entre sus miembros, y "planetarias" porque trascienden todas las fronteras culturales y físicas.

La filosofía teleológica de esta sección del trabajo, no es fincar la idea de una globalización eclesial, como un elemento aniquilador de las identidades comunitarias evangélicas individuales, antes bien es combatirla hoy con el "reavivamiento" de fundamentos resistentes. En este sentido, se está de acuerdo con ciertas opiniones que no creen que la identidad se pueda negociar, sino tan solo afirmar y defender. Con relación a ello, se ha de aceptar que la adopción de la cultura de la posmodernidad no es necesariamente sustitutiva de las tradiciones religiosas evangélicas comunitarias.

La capacidad de la Iglesia en Guatemala puede permitir una visualización de su pertinencia para la sociedad de hoy, si es capaz de entender el desafío de la profundización del debate sobre los grandes consensos y la necesidad de acercarse al tejido social básico, apoyando y promoviendo el impulso participativo de sus elementos.

La iglesia tiene que aprender que la identidad cultural religiosa, no aparece como, ni es una modalidad de categorización de la distinción "nosotros-ellos", fundada sobre la diferencia eclesiástica. La identidad se puede llegar a entender como algo dado que queda marcado casi indeleblemente y, así, la identidad cultural revierte necesariamente a un grupo original de pertenencia del individuo. El hecho de ser evangélico, no anula la relación e impronta con la responsabilidad social nacional o local. Así los problemas inherentes al Estado, como la sociedad y la familia, la economía, la política, la educación, la seguridad civil, los derechos humanos globalizados debieran ser preocupación simultánea de la preocupación de la misión de la iglesia.

De aquí lo importante de buscar las raíces, la autenticidad de la memoria histórica para el logro de una identidad cultural y nacionalidad que aparezca como esencia, como una condición inmanente del individuo. La identidad cultural aparece como consustancial a cualquier cultura eclesiástica particular y se deben establecer todos aquellos atributos culturales y religiosos que sirvan de base a la identidad y compromiso colectivo, la esencia del grupo.

Ésta debe ser una identidad esencial, invariable. Son concepciones y aceptaciones "objetivistas", que definen la identidad a partir de un cierto número de criterios determinantes, considerados objetivos como el origen común, como la herencia, genealogía, la lengua, la religión, la psicología colectiva o "personalidad de base", el territorio.

Se puede decir que la intencionalidad del trabajo no es hacer una crítica destructiva, es sobre todo, hacer un análisis e inferir de él la necesidad y urgencia de la memoria histórica de la iglesia, como base de su identidad en relación con otras fuerzas culturales en Guatemala y su confesionalidad y liturgia, ya que de ello, de una manera directa devienen la pertenencia, estima de sí y autonomía.

Se debe recordar que para Jesús, la estima de sí, que supone un juicio moral de situación y, por lo tanto, un carácter mediador, fue siempre de suma importancia él. Esta se complementa con el respeto de sí como constitutivo básico de cualquier identidad, porque cuando en situaciones concretas, la norma no puede ser una guía para la praxis, la estima de sí no sólo es una fuente, sino también un recurso para el respeto de sí y los demás como lo acuña la regla de oro de Jesús, en el evangelio de Mateo, y es de esta relación entre situación ética estima de sí y norma moral respecto de sí, que surge toda sabiduría práctica del juicio moral en situación.

En un pasaje del presente trabajo se plasmó que el presente milenio aparece marcado por el signo del deseo del hombre de buscar su Identidad. Ahora que la aldea global amenaza con convertir a todos en esclavos de las multinacionales; que las redes de información pretenden convencer de que se sean idénticos consumidores globales; cuando quieren presentarnos como sociedad ideal, lo que no es más que un agregado masificado de individuos dominados por intereses individualistas, ahora, más que nunca, es necesario que llegue la hora de las aldeas planetarias llamadas iglesias.

El capitalismo crea hombres y mujeres vacías y los transforma en máquinas que sirven para producir beneficio. Para ello produce la insatisfacción de forma permanente. Desde el miedo al quedarse excluido de la 'exitosa sociedad del consumo', pasando por el miedo del vecino dentro de un mundo competitivo, hasta el miedo al enemigo: el terrorista siempre amenazante. La insatisfacción, producto del estímulo constante de tener cada vez más y de la vivencia en un entorno de estrés creciente, alejado del equilibrio natural.

La resistencia frente a esta amenaza esclavizante, pasa por la defensa de la diversidad de las identidades y de los modelos de vivir y de convivir que bien pueden ser facilitados por la sociedad evangélica. Una lucha formativa que no se somete a la fugacidad de lo inmediato, pero que sabe dibujar horizontes lejanos y combinar la utopía con lo concreto de la vivencia diaria. Que huye de los pensamientos únicos, y que sabe construir redes desde la divergencia. Pensamiento que se plasma en el

Sermón del Monte.

El segundo desafío: que esta propuesta presenta para el liderazgo de la iglesia evangélica de Guatemala, radica en la observación de la obligatoriedad que se tiene el día de hoy de propiciar una motivación hacia una reinterpretación eclesial, del valor del ejercicio litúrgico en la iglesia evangélica. Por cuanto que: en las iglesias históricas estos valores se han ido difuminando y en las nuevas expresiones eclesiales, se desconocen en algunas, y se han olvidado en otras.

En el contexto de una sociedad guatemalteca cerrada con frecuencia a la trascendencia y sofocada por comportamientos consumistas, presa fácil de antiguas y nuevas idolatrías y, paradójicamente sedienta de algo que vaya más allá de lo inmediato y fraccionario, a la Iglesia evangélica en Guatemala le compete una tarea laboriosa y a la vez, apasionante que consiste en:

- ❖ Descubrir siempre el sentido del «misterio» divino por medio de Cristo crucificado, muerto, sepultado y resucitado. Basamento y fundamento del kerigma apostólico;
- ❖ Renovar las celebraciones litúrgicas como expresiones doxoteológicas, para que sean signos más elocuentes de la presencia de Cristo, el Señor en la vida comunitaria como individual de la iglesia;
- ❖ Proporcionar nuevos espacios para el silencio, la oración y la contemplación para la formación y formulación de una vida devocional fuerte, capaz de fundar el carácter del hombre y la mujer Evangélica;
- ❖ Volver a los Sacramentos, la Santa Cena y el Bautismo, como fuentes de libertad radical y de nueva esperanza para la vida humana terrena.

Es por eso que se espera que la iglesia evangélica guatemalteca y su jerarquía puedan leer y responder a esta invitación apremiante: formar una Iglesia que ore, alabe a Dios, que reconozca Su absoluta supremacía y Lo exalte con fe gozosa. Que descubra el sentido del misterio: que lo viva con humilde gratitud; que de testimonio de él con alegría sincera. Que celebre la salvación de Cristo: que lo acoja como don que le convierte en sacramento suyo y hace de su vida un verdadero culto espiritual agradable para Él de acuerdo a Rom 12, 1.

La importancia de la liturgia radica en ser expresión de un proceso teológico confesional. Su exigencia, enseñar que el centro de las celebraciones culturales lo debe ocupar Jesús, no el ritual ni el celebrante, menos los participantes. Pues sólo en Él, se puede encontrar una de las respuestas más rotundas que nuestras comunidades evangélicas puedan dar a una religiosidad ambigua e inconsistente.

Recordar que la liturgia en su función eclesial no tiene como objeto socio antropológico "calmar los deseos y los temores del hombre", sino escuchar y acoger al Resucitado que vive y honrar y alabar al Padre. Las celebraciones eclesiales deben ser una confesión de que la esperanza viene de Dios por medio de Jesús su ungido, Señor de la Iglesia. De lo anterior deviene que la liturgia ha de entenderse no solo como fórmulas periclitales, sino como una acción básica y fundante para la vida y fe cristiana.

La teología en el lenguaje didáctico litúrgico enseña que:

1. El Padre es quien actúa por nosotros en los misterios celebrados; Él es quien nos habla, nos perdona, nos escucha, nos da su Espíritu, nos mantiene, nos provee; a Él nos dirigimos, lo escuchamos, alabamos e invocamos.
2. Jesús es quien actúa para nuestra redención, haciéndonos partícipes de su misterio pascual.
3. El Espíritu Santo es el que interviene con su gracia, nos santifica y convierte en el Cuerpo de Cristo.

Para la Iglesia entonces, la liturgia es una profunda y urgente necesidad en su vida; en la iglesia evangélica guatemalteca ésta debe ser restablecida y recuperada como anuncio y anticipación de la gloria futura, término último de su esperanza escatológica.

En esta liturgia terrena se gusta ya anticipadamente, se confiesa y se participa de la Liturgia celeste venidera que se celebrará en la ciudad escatológica, la Jerusalén celestial, hacia la que la iglesia se dirige como peregrina, hasta que se manifieste Él, su Vida, y ella sea manifestada con Él en su gloria.

Por lo anterior, para la iglesia Protestante de Guatemala, es un imperativo necesario una renovación continua y una constante formación de todos sus pastores y laicos en la cultura de la liturgia. Pero, una verdadera renovación, más que recurrir a actuaciones

arbitrarias, consiste en desarrollar cada vez mejor la conciencia del sentido del misterio salvífico que permite la unidad de los evangélicos por la gracia de Dios. Entendida la liturgia de este ángulo, como didáctica teológica, permite entender que las liturgias aunque sean diversas, en los momentos de comunión con el misterio grande y santo de la Trinidad, tienen la misma teleología y axiología.

Sólo así, celebrando los actos sagrados como relación con Dios y acogida de sus dones, como expresión de una auténtica vida espiritual, la Iglesia Evangélica en Guatemala podrá alimentar teológica y escatológicamente su esperanza y ofrecerla a quienes la han perdido, confesando que Cristo está anunciado y revelado el misterio del perdón. Pero eso urge un gran esfuerzo y proyecto de formación teológica y litúrgica intercomunitaria.

Este proyecto debe ser orientado a favorecer la comprensión del verdadero sentido de las celebraciones de la Iglesia y requerir, además, una adecuada instrucción sobre la capacidad de poder reunirse juntos sin discriminación alguna, pero con profundo respeto a las individualidades como el reflejo de una auténtica espiritualidad y una educación para vivirla en plenitud.

Ello exige una promoción y comprensión más auténtica, de una mistagogía litúrgica, con la participación activa de todos los fieles, cada uno según sus propios cometidos, en las acciones sagradas, especialmente en la Eucaristía. La liturgia al ir más allá de meras formas culturales, teológicamente exige, requiere dar relieve a la celebración confesional sacramental, como acciones de Cristo y de la Iglesia, orientadas a dar culto a Dios, a la santificación de los hombres y la edificación de la Comunidad eclesial.

La iglesia tiene que confesar públicamente que Cristo mismo actúa en ella por medio del Espíritu Santo, los Sacramentos se deben celebrar con el máximo esmero y poniendo las condiciones apropiadas. Las Iglesias particulares de Guatemala han de poner sumo interés en reforzar la confesionalidad en la pastoral de los Sacramentos, para que se reconozca su verdad profunda y evitar estos peligros:

- ❖ Algunos ambientes eclesiales evangélicos hoy, parecen haber perdido el auténtico sentido u horizonte de la confesionalidad y sacramentalidad y con ello se podrían hacer vanos los misterios celebrados, y

- ❖ Muchos bautizados, por costumbre y tradición, siguen recurriendo a los Sacramentos en momentos significativos de su existencia, pero sin vivir conforme a las normas del reino.

Es por ello que se ha de ver la Santa Cena, como el supremo don de Cristo a la Iglesia, en el cual el símbolo recuerde el sacramento del sacrificio de Cristo en la cruz para la salvación. La eucaristía, en efecto, contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, es decir, a Cristo mismo, como su Pascua.

La Iglesia en su peregrinación, acude a esa Pascua, fuente y cima de toda la vida cristiana, encontrando en ella toda su esperanza. En efecto, la Santa Cena impulsa, fortalece y anima en el camino histórico, poniendo una semilla de esperanza viva en la dedicación cotidiana de cada una a sus propias tareas. Todos son invitados a confesar su fe en la Cena pascual que Jesús es el Señor, prenda de la gloria futura.

Persuadida la iglesia de que la aproximación por la comunión con Cristo, vivida ya aquí y ahora como peregrina en la existencia terrena, anticipa el encuentro escatológico supremo del día en que «será semejante a él, porque se le verá tal cual es» (1 Jn 3, 2). La Santa Cena es entonces mediación por medio de la cual desde ya, por la misericordia de la gracia se degusta la eternidad en el tiempo transitorio.

La confesionalidad humana y memorial de la Pascua de Cristo, es por naturaleza portadora de la gracia en la historia humana. Abre al futuro de Dios; teniendo comunión con Cristo, con el símbolo de su cuerpo y su sangre, es participación en la vida eterna de Dios.

Este tipo de confesionalidad es la que da sentido de ecumenicidad a la iglesia evangélica. Hay confesiones particulares históricas, pero ésta católica por naturaleza, es la que llama a la unidad a la iglesia por cuanto que, Cristo es la llamada ecuménica del Padre. Ella está por encima de aquella confesionalidad individual o colectiva, ella conjuga en sí misma la filosofía ecuménica del Reino, que invita a sacrificar la individualidad y a exaltar la unidad del cuerpo de Cristo, como regia manifestación de la koinonía en el Espíritu. Teológicamente entonces, el centro de la confesionalidad y la liturgia cristiana, es el perfecto sacrificio de Jesucristo no de ningún credo en particular. Este permite la identidad particular de una iglesia. Lo otro la identidad universal con Cristo.

Aquí se presenta un gran reto a la Iglesia. Entender que Cristo el ungido de Dios es el pastor que conduce la divina liturgia, oferente del sacrificio

de su propio cuerpo en acto de amor a Dios, su Padre Celestial y a nosotros, sus hermanos. El acto litúrgico como ejercicio pedagógico permite inferir que, se es sacerdote con Cristo cuando se participa de su liturgia, esto es, de su amor sacrificial en la praxis de la vida cotidiana, del ofrecimiento de los cuerpos a Dios, como un "sacrificio vivo, santo y agradable" en su alabanza y en el servicio a nuestro prójimo.

Así pues, liturgia es el término que mejor capta la totalidad de la vida cristiana, que testifica públicamente su fe en Cristo. La teología es la parte de la liturgia que forma el entendimiento de ese sacrificio de nuestros cuerpos de lo cual habla San Pablo. Cuando se expone esto y se explica la palabra "liturgia" en términos paulinos, se hace una confesión o afirmación teológica. Pero una confesión teológica de esta naturaleza, no tiene ningún sentido si no encuentra su esencia en la tensión exegética y hermenéutica de la liturgia que ella intenta explicar.

Esto significa, por supuesto, que también la palabra <confesión> es entendida aquí en un sentido más amplio que el asignado por la tradición y la academia. La confesión es todo testimonio humano de la verdad de la revelación de Dios, todo hablar verdadero sobre Dios. Jesús mismo es confesante, Él dijo que confesaría a su Padre a los que les confiesen en el mundo. *Confesar entonces significa literalmente, hablar o dar testimonio de Dios.* Una vez más, entonces, nuestra vida total, interpretada como liturgia divina, es el resultado de una formación teológica ya sea empírica o académica, que lleva a una confesión <creer en Cristo>, San Pablo ya había dicho "si confesares con tu boca".

En este contexto, liturgia y teología se contienen y se fusionan en una acción creedal, cuando son entendidas en el sentido más amplio, en el cual deben ser comprendidas como promulgación de CREDO. Si ha de ser relacionado al verdadero centro de toda liturgia y teología humanas, es con el sacrificio de Jesucristo en la cruz, donde se encuentra la expresión más generosa del amor confesante.

La teología es pues, una parte esencial de toda liturgia, en cuanto toda liturgia es un servicio racional que explicita el pensamiento teológico confesante, por ello es un servicio lógico, una expresión que encuentra su correspondencia concreta en las palabras y acciones humanas hacia el amor sacrificial de Dios y nuestro prójimo en Cristo.

Además, la liturgia encuentra su fundamento en una teología, cristología y soteriología que da testimonio como en los primeros siglos, los cristianos entendieron que ningún acto de amor sacrificial puede ser llevado a cabo sin alguna expresión de su significado propio, en

términos de relaciones personales. Estas relaciones personales son siempre términos "lógicos", es decir, palabras y acciones humanas significativas. Quizás una expresión, un índice encomiable de la iglesia Evangélica en Guatemala, sería su renacimiento teológico confesional y litúrgico. Tanto en el campo de la liturgia como en el de la teología confesante, se ha de experimentar una renovación de la profunda comprensión de la esencia de la revelación divina.

Esa renovación invita a trascender toda barrera denominacional. Aún más, debido a su importancia, ella debe evitar el peligro que se corre de:

- ❖ Ser un nuevo intelectualismo desligado de la vida litúrgica de la congregación, es decir, una nueva especie de docetismo. Es bastante curioso que este peligro es inmanente tanto al fundamentalismo como al posmodernismo. Ambos son racionalismos en su estructura y, por ello, fácilmente desligados de la situación viva de la liturgia de la Iglesia.
- ❖ La renovación litúrgica, por otro lado, corre el peligro de llegar a ser un nuevo ritualismo, en el cual el significado teológico y simbólico de la liturgia que se confiesa por la palabra y el rito, sea despreciado por una revivificación de bellas e interesantes costumbres antiguas como una fría religiosidad.

La única posibilidad de preservar los grandes valores de esa renovación de la confesión teológica y litúrgica, es la de mantenerlas juntas y de interpretar su significado a la luz de la unidad fundamental del binomio "teología y liturgia" en la confesión del credo que confiesa con elocuencia: "YO CREO", tal como ha sido visto en el significado amplio de estas dos palabras. La liturgia es pensada en su significado tradicional y original, en la celebración de la Iglesia, el centro de la liturgia, se ha dicho, es el sacrificio de Jesucristo. De toda lo anterior deriva la importancia del acto llamado culto. Pues este es el escenario donde la confesionalidad y la liturgia encuentran el espacio para su praxis.

En la confesión sacramental litúrgica, como en el culto, se recuerda ese sacrificio de Jesucristo, en el cual él dio su propio cuerpo por el pecado del mundo entero, es, una expresión clásica paulina (Gálatas 3:1) "mostrado ante nuestros propios ojos". En el culto este fenómeno se realiza de dos formas diferentes: a través de la proclamación del Evangelio y por la administración de la Santa Cena y el Bautismo.

En la proclamación del Evangelio la unicidad histórica y la validez universal del sacrificio de Cristo, son confesadas y proclamada públicamente. Esto se hace por medio de la exposición total de las escrituras, donde la historia total de la relación de Dios con el hombre en y a través de su pueblo escogido, Israel, es escrita, y donde la muerte y resurrección sacrificial de Cristo es confesadas como la consumación y significado último de toda la historia de la salvación. En la predicación del Evangelio como agente teológico pedagógico y como parte específica de la liturgia, la totalidad de la historia de la salvación registrada en la escritura bíblica, es dirigida al pueblo de Dios que está presente ahora, para rendirle culto y para irse formando como el pueblo escatológico de Dios. Esta historia es proclamada a ellos en el nombre de Dios, como una palabra personal de juicio y de gracia.

Por ello, la predicación del Evangelio en el culto no es una lectura interesante sobre algún tema religioso o moral importante, sino también es parte de la confesionalidad de la iglesia. Cuando el sermón se degrada en algo parecido, ha perdido su función pedagógica y está en un grave peligro de perturbar, y aun de destruir el hecho teológico y la confesión litúrgica a la cual pretende servir. Si el Evangelio no es proclamado en el nombre del Dios trino como la voz viva, profética y apostólica, manteniendo la relación personal entre Dios y su pueblo, una relación a la cual y en la cual se emplea el término bíblico "pacto", no puede haber verdadera liturgia, porque entonces el pueblo de Dios no tiene derecho a confesar ni ofrecer ningún don a Dios, y mucho menos poner sus cuerpos en servicio a Dios y a sus prójimos.

Hay que tener en mente que el pueblo de Dios está constituido por hombres y mujeres pecadoras, que no pueden aproximarse a Dios por sí mismos y que no le pueden presentar ninguna ofrenda sin ser redimidos de sus pecados por su único Sumo Sacerdote, Jesucristo.

La condición impuesta a toda liturgia cristiana, es la proclamación del Evangelio de gracia que apunta hacia atrás, hacia el ex post factum de la relación de la alianza fundamentada sobre la muerte y resurrección de Jesucristo y establecida con los miembros pecadores del pueblo de Dios en el bautismo. Tal proclamación purifica por la acción del Espíritu Santo, al pueblo pecador de Dios y eximido de todos sus pecados, los lleva a una nueva situación, en la que todos los miembros pueden presentar sus cuerpos como un sacrificio vivo y santo, es decir, la situación de los pecadores cuyos pecados han sido perdonados por el perfecto sacrificio de Cristo.

Es por eso que el pueblo de Dios debe escuchar esta proclamación del Evangelio, como procedente de Dios mismo. Debe también creer en esta

palabra para poder estar formado o capacitado para presentar su pobre sacrificio de amor a Dios. Esto significa que el pueblo de Dios, cuando ha escuchado la proclamación del Evangelio, no conoce otra posibilidad de ofrecer a Dios un sacrificio que aquel de reconocer sus propios pecados y pedir a Jesucristo, Sumo Sacerdote, que santifique sus palabras y acciones manchadas por ese pecado, con su justicia perfecta, y que presente estas palabras y acciones al Padre Celestial como las ofrendas de su amor.

En el culto, la teología nos enseña que los frutos del perfecto sacrificio de Cristo también son distribuidos y recibidos en fe, es decir, en la administración de la Santa Comunión y el Bautismo. En la proclamación del Evangelio es teológicamente anunciada y confesada la unicidad histórica y la validez universal del sacrificio de Cristo. En la administración litúrgica de la Santa Comunión y el bautismo, es confesada la validez universal del sacrificio histórico y único de Jesús y su confesión confirma a través de la comunicación personal de sus frutos, a cada uno de los miembros del pueblo, el valor de ese sacrificio hecho por Dios. Por su mediación, se unen con la cabeza, el Sumo Sacerdote, y unos con otros en perfecta unidad.

En consecuencia, es bastante fácil comprender el por qué la predicación del Evangelio y la Administración de los sacramentos, como elementos del rito litúrgico, en su unidad, son la esencia de la guía de la Iglesia en el culto, en cuanto al perfecto sacrificio de Jesucristo como su centro. A partir de este centro, se debe interpretar la acción de respuesta del pueblo, recibiendo en fe la palabra del Evangelio y los dones de los sacramentos. Se puede emplear la palabra paulina para describir esta acción de respuesta en su totalidad "confesión".

Lo anterior lleva a interpretar la confesión en su sentido más amplio y no restringido (Romanos 10: 8-10). Pedagógicamente lo que aquí San Pablo está enseñando, es que no hay fe salvadora en el Evangelio, que no se manifieste a sí misma en una palabra de respuesta, que reconozca personalmente la verdad del Evangelio. La confesión.

En la oración, el pueblo de Dios extiende sus manos vacías para recibir lo que Dios ha prometido en su Evangelio y en su Espíritu, como las arras de su cuidado y provisión. En la palabra de testimonio y la confesión de pecados y de fe, el pueblo de Dios asume la relación con Dios que le ha sido asignada en el bautismo, es decir, el lugar de pecadores justificados. La formación del proceso teológico, se vislumbra en la liturgia como la palabra de acción de gracias, en la cual el pueblo

de Dios entrega a Dios todo aquello que tiene y todo lo que es, en respuesta a su don de perdón y renovación en la Santa Comunión.

La oración en la liturgia es la expresión viva de la esperanza y testimonio, es la expresión viva de la fe, y la acción de gracias es la expresión viva del amor. Todo esto Dios lo forma en su pueblo por intermedio de la didáctica del kerigma del Evangelio y su verificación en la administración de los sacramentos. Aquí las iglesias evangélicas de Guatemala tienen que aprender que de una manera u otra, tienen que propiciar o abrir un espacio litúrgico en sus celebraciones.

Así, todos los elementos de la liturgia como la oración, lectura de la palabra, el ofertorio, el canto, la música cristiana y la predicación, expresan la proclamación del Evangelio de una manera global y la administración de los sacramentos en el nombre de Dios trino expresan, en nombre del pueblo de Dios, su confesión de respuesta en la oración de esperanza, en el testimonio de fe y en su acción de gracias por su amor. Ésta es la estructura de la liturgia de la Iglesia y ésta es teológica en su totalidad. Es una expresión clara y nada ambigua de la verdad de la revelación divina.

La liturgia que expresa la inefabilidad de Dios en su horizonte doxológico es teología y simultáneamente confesión, una palabra que confiesa y que forma en la verdad con relación a Dios, en términos humanos, comprensibles.

La liturgia como expresión lúdica, es un servicio racional, es latreia o logike. Cualquier teología genuina de escuela, seminario o de universidad, debe estar enraizada en la teología confesante de la liturgia, por cuanto esta es su expresión máxima. La teología académica no es una teología diferente de la teología litúrgica. Son sustancialmente lo mismo. La teología académica, sin embargo, es un despliegue reflexivo del contenido de la teología de la liturgia fuera de la acción litúrgica, mientras que la teología de la liturgia es la manifestación viva y reflexiva de la acción litúrgica de la Iglesia y de la verdad analizada por la teología académica.

La teología de la liturgia y la teología académica son sustancialmente una, porque ambas se sirven de un mismo elemento: la revelación de Dios registrada históricamente en las escrituras proféticas y apostólicas y actualmente dirigida al pueblo de Dios en la predicación del Evangelio y en la administración de los sacramentos.

En la teología sistemática, hay aproximación a la revelación de Dios por intermedio de la reflexión profética, dogmática y ética de esa realidad, es decir, la reflexión sobre la verdad y validez permanente del mensaje bíblico, en su relación con la situación del pueblo de Dios, tanto en su liturgia como en su vida cotidiana en el mundo. "Dogmática" procede de la palabra dogma que puede ser empleada para significar la verdad como fórmula teológica de la liturgia. "Ética" procede de la palabra ethos que significa una forma específica de vida. La teología ética, entonces, significa una reflexión sobre esta forma específica de vida implícita en el mensaje bíblico, cuando éste es aplicado a la situación del ser humano en su propio mundo. De una manera sencilla se puede esbozar el trabajo formador e integrador de la teología, en la confesión litúrgica de la iglesia de la siguiente manera.

- ❖ A la teología exegética le corresponde el análisis del testimonio de la Iglesia en su confesión de pecado y de fe. Despliega el fundamento de la fe del pueblo de Dios en el Evangelio de las escrituras. Por lo tanto, su enfoque es eminentemente histórico.
- ❖ A la teología sistemática le corresponde tratar con la acción de gracias de la Iglesia, como su expresión de amor al Dios de la salvación y expone la plenitud de los dones de Dios para con su pueblo. Tanto el dogma como el ethos tienen relación con la doxa o "gloria" y la doxología o la "glorificación de la misericordia de Dios". Dogma y ethos como expresiones del amor del pueblo de Dios a su Señor y Salvador en la liturgia y la vida cotidiana respectivamente, son producto de la teología. Esto es, en el servicio a Dios y al prójimo.

En consecuencia, la teología sistemática es doxológica, no histórica, en su enfoque. Al relacionar el mensaje de la Biblia con la situación presente del pueblo de Dios en la Iglesia y en el mundo, esta teología expande el significado de la ofrenda tipificada en la acción de gracias y el amor, por medio del cual la Iglesia, en su servicio a Dios y al prójimo en el mundo, responde a los dones salvíficos del amor y de la misericordia de Dios.

- ❖ Finalmente, a la teología filosófica le corresponde la oración del pueblo de Dios. La oración es el grito del ser humano caído y recreado por la redención, que se le ofreció en la promesa del Evangelio. Aun la oración en nombre de Jesús es una oración: porque en la propia oración de Cristo él tomó sobre sí todos los pecados y todas las necesidades del ser humano caído y las hace

sus propias peticiones a su Padre Celestial. "Perdona nuestras ofensas... no nos dejes caer en tentación... líbranos del mal".

En la teología sapiencial salmódica, hay una gran importancia que reside en esto: no solo contiene himnos como de alabanza como los salmos 8 y 9, acción de gracias como el salmo 21, sino, también múltiples oraciones y lamentaciones de los seres humanos en su sufrimiento y angustiosa necesidad de salvación, tanto temporal como eterna, como el salmo 51 y otros. Por medio de la oración las preguntas existenciales y necesidades del ser humano encontrarán su lugar en la liturgia de la Iglesia, como el necesario complemento a la respuesta de Dios en la proclamación del Evangelio y en la administración de los sacramentos.

La oración debe ser tomada seriamente como grito angustioso de salvación y gracias profundas, como expresión de temor, de culpa de necesidad y de duda. Cuando la oración es entendida así, es fácil ver que la teología filosófica no puede perder su significado en una Iglesia que no ha expulsado de su entorno a la oración genuina, por ser demasiado incierta, poco religiosa, poco cristiana o por ser más una pregunta que una respuesta. Aquí la teología filosófica toma la interrogante del ser humano seriamente, como interrogante, y hace esto de una forma extrañamente análoga a la oración.

La teología de la Iglesia es litúrgica. Ella no tiene un propósito en sí misma. Sirve a Dios y al hombre y de ahí que Karl Barth hable de Teoantropología. Es parte de ese sacrificio de nuestros cuerpos al que se es llamado como pueblo de Dios. Así como la oración, testimonio y acción de gracias destruye todas las barreras entre la Iglesia y el mundo, esto es, entre las esferas sagradas y profanas de la vida, así también debe ser un elogio al espíritu unificador del evangelio de Cristo, que integra la diversidad existencial del ser humano en el perfecto sacrificio de Cristo como el acto vinculante entre el Teos y el Antropos.

Esto significa entonces, que la teología no sólo es un acto de reflexión, sino es realmente también una confesión, en tanto y en cuanto ella tenga la capacidad de ser liturgia, esto es, una pobre obra humana que intenta alabar a Dios por su misericordia y esforzarse en ayudar al prójimo en su necesidad de claridad de pensamiento en su comprensión del Evangelio.

Es una pobre obra humana que llega a ser significativa solamente cuando es asumida por Cristo y unida a su propio sacrificio perfecto. Así ella es hecha justa, santa y viva por su relación con él y no por la habilidad de los teólogos.

En Guatemala es verdad que décadas de historia enseñan que de hecho, la liturgia, con razón o sin ella, no ha tenido incidencia en la vida espiritual de la iglesia. Así pues, será precisamente esta situación la que subraya más aún el interrogante de fondo que flota:

¿Habría que decir que la liturgia en sí misma se niega a ser fuente de verdadera experiencia espiritual y que, por consiguiente, no puede como tal, pretender entrar ahora a escribir su propio capítulo en la historia de la espiritualidad cristiana latinoamericana y guatemalteca?

Se puede responder que en el plano práctico-existencial, lo litúrgico no tiene que inventar nada nuevo; le basta, le será suficiente acercarse día tras día a los fieles a la celebración excelsa, descubrir de nuevo su sentido haciéndola aparecer como realmente es: presencia actual y dinámica del misterio de Cristo; muestra cómo en la liturgia la palabra pasa de ser anuncio a ser realidad, pero siguiendo como palabra la que revela la voluntad de Dios sobre la iglesia; hay que aclarar que la liturgia no es una forma complicada de rendir homenaje a Dios, sino que es sobre todo, la acción autónoma del Padre que viene a comunicarnos en Cristo su Espíritu Santo, es decir, su misma vida divina, su esencia y que en la aceptación consciente de esta acción del Padre, está el grado más elevado de culto que podemos rendir a Dios.

El tercer desafío que la propuesta genera es la exigencia a la iglesia a retomar su sentido de confesionalidad, como una herramienta para la elaboración filosófica y teológica de un diálogo interconfesional (el cual tendrá como equivalente a: interreligioso) y multidisciplinario, tanto con las otras iglesias hermanas, como con la sociedad en sus múltiples expresiones formadas por hombres y mujeres de todo el mundo.

En este espacio se intenta hacer una reflexión sobre la importancia y desafío que la religión confronta, como coadyuvante o como componente de la identidad cultural no sólo guatemalteca sino, latinoamericana.

Hasta aquí se puede enunciar la confesionalidad, no solo como resultado final de aquellos macizos doctrinales que surgieron con la Reforma. Es decir, confesiones elaboradas como la de Westminster, la Anglicana, la de San Basilio y otras por ese estilo.

Se puede expresar plenamente que toda iglesia evangélica debe ser confesante tanto por principio histórico como por su principio evangélico. El evangelio en sí mismo es una confesión milenaria. En él

se confiesa a Dios como el arquitecto, a Jesucristo como el artífice y al Espíritu Santo como consolidador y perpetuador de la salvación.

En todo caso, hablar de una identidad confesante evangélica en Guatemala, exige abrirse a un amplio diálogo de apertura colectiva a la vida ecuménica, a la menos evangélica, que le es planteado como desafío por Jesús en su oración intercesora por sus discípulos, que Juan recoge en su capítulo 17. Esa oración bien puede denominarse -la exclusión de los excluidos por los excluidos-. En cambio si se tomara como un mecanismo de autodefensa, los límites de la separación quedaría rígidamente establecidos y parecería entonces muy difícil la confesionalidad, lo que fragmentaría la unidad de la sociedad evangélica de Guatemala en gethos o, en comunidades eufemísticas.

Ello no obstante, hay consideraciones que permiten retomar la idea del valor de la identidad eclesial, como ejemplo de posibilidades ínter confesionales, multidisciplinarias, interculturales, democráticas y solidarias en un mundo complejo, diverso y difícil.

El riesgo se hace latente cuando se aproxima a los creyentes a identificarse como algo mono eclesiástico, en un mundo caracterizado por el pluralismo. Es el peligro que se advierte en las llamadas políticas doctrinales de identidad, que refuerzan la idea de las diferencias eclesiales como totales y finales, antes que resaltar el valor de las virtudes que vinculan y en donde se describe a las otras iglesias como el "enemigo" y se olvida que todas son patrimonio de una única sociedad eclesial, que se hace bajo la sombra del Reino.

La Iglesia Evangélica de Guatemala por su inherente confesionalidad de "evangélica", está llamada a recuperar la idea comunitaria como núcleo de interrelaciones solidarias y no como un enquistamiento grupal de unos contra otros. Es más, debe utilizar el término "sociedad evangélica confesante", para designar esa propuesta de articular valores comunitarios sobre la fe, sin perder de vista la sociedad evangélica global, o mejor dicho, desarrollarlos en ella. Y todo esto basado en la idea de la compleja y múltiple identificación de las personas integrantes de varios grupos a la vez y difícilmente clasificables únicamente en uno determinado.

Pero, esta reflexión exige entrar con un espíritu de convicción y de humildad, sin imposición o prepotencia. De esta forma, la Iglesia puede permanecer fiel a su identidad y al mismo tiempo, a la promoción humana. No es posible aceptar que dentro del proceso de la obra de evangelización, pueda o deba olvidarse las cuestiones extremadamente

graves y agitadas que hoy día atañen a la justicia, a la liberación política y espiritual, al desarrollo económico y ético, como elementos básicos para la paz en el mundo.

Y para iniciar este espacio para el diálogo inter confesional o inter religioso, es prudente preguntarse:

- ❖ ¿Por qué vale la pena la elaboración de un diálogo religioso en un mundo tan pluricultural, plurireligioso y multilingüístico como Guatemala?
- ❖ ¿Cómo cree que el diálogo interreligioso puede perjudicar sus creencias o sus prácticas denominacionales?
- ❖ ¿Le parece que todas las tradiciones religiosas son iguales de válidas y que todas exponen lo mismo con relación a Dios y el hombre?
- ❖ ¿Qué posibilidad hay de poder realizar cosas con personas de otras tradiciones religiosas, pocas o muchas?, ¿Cuáles, cómo y dónde?

La iglesia de Guatemala, hoy más que nunca, debe reconocer y elaborar una conciencia del profundo vínculo que existe entre la evangelización y la promoción humana; vínculos con relación al orden antropológico, teológico y psicológico. La iglesia tiene que aceptar que es la misma persona humana, la clave hermenéutica para encontrar el camino hacia la auténtica promoción humana y no ella. Cada persona representa su papel de actor en el escenario de la historia humana, como sujeto con cuestiones sociales y económicas, herido por el pecado pero que ha recibido la gratuidad de la gracia que lo renova y lo hace nuevo.

En el mundo de hoy, el choque de civilizaciones se puede evitar solamente mediante el diálogo de culturas y religiones. Pues el verdadero diálogo respeta la herencia común de todas las religiones y en primer lugar, respeta profundamente lo sagrado. Sin embargo, diálogo no significa de ninguna manera sincretismo y abdicación de la propia identidad colectiva, individual, cultural o religiosa.

En el presente clima de amenaza terrorista que vive el mundo, como resultado del choque de civilizaciones e intereses disímiles, para el diálogo que tiene la evangelización deviene algo más urgente. La Iglesia debe dialogar, tiene que aprender a dialogar desde la convicción de su propia identidad. Si la persona humana es, y debe seguir siendo, la clave hermenéutica para encontrar el camino hacia este diálogo, para la promoción humana, la iglesia ha declarado claramente su convicción de que su propia identidad está fundada al mismo tiempo y de manera

igual en los órdenes antropológicos, teológicos y evangélicos que se reúnen en la clave hermenéutica de la persona de Jesucristo.

Esto está indicado clara y pedagógicamente que el misterio del hombre sólo se esclarece a la luz del misterio del Verbo encarnado. Jesucristo manifiesta plenamente el hombre, al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. Él es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones.

La Declaración sobre el papel de la religión en la promoción de una cultura de la paz de la UNESCO y Centro UNESCO de Cataluña en 1994 expuso:

“Promoveremos el diálogo y la armonía entre las distintas religiones y en el interior de cada una de ellas, reconociendo y respetando la búsqueda de la verdad y de la sabiduría en las religiones que no sean la nuestra propia. Dialogaremos con todos, estableciendo una sincera y amistosa colaboración con quienes comparten este peregrinaje que es la vida. Arraigados en nuestra fe, edificaremos una cultura de paz la no-violencia, la tolerancia y el diálogo, el entendimiento mutuo y la justicia.”

El hecho religioso parece que es una constante en la historia de la especie humana. En el pasado, la mayoría de las manifestaciones culturales o simplemente humanas de cualquier sociedad, estaban vinculadas al fenómeno religioso. En la actualidad, unas cuatro quintas partes de la población del planeta orientan su propia vida, de algún modo, en función de su tradición o de sus tradiciones religiosas.

La religión condiciona su manera de pensar, de actuar y de sentir. El hecho religioso, pues, ha sido y es un elemento constitutivo de todas las culturas, incluso de la cultura occidental, a pesar de que, actualmente, todo el planeta esté viviendo un proceso profundo de transformación y de desarrollo incierto. Conocer el hecho religioso resulta imprescindible para entender el pasado, el presente y el futuro de la humanidad.

En un mundo en el que es frecuente convivir con personas de otros países, culturas y religiones, se hace necesario conocer la fe que cada uno profesa, y saber dar razón de las propias creencias. El diálogo interreligioso pasa por el mutuo conocimiento y por la puesta en común del conjunto de creencias, ritos y tradiciones para, desde ese compartir, encontrar las afinidades y puntos comunes, dar la medida justa a las

diferencias y buscar una convivencia pacífica, tan necesaria como posible.

La pregunta sustantiva de este desafío es: ¿Qué es el diálogo ínter confesional o interreligioso?

Y simplemente se podría decir que éste es el establecimiento de una comunicación entre miembros de tradiciones religiosas diferentes, en una actitud de mutuo respeto a la identidad e igualdad de los derechos. Una comunicación que se puede realizar a distintos niveles: vital, espiritual, de acción, de expertos y otros. El diálogo interreligioso es un querer buscar juntos la Verdad.

El diálogo en un contexto de pluralismo religioso significa el conjunto de relaciones interreligiosas positivas y constructivas con personas, organizaciones y comunidades de otras confesiones tendentes a un conocimiento y enriquecimiento recíproco en la obediencia a la verdad y el respeto a la libertad. Esto incluye tanto el testimonio como el descubrimiento de las respectivas convicciones religiosas que conforman la identidad comunal.

El reconocer y respetar la identidad del otro, son expresiones esenciales de la convivencia humana y no se diga en lo religioso. Esto también es esencial entre religiones, pero a menudo no es fácil cuando un grupo es el dominante frente a otras minorías. Se pueden producir intentos de asimilación y de etnocentrismo.

El diálogo interconfesional como expresión de cultura, civilización y valor evangélico, favorece la comprensión y la estima de la diversidad. Hoy en día todos somos conscientes de los cambios que se están produciendo, fruto de los movimientos migratorios. La convivencia pacífica de todos los ciudadanos es un desafío y una oportunidad. Mientras que en el pasado las fronteras eran infranqueables, casi impenetrables y en la mayoría de los casos las culturales se identificaban con una determinada religión, en el futuro la pluralidad tanto cultural como religiosa, cada vez más se irá convirtiendo en la realidad dominante. Por tanto tenemos que aprender a convivir juntos de un modo constructivo y no agresivo. De esto dependerá también la credibilidad de las religiones y su mutuo enriquecimiento.

Las religiones tienen un importante papel en la sociedad, tienen el deber de ser instrumentos de paz, justicia y armonía entre todos los miembros de la sociedad, como concretización material del Reino. Esto solo es posible por medio del diálogo y la colaboración. Si la religión se

convierte en motivo de división, entonces se convierte en parte del problema y un factor determinante de injusticia, opresión, guerras.

El conocer otras vivencias y profundizar en otros valores y actitudes, hacen también profundizar en los propios valores y actitudes, de modo que podamos así darlos a conocer y compartirlos. El hecho de querer transmitir nuestras creencias de un modo claro, obliga a conocer de una forma más plena las bases de nuestra tradición religiosa, adquiriendo de esta forma una formación más completa.

Los hombres y mujeres que dan vida a las tradiciones religiosas son los arquitectos de este diálogo. No sólo los expertos, los estudiosos o los líderes de una tradición son los encargados de llevar a cabo este diálogo, sino también los hombres y mujeres que, sin ser estudiosos, viven profundamente y sienten sus creencias.

El primer elemento imprescindible para iniciar un diálogo, es un desafío a los mismos basamentos del evangelio, tener la mente y el corazón abierto para el otro. El prójimo. Esto significa escuchar al otro desde la empatía, intentando entenderle desde dentro, sin abdicar del propio sentido crítico.

Otro elemento fundamental para este diálogo es el respeto ecológico social, relativo a la diversidad de las identidades religiosas, no querer convertir a los interlocutores a nuestra religión ni crear una religión única. Tampoco dejarse llevar por lo que el otro nos propone sin valorar lo que uno posee. Es necesario el convencimiento y la aceptación de los valores y la riqueza que uno posee y querer compartirlo con los otros.

Es necesario tener mucha paciencia. El diálogo es un proceso largo que necesita educación, energía y fortaleza para no desanimarse a pesar de la lentitud o los contratiempos. Pero es bueno recordar que el mundo es una unidad indivisible, está íntimamente relacionado en su constitución demográfica, se complementa y se refuerza sobre la "identidad cooperativa" de sus habitantes, cimentando así, la cultura de la solidaridad que permite la diferenciación entre todos sus habitantes para lograr diversificar las etnias trans globales que lo integran.

En este horizonte se sitúa el diálogo interreligioso al que todos los cristianos son llamados a participar generosamente. Ese diálogo se manifiesta en el compromiso común de todos los creyentes, en favor de la justicia, la solidaridad y la paz. Se expresa en las relaciones culturales, que siembran una semilla de idealidad y trascendencia en las

tierras, a menudo áridas de la política, la economía y la existencia social.

Otro factor que hay que tener en cuenta es la falta de creencias. Ese fenómeno afecta sobre todo a las religiones mayoritarias cristianas y tiene una amplitud y una repercusión mayor de la que revelan las estadísticas. Hay una mayoría de ciudadanos que no practican su religión, pero también, y sobre todo, lo que cobra importancia es la indiferencia según los sentimientos religiosos se disipan.

El fenómeno actual de la globalización ha traído consigo como consecuencia inmediata, el surgir de nuevas relaciones y contactos entre pueblos de diferentes culturas. Pero lo que caracteriza estos momentos históricos del presente, es la dimensión que toma el problema cultural en nuestras sociedades. Una dimensión que no se reduce a continentes y lugares geográficos determinados, sino que toman el cariz de mundial, global, y por tanto total. En estos procesos, también están involucradas las religiones y tradiciones religiosas del mundo.

La Iglesia, profundamente solidaria con el género humano y su historia, debe sentirse impulsada a una renovada toma de conciencia de dicho fenómeno. La renovación de la vida y de la actividad de la Iglesia según las necesidades del mundo contemporáneo, invita a prestar una mayor atención a la relación de la Iglesia con el ámbito inmenso de las religiones no cristianas.

Este nuevo fenómeno socio-cultural se ha intensificado aún más rápida y profundamente en los últimos años. Esto se debe especialmente, entre otras razones, al incremento de las comunicaciones -siempre de más fácil acceso a las multitudes- que tienden a unificar el mundo hasta tal punto que, ya es normal hablar de éste como de una "aldea global". Otra causa considerable la constituye la movilización y las migraciones de grandes masas de personas, en su mayoría no cristianas que se trasladan en particular a países de antigua tradición cristiana.

Pero más allá del análisis de las razones de este nuevo contexto, el "hecho" es que el mundo de hoy tiende a la intensificación y a la multiplicación de las relaciones inter-culturales y religiosas. Unido a esto se debe constatar que millones de hombres y mujeres, la mayoría de la población del planeta y con una fuerte concentración en el continente asiático, pertenecen y se inspiran en culturas y religiones <no cristianas>.

El mundo actual es profundamente <pluri-religioso> y el cristianismo en relación con el todo sin olvidar las diferencias importantes existentes, por ejemplo entre el continente asiático y el latinoamericano- constituye una <minoría>, sí bien en proporción mayoritaria. Esta situación sigue en aumento debido a razones demográficas, que señalan un mayor crecimiento de las poblaciones pertenecientes a los países del Sur y del Oriente, en su mayoría no cristianos.

Una gran multitud de estos hombres y mujeres buscan en sus religiones y tradiciones religiosas la respuesta a los interrogantes esenciales de su existencia, entre los cuales emerge con una fuerza particular el de la relación del hombre con el Absoluto, con Aquel último e inefable misterio que envuelve la existencia, de la cual se procede y hacia el cual se dirige como fin último. En este sentido preciso, las religiones constituyen como el "alma" de las culturas de los pueblos y se convierten en fuentes inspiradoras que influyen profundamente en la conciencia y en el obrar de las personas.

La iglesia de Guatemala ha de tener en cuenta entonces, la situación actual de pluralismo cultural y religioso, dentro del cual ella, en su apertura católica y ecuménica ontológica, desenvuelve su misión evangelizadora y la importancia y el influjo decisivo de las culturas y de las religiones en la vida de los hombres. Se hace patente la necesidad de una mayor atención y profundización por parte de la reflexión teológica de las cuestiones que surgen a partir de este nuevo contexto.

En este sentido, la dimensión eclesial del diálogo interreligioso guatemalteco es todavía más nueva que la del ecumenismo. La novedad de esta dimensión, evidentemente, abarca todos sus aspectos, y por eso mismo incluye el campo de la reflexión teológica. Ésta se encuentra todavía en sus inicios y en cuanto tal, como es lógico, contiene aspectos que aún deben ser valorizados, desarrollados y más claramente articulados.

De modo especial, se hace necesaria una reflexión teológica de los fundamentos doctrinales de los esfuerzos de la Iglesia, en la promoción del diálogo interreligioso. Estos fundamentos se pueden nuclear en la acción salvífica universal del Espíritu Santo y el influjo de Cristo en las religiones y en sus miembros, y en la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas. A la luz de estos principios, y sólo entonces, se podrá dar respuesta a las cuestiones del valor salvífico de las religiones y de la función del diálogo interreligioso en la misión evangelizadora de la Iglesia.

La teología del diálogo en sus diversos aspectos, va adquiriendo siempre una mayor importancia, al paso de las necesidades y los cambios del mundo contemporáneo y de los interrogantes que estos suscitan. La teología del diálogo interreligioso se ocupa, desde su propia óptica con un carácter fundacional e indicativo, de promover el contacto con las diversas religiones y tradiciones religiosas.

La fundamentación de la práctica eclesial del diálogo es teológica y no impositiva tradicional. La iglesia de Guatemala a partir de su fe, y de modo especial en el mundo contemporáneo, no escapa a una relación conciente con las religiones no cristianas ya que para el día de hoy, está ensamblada en una sociedad altamente cosmopolita. Es por ello que el diálogo interreligioso forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia y por lo tanto le es imposible renunciar a él.

Se pueden analizar en concreto los elementos fundamentales e integrales del diálogo interreligioso. En este sentido, se ha de reflexionar, principalmente, acerca de la economía salvífica divina en su dimensión universal, que se realiza en el Espíritu Santo mediante las semillas del Verbo y tiene su centro en la unicidad salvífica de Jesucristo. Téngase en cuenta, al menos con un carácter introductivo, la problemática actual en torno a las nuevas instancias cristológicas de las teologías del pluralismo religioso, decisiva para la comprensión del diálogo interconfesional.

A la luz de estos principios <fundamentales> trinitario-cristológicos, se puede abordar de un modo expositivo y crítico las cuestiones fundamentales de la significación soteriológica de las religiones y del diálogo interreligioso en la misión evangelizadora de la iglesia. En el interior de estas dos grandes temáticas, se ha de considerar la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas y las otras que comparten los mismos principios de fe, la funcionalidad salvífica del diálogo interreligioso y su relación con el anuncio.

El presente análisis no pretende solucionar todas las cuestiones, ya que ello representa una imposibilidad, aún manteniéndose en el límite de sus términos esenciales, pero, sí evidenciar cuáles son las líneas maestras y fundamentales, a partir de las enseñanzas evangélicas dentro de las cuales necesariamente se debe desarrollar la inteligencia teológica, si quiere arrojar una luz siempre más abundante que asegure y a la vez impulse la práctica del diálogo interreligioso en el espíritu de la Iglesia y, por otra parte, sea capaz de superar ciertas desviaciones graves.

¿Es vana la esperanza de que podamos ir pasando, como aquellos astronautas, de las divisiones intraconfesionales (países) a la conciencia de pertenecer a una gran Tradición común (continentes), hasta reconocernos hermanados por un mismo anhelo por lo Trascendente, como fuente de comunión universal?

Se vive un tiempo nuevo, como hasta ahora jamás se había dado en la historia de la humanidad. En el Tercer Milenio en el que va emergiendo cada vez más esta conciencia planetaria, ¿serán las religiones sus precursoras y dinamizadoras o serán las últimas en llegar? ¿Serán capaces de religar a la humanidad entre sí, o serán las últimas instancias en impulsar el abrazo entre los humanos?

Jonatan Swift dijo que si tenemos la suficiente religión para odiarnos unos a otros, debiésemos tener la suficiente religión para amarnos unos a otros, como cristianos.

Las religiones, en cuanto a fenómenos culturales, están intrínsecamente ligadas a las identidades vitales de cada grupo humano, y por ello están cargadas de un instinto de supervivencia que tiende a excluir a los demás. A su vez, en cuanto a elaboraciones humanas, las creencias religiosas encierran elementos sofisticados de narcisismo, de omnipotencia infantil y auto centrada, de las que deben ser continuamente purificadas. Ninguna religión, ninguna creencia, ninguna confesión está exenta de esta tentación de estar curvada sobre sí misma.

La afirmación de la propia identidad tiende a comportar una negación de los demás. Por poner algunos ejemplos, en el Judaísmo, los no pertenecientes al pueblo elegido, son llamados despectivamente goyim, ethne en griego, de lo cual procede gentes en latín y gentiles en castellano; los cristianos, a su vez, utilizaron peyorativamente el término pagano, que proviene de pagus, "habitantes del campo", debido a que éstos, arraigados en sus cultos agrarios, fueron más refractarios que la población urbana en abrazar la fe cristiana; los musulmanes llaman "infiel" a todos los que no confiesan el Islam. Los fundamentalismos son la exacerbación de este instinto tribal que las religiones pueden y suelen vehicular.

Por otro lado, las religiones, polarizadas por su búsqueda del Absoluto, están contaminadas por el instinto de apropiación de ese Absoluto hacia el que aspiran. En cuanto elaboraciones humanas, contienen elementos de poder y dominio de los que ninguna religión es inmune. En nombre

de los principios más sagrados, se han cometido y se cometen aberraciones que quedan justificadas por esa avidez ciega de Absoluto.

La vocación universalista de las religiones está permanentemente amenazada de convertirse en totalitarismo: cuando, en lugar de ofrecerse como oportunidad para todos, se convierte en una compulsión de dominio sobre los otros. No hace falta recordar episodios tan lamentables de nuestro pasado como las Cruzadas, la inquisición, la expulsión de los musulmanes y judíos de la Península Ibérica. Lo más recientemente, los fundamentalismos político-religiosos del Islam. Forman parte del mismo fenómeno de los regímenes totalitaristas de la "religión marxista".

Todo ello no es casual, sino que obedece a un mecanismo que está en las creencias e instituciones religiosas: en cuanto se auto comprenden y se presentan como mediadoras de lo Absoluto, tienden a absolutizarse a sí mismas. Ello nos lleva a tratar la cuestión, más delicada, de la cual tampoco ninguna religión está exenta: caer en la confusión entre el ídolo y el icono.

Ambos términos significan "imagen" en griego. El ídolo o eidos se presenta como una imagen saturada que encierra, fija, se posee. En cambio, el icono o eikón en griego, está hecho de trazos que tan sólo insinúan, abren, despliegan, despojan. Lo propio del icono es evocar, remitiendo más allá de sí mismo. Toda religión es susceptible de producir ídolos o de crear iconos. Paradójicamente se puede decir que el ídolo se presenta como una imagen que se posee; el icono está hecho de trazos que desposeen.

Lo mismo sucede con los dogmas: hay dogmas-ídolos y dogmas-iconos. Dogma significa "decreto", y procede del verbo griego dokeo, que significa <pensar>, <parecer>. Los dogmas se convierten en ídolos cuando se toman como fórmulas definitivas y cerradas; cuando, en lugar de considerarse un dedo que señala el camino, pretenden convertirse en el camino señalado. Las palabras, como las imágenes, pueden abrir o cerrar; pueden ser manantiales abiertos en la roca del pensamiento que llevan hacia el mar infinito de la Divinidad o presentarse como recetas saturadas de significado que bloquean el dinamismo de la experiencia personal.

Toda imagen, toda fórmula doctrinal, está cultural e históricamente condicionada. La conciencia de esta relatividad no las invalida, sino que las sitúa en su lugar: ofuscaciones humanas de una Realidad abierta

siempre por develar, nunca poseída, sino más bien por la que dejarse poseer.

Del mismo modo que la pertenencia telúrica al planeta Tierra, no sólo no excluye, sino que necesita de la identidad particular de cada país y de cada cultura, el encuentro de las religiones requiere la singularidad de cada religión, la riqueza de su equipaje histórico y cultural. Porque no se trata de caer en un fácil y fatal sincretismo, lo que se ha dado en llamar la paella de las religiones, en la que cada cual se podría servir a su gusto. Ello no haría más que reforzar la tendencia egocéntrica de consumo fomentada por la sociedad posmoderna.

El carácter soteriológico de las religiones está precisamente en su capacidad de liberar de ese autocentramiento que devora. Cada religión se presenta como un todo compacto, que no se crea según sus apetencias, sino que lo recibe de una tradición. Una tradición que se ha ido sedimentando, añejando y madurando a lo largo de muchas generaciones, y que ha ido depurando ese todo desde el interior de sí misma. Tomar elementos sueltos de las diferentes religiones es delicado y nocivo, porque supone desintegrarlos de su contexto, con el riesgo de vaciarlos de su contenido, ya que su sentido viene dado por el modo de estar formados en su propio sistema de identidad.

Con todo, el encuentro entre las religiones supone que se va a dar un intercambio fecundo para todos, compartiendo aspectos del Misterio inabastable que podrán enriquecer a las diferentes tradiciones. Ello requiere, sin embargo, un discernimiento atento y afinado por las diferentes partes.

Para Pierre Teilhard de Chardin el cristianismo hunde sus raíces en la experiencia religiosa de unas tribus de nómadas que conocieron la esclavitud en Egipto. La liberación de esta esclavitud y las sucesivas alianzas de Dios para con ellos, fueron comprendida como una predilección, con el consiguiente peligro de darle un giro exclusivista y narcisista.

Cuando Jesús es bautizado en el Jordán, recibe la conciencia de ser el Hijo predilecto del Padre según Mateo 3,17. En el Evangelio según Lucas, a continuación de esta teofanía, aparece la genealogía de Jesús, que se remonta hasta Adán (Lc 3,23-38). Con ello se quiere indicar que la elección de Jesús como el Hijo predilecto, no supone una exclusión de los demás seres humanos, sino una radical inclusión de todos ellos en él. Las tentaciones de Jesús en el desierto expresan esa tendencia innata del ser humano, a posesionarse de lo que uno ha recibido para

todos. La vida de Jesús será ir de despojo en despojo: cuanto más va sintiendo pertenecer al Padre y proceder de Él, más se va sintiendo Hermano de todos. Su muerte en los extramuros de Jerusalén, manifiesta el desbordamiento mesiánico, más allá de los límites establecidos por Israel, invalidando para siempre las pretensiones de cualquier religión nacionalista.

En el subconsciente cristiano hay otro elemento heredado del Judaísmo, que es problemático para el encuentro interreligioso: el Dios de Israel se muestra siempre celoso ante los demás dioses (Ex 20,3; 34,14; Dt. 6,1-7,6; Jr 25,6; Sal 81,10). La Torah considera la idolatría como el peor de los pecados, hasta el punto de ser castigado con la muerte (Ex 22,19; Dt 13,7-16; 17,3-7). La idolatría se identifica con la adoración de dioses extranjeros, considerados falsos. Ello da al Judaísmo una dureza ante las demás religiones, dureza que han heredado el Cristianismo y el Islam.

La elección y el carácter único del Dios de Israel, adquieren unos rasgos nuevos en el Cristianismo. Ello sucede a través de unos acontecimientos sin precedentes: la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret. A través de la experiencia pascual, los discípulos fueron descubriendo que la elección de unos pocos –el pueblo de Israel– se convertía en una elección para todos.

La iglesia primitiva necesitó cuatro siglos para ir elaborando su comprensión e identidad en Jesucristo, a partir de una reflexión orante. Y lo hizo con la terminología de su época, tomada de la filosofía griega. Poco a poco se fue precisando la formulación del Dios Trinitario, queriendo expresar que el Misterio de Dios revelado en Jesús, se manifiesta como una comunión de relaciones entre un Núcleo Original y personal que crea sin cesar lo que se llama Padre, un receptáculo, un cuenco, que acoge ese verterse infinito que se llama Hijo, y una incandescencia de esa relación que fluye entre los dos, expandiéndose hacia "fuera" de sí mismos lo que se llama Espíritu.

En los últimos años, dentro de la teología cristiana tanto católica como protestante, se han desarrollado diferentes posiciones, ante el pluralismo de las religiones: desde la más cerrada, la llamada teología eclesiocéntrica, de carácter exclusivista, hasta la más abierta, llamada teocéntrica o también pluralista. Entre ambas, se sitúa la posición neortodoxa: Cristo céntrica.

La teología eclesiocéntrica representa la postura clásica de la Iglesia hasta el Concilio Vaticano II: sólo hay "salvación" si hay reconocimiento

explícito de Cristo e incorporación sacramental a la comunidad cristiana. Esta posición, de hecho, se daba tan sólo en el plano teórico, ya que en la práctica se aceptaba la existencia de un bautismo de deseo, e incluso se admitía que este deseo fuera sólo implícito.

Sin embargo, reflexiones más recientes están intuyendo que estas diferentes posiciones (la exclusivista, la inclusivista y la pluralista) son inadecuadas para el encuentro interreligioso, porque parten de posturas previas que se debaten entre el absolutismo y el relativismo. De aquí que se hable de una teología en diálogo, que implica un nuevo método del acto teologal todavía por descubrir y practicar.

En cualquier caso, el diálogo interreligioso ayuda a tomar conciencia de la insuficiencia de la formulación del misterio cristiano, hecha siempre a partir de una terminología y de un contexto muy concreto. De ahí que, además de las cuestiones anteriores, haya que tomar conciencia de las mediaciones culturales que vehiculan el mensaje cristiano.

Pero lo que más finge el mensaje cristiano como cualquier otro credo religioso, es la actitud con la que se presenta: cuando más que ofrecerse como una oportunidad para todos, se convierte en una consigna a imponer sobre los demás. La verdadera experiencia espiritual no se posee, sino que se recibe; no se fuerza, sino que se ofrece y se irradia con el propio testimonio de vida. Se tiene que recordar que a Cristo no se posee, sino que se es poseído por Él, y ser posesión suya desposee de nosotros mismos.

Es decir, no se posee la verdad, sino que, en todo caso, se es poseído por ella. Por el mero hecho de profesarse cristiano, está tan lejos y tan cerca de Cristo y de su mensaje como los que jamás han oído hablar de Él y son fieles a sus propias creencias. El problema está en que se confunda el hecho de saber un mensaje o un concepto con el hecho de conocerlo y todavía más de vivirlo. Al "saberlo", se cree detentar todas las posibilidades de su conocimiento, se instala ente él, y se acaba blandiéndolo como trofeo. Y al transmitirlo, se le comunica como una propiedad "nuestra", invasora, compitiendo así con otras creencias.

Y es que hay un modo idolátrico de relacionarse y de presentar a Cristo. Cargada de esta ambigüedad, se ha realizado durante siglos la llamada "evangelización", cuando muchas veces no ha sido más que una colonización religiosa y cultural, al servicio de una hybris occidental depredadora.

Se insiste, a Cristo no se le posee, sino que se es poseído por Él, y ser posesión suya nos despoja de nosotros mismos. Porque Cristo es el despojo de Dios hecho carne, y es perversión posesionarse de Alguien que revela a Dios como desposesión de sí mismo. La fe en Cristo no es un concepto, sino la experiencia de un Encuentro que abre un dinamismo inacabable de identificación con Él, y ello conduce a un progresivo desalojo de toda forma de yo-ismo y de lo mío. En este sentido, Cristo no es el fundador de una nueva religión que hubiera que exaltar ni defender, sino que Cristo revela un modo de vivir, un modo de estar en el mundo como un camino de humanización y a la vez de divinización. Se trata de vivir como Cristo, de vivir en Cristo, de hacerse Cristo, en lugar de hablar sobre Él.

La experiencia cristiana de fe, surge de un encuentro personal con Cristo, que cada cristiano está llamado a recrear y a profundizar. Experiencia mística que en ningún momento está alcanzada o conseguida, sino que contiene un dinamismo inacabable de transformación y de conocimiento. Toda religión contiene un núcleo originario y fundante, que es el que le da su fuerza unificante e identitaria.

El Cristianismo surge simultáneamente, pues, de dos fuentes: en primer lugar, de la transmisión de la experiencia pascual de los primeros discípulos, de su encuentro personal con Cristo Resucitado. Y de la experiencia personal de cada cristiano con Cristo, que es lo que recrea el Cristianismo. Cuando se produce tal encuentro personal con Él, los referentes anteriores quedan radicalmente alterados, tal como le sucedió, paradigmáticamente, a san Pablo Hechos 9; Gálatas 1,11.

Distinguible de esta experiencia de encuentro personal y fundante, se da el Cristianismo en tanto que reflexión dogmática, expresión simbólica y configuración institucional de esa experiencia fundante. Es decir, se da el Cristianismo en tanto que "ismo", como construcción e interpretación socio-cultural de la vida, mensaje y experiencia pascual de Cristo, fraguada primero en la cuna del Mediterráneo y extendida después a todo Occidente. Tal es el ámbito propiamente problemático en el diálogo interreligioso, porque se mezclan aquí muchos otros aspectos e intereses que, de hecho, compiten con los de las demás religiones, también entendidas institucionalmente.

Cabe aquí hablar de lo crístico como la aportación específica de lo revelado por Cristo al mundo, pero despojado, en la medida en que esto es posible, de todo ese bagaje histórico-cultural. Cristo revela que la acogida-donación al otro es el modo de ser de Dios y el modo de ser

más humano. En Cristo, Dios se revela como un darse infinito, como una radical salida de sí. El ser de Dios se manifiesta radicalmente extático: una permanente ofrenda de sí por amor, tanto en su "interior" las llamadas relaciones intra trinitarias como en su "exterior" (creando). Lo crístico es la revelación de que lo humano alcanza la plenitud cuando participa de este modo de ser extático de Dios.

Entendida así, la perspectiva crística el diálogo no implica una absorción de las demás religiones, en una única formulación y expresión del Misterio, sino que aporta una clave para interpretarlas y un impulso a la autenticidad de cada una de ellas. En este sentido, que cabe decir que, Cristo no propone una nueva religión, sino que dinamiza y lleva a su culminación lo que ya hay en cada una de ellas. Se trata de ahondar y extender lo que la Patrística llamó los *logoi spermatikoi*, las "razones seminales" de la cultura helénica: en todos los pueblos y culturas hay semillas latentes del Verbo. Cristo, el Darse plenamente manifestado de Dios, no hace más que permitir reconocerlas y desplegarlas. Desde nuestra perspectiva cristiana, cada religión es como el Antiguo Testamento: Cristo no anula, sino que plenifica cada camino humano hacia Él y hacia los hermanos.

Así, el encuentro interconfesional ayuda a descubrir actitudes más profundas, ya que Dios y los demás son lo "otro" de cada uno. Y es que la misma disposición con la que se acerca a Dios es con la que se acerca a los demás, y la misma disposición con que se acerca a los demás, es con la que se acerca a Dios. Tomar conciencia de ello no es ajeno al conocimiento de Dios ni de los demás, sino que lo condiciona y lo conforma desde su misma raíz. La experiencia religiosa ayuda a ir transformando la pulsión de posesión y de depredación en disposición de acogida y de donación, porque tal es el ser de Dios.

En este sentido, todavía se puede decir más: el diálogo interreligioso como todo otro diálogo, es fundamental porque es una actitud "teologal", es decir, es camino de participación en ese modo de ser de Dios: Apertura sin límite, Éxtasis continuo, un permanente "perdersé" de sí mismo en el otro, un vaciarse de sí para posibilitar la existencia de los demás. Así, el encuentro interreligioso, se revela como espacio teofánico, es decir, ámbito de la revelación de Dios y ámbito por el cual se testimonia a Dios, porque tan sólo encontrándonos y dialogando ya se está mostrando al mundo el modo de ser de Dios: Donación y olvido infinitos de sí que libera a todas las cosas de estar encerradas sobre sí mismo. Para dialogar con las demás religiones, hay que conocerlas.

¿Cuáles son los grandes temas de las religiones? ¿Cuál la relación de la fe católica evangélica con las demás confesiones cristianas? ¿Qué relación hay entre la fe de las iglesias protestantes de Guatemala?.

Existen otras iniciativas de diálogo ecuménico e interreligioso, pero aquí se mueve en el nivel que precede al verdadero diálogo, es decir, en el conocimiento de los demás. El diálogo viene después.

Hay que distinguir: el ecumenismo es muy diferente del diálogo interreligioso. El ecumenismo busca la promoción de la unidad de los cristianos, divididos por motivos históricos y doctrinales pero que tienen como punto de referencia a Jesucristo. Es el mismo Jesucristo que desea que <todos sean uno>.

A las Iglesias locales, que tienen que asumir la parte protagonizante en este diálogo con el mundo de la movilidad humana, se les pide desarrollar la capacidad de escucha, actitudes de confianza, de apertura, aceptando, apreciando e incluso queriendo a los que son "diferentes"; prepararse para el diálogo a través de la fraternalidad, transformar las iglesias en lugares de formación a la hospitalidad, donde, por medio del diálogo, se puedan solucionar cuestiones de identidad, cultura, pertenencia y confianza.

Durante los últimos decenios la humanidad ha ido adquiriendo el aspecto de una gran aldea, donde se han acortado las distancias y se ha extendido la red de comunicaciones hasta romper las barreras geográficas. El desarrollo de los medios modernos de transporte facilita cada vez más los desplazamientos de personas de un país a otro, de un continente a otro. Una de las consecuencias de este importante fenómeno social es la presencia de cerca de ciento cincuenta millones de inmigrantes esparcidos en distintas partes de la tierra. Este hecho obliga a la sociedad y a la comunidad cristiana a reflexionar para responder adecuadamente, al nuevo milenio, a estos desafíos emergentes en un mundo donde están llamados a convivir hombres y mujeres de culturas y religiones diversas.

Para que esta convivencia se desarrolle de modo pacífico en la diversidad religiosa de Guatemala, es indispensable que, entre los miembros de las diferentes iglesias, caigan las barreras de la desconfianza, de los prejuicios y de los miedos que, aún existen. En el país son necesarios el diálogo y la tolerancia recíproca entre cuantos profesan la religión de la mayoría y los que pertenecen a las minorías, constituidas frecuentemente por inmigrantes, que siguen religiones diversas. El diálogo es el camino real que hay que recorrer, y por esta

senda la Iglesia invita a caminar para pasar de la desconfianza al respeto, del rechazo a la aceptación.

El vasto e intenso entramado de los fenómenos migratorios, que caracteriza nuestra época, multiplican las ocasiones para el diálogo interreligioso. Tanto los países de antiguas raíces cristianas como las sociedades multiculturales ofrecen oportunidades concretas de intercambios interreligiosos.

El diálogo no siempre es fácil. Pero para los cristianos, su búsqueda paciente y confiada constituye un esfuerzo que hay que realizar siempre. Contando con la gracia del Señor, que ilumina las mentes y los corazones, permanecen abiertos y acogen a los que profesan otras religiones. Sin dejar de practicar con convicción su fe, buscan el diálogo también con los no cristianos. Sin embargo, saben bien que para dialogar de modo auténtico con los demás es indispensable un claro testimonio de la propia fe.

La iglesia debe representar el espacio en el que puede llevarse a cabo una verdadera pedagogía del encuentro con personas de convicciones religiosas y culturas diferentes. En sus diversas coyunturas, la comunidad eclesial puede convertirse en lugar de acogida, donde se realiza el intercambio de experiencias y dones, y esto no podrá por lo menos favorecer una convivencia serena, previniendo el peligro de tensiones con los hombres que profesan otras creencias religiosas.

Si todos tienen voluntad de dialogar, aun siendo diversos, se puede encontrar un terreno de intercambios provechosos para desarrollar una amistad útil y recíproca, que puede traducirse también en una eficaz colaboración para alcanzar objetivos compartidos, al servicio del bien común. Se trata de una oportunidad providencial, especialmente para las metrópolis donde es muy elevado el número de extranjeros pertenecientes a culturas y religiones diferentes. A este propósito, se podría hablar de auténticos laboratorios de convivencia social y diálogo constructivo.

El cristiano, dejándose guiar por el amor de su divino Maestro, que con su muerte en la cruz redimió a todos los hombres, abre también sus brazos y su corazón a todos. El cristiano se ve así animado a cultivar la cultura del respeto y la solidaridad en este diálogo cósmico, especialmente cuando se encuentra en proceso de iniciación en ambientes multiculturales y multirreligiosos como Guatemala.

De este modo, si el diálogo interreligioso constituye uno de los desafíos más significativos de este tiempo, fenómenos como las migraciones podrían favorecer su desarrollo. Obviamente, este diálogo no podrá basarse en el indiferentismo o pesimismo religioso. Antes bien, los cristianos tienen el deber de desarrollarlo dando el testimonio pleno de la esperanza que está en ellos. El diálogo no debe esconder el don de la fe, sino exaltarlo y compartirlo. Por otra parte, ¿cómo se puede tener semejante riqueza sólo para uno? Se debe ofrecer al emigrante humano y a los extranjeros que profesan religiones diversas y que Dios pone en el camino, el mayor tesoro que se posee, aunque con gran atención a la sensibilidad de esos hombres y mujeres.

Los evangélicos y los otros cristianos comprometidos en ese diálogo interconfesional, se están convenciendo cada vez más de la necesidad de una verdadera espiritualidad cristiana, reflejada en una identidad evangélica que sostenga sus esfuerzos. El cristiano que encuentra a otro creyente no está comprometido en una actividad marginal de su fe. Al contrario, es algo que surge de la exigencia de esa fe como el samaritano. Surge de la fe y debe ser nutrido por la fe.

El cristiano que desea entrar en contacto y establecer una asistencia con otros creyentes tiene que esforzarse, antes que nada, por convertirse a Dios. En este contexto la conversión a Dios es entendida como una apertura a la acción del Espíritu Santo, en la interioridad de sí mismo, buscando positivamente discernir cuál sea la voluntad de Dios y obedecerla, tal como es notada, mediante una conciencia informada de su obligatoriedad. Se puede, y se debe hacer progresos en este compromiso de buscar y cumplir la voluntad de Dios. Mas aún, tanto más las partes que en el diálogo interreligioso no sólo buscan sino que conocen el rostro de Dios (cf. Sal 27:8), así, tanto más cerca estarán unos de otros, y tendrán una mejor oportunidad para entenderse mutuamente. Puede verse, entonces, que el diálogo interreligioso es una actividad profundamente espiritual cuestionante de la fe, que no puede ser pospuesta, muchos menos postergada.

El cristiano en encuentro con otros creyentes, lo hace como un miembro de la comunidad de fe cristiana, o sea, como un testigo de Jesucristo. De ello deviene la importancia que el cristiano tenga una clara identidad religiosa. El diálogo interconfesional no exige ni obliga que el cristiano deje de lado algunos elementos de su fe, de su práctica cristiana o su identidad eclesial, ni que los ponga entre paréntesis, o menos todavía, que dude y se aparte de ellos. Al contrario, se desea que los expongan y compartan, ya que los otros creyentes quieren conocer claramente a quienes han encontrado el camino de retorno al corazón

de Dios en amor y obediencia a Su voluntad: En otras palabras, abrir el corazón a la acción divina. Es Dios quien atrae a las personas a Sí mismo, enviando su Espíritu que actúa en lo profundo de los corazones.

La mejor manera de entender al otro, es conociéndolo. Si nosotros no conocemos las distintas religiones y las distintas tradiciones culturales, se va a provocar una gran incomprensión y una gran intolerancia. Se está viendo en estos momentos muchos modelos de familia, muchos estilos de vida y hay muchas costumbres sexuales. Pues todo esto invita a pensar y entender qué es lo que está pasando. Se tiene que ver la vida a través de los ojos de los demás. Porque si seguimos viendo el mundo través de nuestros ojos, vamos a ser muy injustos en algunas apreciaciones y algunas valoraciones.

El debate sobre la xenofobia y la xenofilia esconde una realidad más profunda en la que radica la disgregación social que viven las sociedades humanas al inicio de este milenio. Sin duda la pérdida de esos referentes culturales claros, de los valores tradicionales, la sustitución de un comunitarismo social por la idea de una sociedad de masas anónima, la extensión del "modo de vida" euro norteamericano, constituyen las notas esenciales que definen el momento actual en una perspectiva social y cultural en crisis.

Eso no quiere decir en manera alguna que no se opte por una identidad moral y ética. Pero el hecho de que no esté de acuerdo con una idea, no quiere decir que yo la voy a condenar y estigmatizar a su creador. El hecho de que no se esté de acuerdo con un estilo de vida, no quiere decir que se condene o que se desprecie a esa persona.

Las culturas y religiones no son un efecto de superficie. Son una manera de ser, de nacer, vivir, celebrar, morir. Es algo que afecta a lo más radical del ser humano. De tal manera que forma y condiciona fundamentalmente tanto la identidad cultural como la personal. Son fenómenos que no son intercambiables. Son radicalmente singulares, hacen que con ellos se haga y vaya la vida con su sentido.

En un camino de una mundialización humana y paradójicamente de individualismo, que informa la sociedad occidental desde la Revolución Francesa, la primacía de la técnica como garante del bienestar social, el consumismo como único estímulo social, el poder de las élites económicas y políticas, son las claves para entender los cambios sociales que han ocurrido en los últimos tiempos. Cambios que han incidido en una mayor desestructuración de las sociedades, donde las relaciones interpersonales se miden en términos puramente

contractuales. La desorientación de las masas, alienadas de su pasado y carentes de un futuro cierto, han creado episodios de violencia social. A cambio de ello, el diálogo en discusión exige mantener la identidad e igualdad de culturas y tradiciones religiosas, a la vez, que su diferencia. Jamás tratar de asimilar a los otros hacia sí. La cultura a impulsar es la de tomar la vía de la diferencia y el respeto a lo diferente.

Lo diferente y las diferencias irrumpen; no se presentan como aquello que es homologable a la propia identidad, pero tampoco necesariamente como lo hostil. La figura última de lo diferente lleva las señas del extranjero y el sentido de su irrupción es el de una alteridad que apela a la propia identidad, planteando estos cuestionamientos:

- ❖ ¿Es posible el respeto a lo diferente?
- ❖ ¿Es posible apreciar lo diferente y su valor por ser diferente?

La respuesta es: sí es posible y es también el único modo de entender las relaciones humanas. Hay que explorar cómo la identidad propia: mi pueblo, mi cultura, mi religión está abierta a la alteridad por la alteridad misma; pero esa alteridad no es una modalidad de la identidad o de la salvaguardia de la identidad; hay que tratar de decir cómo la identidad vive y se constituye por y desde la alteridad de los otros.

Hay que tener mucho cuidado porque, si sólo queda la afirmación de la diferencia, se tiende al aislamiento, ante el rechazo y la incomunicación, se corre el riesgo de consagrar las desigualdades y carecer de un modo adecuado para fundar un protagonismo ético en pie de igualdad. Sería malo, sin embargo, abrir horizontes de unificación que envuelvan y se diluyan en las diferencias. La vía es el reconocimiento de los otros como interlocutores y protagonistas; el ejercicio de la comunicación, de la escucha y del diálogo y el aprendizaje en esa maravilla que son las voces plurales. Todo esto no significa alzar la bandera del relativismo y del "todo da igual".

Es la apertura a la singularidad de cada voz y la defensa de un pluralismo que rechaza tanto la pluralidad inconexa, como una unificación homogénea. La única posibilidad humana y moral es, sólo puede ser, la intercomunicación y el diálogo entre voces plurales. La tolerancia no es una actitud "pactista"; es la firmeza, la tenacidad de una forma de defender simultáneamente la distinción independiente de la vida y de los grupos y a la posibilidad de construir la universalidad humana. En todo caso, el propósito es siempre el logro de ese protagonismo humano en pie de igualdad. Un protagonismo de voces múltiples y diferentes.

¿Cómo es posible hablar de una identidad singular: un ser humano, una cultura, una religión, que, sin embargo, lleve la promesa de la universalidad? Esta situación se aclara por otra: ¿Cómo incluye a los otros una identidad singular?

Ello permite entender al diálogo interreligioso como una de las actividades más bellas que el cristiano evangélico o católico puede ejercer en bien de sus hermanos que no creen en Cristo. Ciertamente, en la misión, el anuncio explícito de Cristo tiene la preeminencia. Porque anunciar a Jesucristo es un deber, más que una actividad primaria: "Predicar el Evangelio no es para mí ningún motivo de gloria; es más bien un deber que me incumbe. Y ¡ay de mí si no predicara el Evangelio! (1Cor.9,16). Pero siempre será aconsejable un acercamiento previo a la cultura en la cual se espera inculturar la fe, lo cual permitirá que el anuncio de Jesucristo sea más gradual y la evangelización más consciente y complexiva. Dialogar con los no cristianos es una bellísima actividad. Es un arte. Por eso, para que efectivamente resulte bella es necesario ser un artista cristiano.

Jesús no rehusó pasar por Samaria, ni evadió la posibilidad del encuentro con esos creyentes de esa otra religión. Queda de manifiesto, entonces, que es Jesús quien toma la iniciativa en el diálogo interreligioso judío-samaritano, que es, precisamente, una de sus características importantes. Jesús muestra una decisión firme de pasar por alto el enconado enfrentamiento religioso, rompiendo la inercia que los llevaba a vivir siempre enemistados, tomando la iniciativa del encuentro y del diálogo. Pero más aun que esto, sorprende e impacta el deseo profundo de Jesús de entablar dicho diálogo.

La peculiaridad de este diálogo es que, Jesús hace con la samaritana la caridad de permitirle hacer con Él una obra de caridad. Jesús, al manifestar su debilidad (v.6: "como se había fatigado del camino") y en su necesidad de asistencia, encontró la forma más delicada para establecer un diálogo humano en vistas a un diálogo sobrenatural. Esta delicadeza de Jesús al humillarse, en cierto modo, suplicando una obra de caridad para con Él, tiene más importancia de la que a primera vista puede parecer, pues le proporcionará, no sólo el modo de entrar en contacto con la mujer, sino también, y sobre todo, el punto de inicio a todo el hilo del diálogo religioso y teológico que entabló con ella.

Es aquí donde el diálogo interreligioso alcanza su primera y gran finalidad: abrir la sed de infinito y la sed de la Verdad total, aún cuando

esa Verdad, que es la del cristianismo, se presente como algo muy nuevo e incluso, como riesgosa para el propio sistema religioso.

Teológica y soteriológicamente se puede afirmar que el diálogo interconfesional, es parte del diálogo de salvación inaugurado, ofrecido y establecido con la humanidad en su primigenia fuente a partir de Dios Padre, mediante Jesucristo, en el Espíritu Santo. Se funda y se hace posible en una visión amplia de la obra salvífica trinitaria, que traspasa los confines visibles de la Iglesia y que alcanza a los miembros e incluso a las tradiciones religiosas a las cuales pertenecen.

La economía del Espíritu no es alternativa a la de Cristo, como tampoco existe un vacío o separación entre Cristo y el Logos, ni a un nivel ontológico siquiera, ni en consecuencia al nivel de la economía. No se dan diversas economías salvíficas: la del Verbo en su auto comunicación en la historia religiosa de la humanidad y la realizada en Jesucristo; ni la del Espíritu distinta de la de Jesucristo y del Verbo. Toda la obra de la Trinidad, pasa por la mediación de Jesucristo. Lo que el Espíritu, la Persona Amor y Don, en la que Dios Uno y Trino sé auto comunica a los hombres, ha obrado y obrará en los pueblos, culturas y religiones a lo largo de los siglos, aunque en modos diferentes, tiene su centro en Jesucristo y está relacionado con él.

A la luz de esta economía salvífica, considerada como un diálogo de salvación de Dios con todos los hombres y el cosmos, se puede adquirir una concepción más amplia de la misión evangelizadora de la Iglesia, de la cual forma parte el diálogo interreligioso.

Si el diálogo interreligioso forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia, se siguen dos consecuencias fundamentales: que el diálogo participa del mismo fundamento de la misión evangelizadora, es decir la obra salvífica trinitaria, y consiste por tanto en un diálogo de salvación. Por medio del desenvolvimiento del diálogo interreligioso la Iglesia continúa y colabora con el diálogo salvífico divino.

Significa también que el diálogo interreligioso participa intrínsecamente del mismo y único dinamismo de la misión evangelizadora, que tiende a la comunicación de la verdad salvífica; enmarcando de un modo preciso su relación con el anuncio y con los demás componentes de esa única misión eclesial unitaria y compleja a la vez.

El contacto de la Iglesia con el mundo de las religiones, fundado en la presencia universal del Espíritu, debe convertirse en diálogo. Este diálogo significa en un modo más general una actitud de respeto y de

amistad, que debe imbuir toda la misión evangelizadora, es decir un 'espíritu dialogico'.

En un sentido más específico, cuando se habla de diálogo interreligioso como parte de la misión evangelizadora, significa "el conjunto de las relaciones interreligiosas positivas y constructivas, con personas y comunidades de otras confesiones tendentes a un conocimiento y enriquecimiento recíproco, en la obediencia a la verdad y el respeto a la libertad. Esto incluye tanto el testimonio como el descubrimiento de las respectivas convicciones religiosas.

El elemento esencial del diálogo interreligioso lo constituye por tanto, su capacidad de ser un método y medio para un conocimiento y enriquecimiento recíproco, que incluye el testimonio mutuo por medio de la evangelización.

Todo lo que el Espíritu Santo obra en el hombre requiere un profundo respeto. La Iglesia por medio del diálogo descubre y reconoce en las otras religiones la presencia de Cristo y de la acción del Espíritu, y colabora con la obra universal del Espíritu de Cristo en la salvación del mundo.

Se empeña en la salvaguarda de los valores religiosos, con el testimonio recíproco para un progreso común en el camino de búsqueda y experiencia e identidad religiosa. Es una tarea fundamental del diálogo interreligioso el que los creyentes se ayuden a profundizar en su empeño religioso y a responder al apelo personal de Dios, que pasa siempre, como lo proclama de la fe, a través de la mediación y obra de Jesucristo.

El diálogo católico y ecuménico de los creyentes de las diversas religiones, será un testimonio poderoso y se ayudarán a vivir los propios valores humanos y espirituales, para la edificación de un mundo más humano, justo y fraterno y con una identidad religiosa solidaria.

Sabiendo que no pocos misioneros y comunidades cristianas encuentran en ese camino difícil y a menudo incomprensible del diálogo, la única manera de dar sincero testimonio de Cristo y un generoso servicio al hombre. Es un vasto campo el que se abre al diálogo interreligioso, que posee un valor en sí mismo y que en las circunstancias actuales adquiere una especial urgencia.

A la luz de la economía de la salvación, la Iglesia no ve un contraste entre el anuncio de Cristo y el diálogo interreligioso para la Iglesia; sin

embargo, siente la necesidad de compaginarlos en el ámbito de su misión al mundo. En efecto, conviene que estos dos elementos mantengan su vinculación íntima y, al mismo tiempo, su distinción, por lo cual no deben ser confundidos, ni instrumentalizados, ni tampoco considerados equivalentes, como si fueran intercambiables.

En consecuencia, la misión de la Iglesia en Guatemala específicamente, ni puede descuidar el diálogo, ni por otra parte, reducirse a ello: el diálogo no representa toda la misión de la Iglesia, pero tampoco puede sustituir su anuncio.

El creyente guatemalteco debe desear ser parte de la Iglesia en que la salvación viene de Cristo y por eso anhela ser parte de ese diálogo que no dispensa de la evangelización, y por esta razón el hecho de la presencia de valores positivos en las diversas religiones e incluso de la posibilidad de que sus miembros participen de la salvación en Cristo, y sigue en su deber y su determinación de proclamar sin titubeos a Jesucristo, que es 'el camino, la verdad y la vida', no quitando así la llamada a la fe y al bautismo que Dios quiere para todos los pueblos.

El diálogo interreligioso implica para la iglesia en Guatemala, un descubrir y afianzar la obra del Espíritu, por medio de las semillas del Verbo en los miembros de las diferentes tradiciones religiosas. Permaneciendo intactos su distinción y objetivo inmediato, sin embargo, en cuanto forma parte de un todo que tiene su propio centro, el diálogo interreligioso está orientado al anuncio, análogamente como las semillas del Verbo, lo están a Jesucristo. De tal modo:

Crear que en la nueva actitud del diálogo interreligioso es necesario, antes que nada, mantener el "espíritu" del formado por una doble vertiente de fidelidad y de apertura, como enseña el Evangelio. A partir y fundada en su identidad, la Iglesia debe comprometerse aún más en el diálogo interreligioso, que ha cobrado una urgencia nueva e inmediata en las actuales circunstancias históricas.

La religión, como relación consciente del hombre con lo divino, provoca en todas las extensiones culturales una forma de experiencia interior, conocida como experiencia religiosa. Es el momento en que Dios deja de aparecer como principio del ser en indefinido y se coloca, por así decirlo, en la lejanía; es el momento en que se siente y se padece la presencia benéfica o tremenda de la divinidad, como la de una insuperable e incomparable grandeza y la de un indiscutible e irrefutable poder, de los que se depende y al que se debe obediencia y homenaje.

Esto pone en claro que el hecho celebrativo externo de ningún modo basta por sí mismo, para una experiencia espiritual que apele legítimamente a la liturgia, se ha de decir en conclusión lo siguiente:

Para que la liturgia pueda ser fuente y realidad de experiencia espiritual, se requiere que cada uno de los que participan de esa liturgia sea capaces de tener esta experiencia. Con esta finalidad es preciso afirmar que la purificación interior que tal acto exige, no es una premisa necesaria e indispensable solamente para las que se denominan por antonomasia experiencias místicas, sino para toda experiencia espiritual auténtica y verdadera. Esta purificación tiene que buscarse siempre a la luz de la palabra de Dios, que la misma liturgia nos propone, puesto que la palabra misma es ya de suyo purificadora (Jn 15, 3), como «fuego devorador y como martillo que hiende la roca» (Jer 5, 14; 23, 29), como espada que «mata» (Os 6, 5), ya que es «eficaz y tajante, dispuesta a penetrar hasta el punto en que se divide el alma del espíritu..., y no hay criatura alguna que pueda esconderse delante de ella» (Heb 4, 12-13).

Además, la celebración en sí misma no puede ser una celebración cualquiera. Tiene que desarrollarse en un nivel de fe y de consiguiente atención interior de tal categoría que permita descubrir al mismo tiempo la presencia operante de Cristo y la apertura de cada uno a esta divina presencia y acción.

Sin embargo, el lenguaje simbólico es la mejor forma -a veces la única- de expresar lo más profundo de la vida: el amor, la alegría, el dolor, el deseo de felicidad, la fraternidad, el sentido de comunidad, la esperanza, la fe.

Cuando ante el sufrimiento de un amigo lo abrazamos o lloramos con él, ese gesto <habla> mucho más que una multitud de palabras.

También las palabras -en claras oraciones- superan su estructura <lógica> y adquieren <valor simbólico>. Cuando un creyente le dice a Dios: "te amo", no se trata de una simple información. Esas palabras son un símbolo: dicen, expresan amor y además producen amor, hacen crecer el amor. Esto es de enorme importancia: el valor del símbolo radica en que no solo dice, expresa, significa, sino también hace, produce, realiza la cosa significada.

Ya se explicó en demasía que en el mundo simbólico litúrgico cultural, decir es hacer y hacer es decir. Por eso la liturgia se compone de palabras, pero también de gestos, posturas, acciones y se sirve de objetos como la copa y elementos naturales como el pan, vino, agua,

aceite. Estos son como "vehículos" o "canales" por donde aparece el símbolo. ¿Para qué sirven los símbolos? En este mundo donde todo se mide por su utilidad práctica, un beso "no sirve" para nada y una flor no se puede comer... pero ¿Qué sería un mundo sin besos pragmáticos y sin flores?

En referencia a la confesionalidad, su valor y aporte para la iglesia, radica en el hecho de que: la confesionalidad le brinda un espacio no solo en el plano religioso sino en el político también. Del aspecto político, no siendo del interés central de este trabajo, sólo puede decirse a manera de información que:

Debe entenderse por confesionalidad política de la actividad eclesiástica: todo aquello que es relativo a la protección de la libertad civil o inmunidad de coacción en materia religiosa, unos deberes positivos que la sociedad civil, en cuanto tal, ha de cumplir se puede resumir en lo siguiente: en relación directa con el orden espiritual:

- ❖ Dar culto a Dios;
- ❖ Favorecer la vida religiosa de los ciudadanos;
- ❖ Reconocer la presencia de Cristo en la historia y la misión de la Iglesia instituida por Cristo.

Segundo: en relación directa con el orden temporal, inspirar la legislación y la acción de gobierno en la ley de Dios propuesta por la Iglesia.

Estos deberes, cuando una sociedad civil los reconoce como principios fundamentales de su vida pública, constituyen el núcleo esencial de la confesionalidad en su sentido pleno.

El reto del siglo XXI para la iglesia, consiste en humanizar la sociedad y sus instituciones mediante el evangelio, y dar nuevamente a la familia, a las ciudades y pueblos un alma digna del hombre creado a imagen de Dios. Es por ello que los hombres de Estado y responsables de las naciones, deben tener una profunda convicción de que el respeto de Dios y el respeto del hombre son inseparables. Constituyen el principio absoluto que permitirá a los Estados y a los bloques políticos superar sus antagonismos.

En segunda instancia está la confesionalidad religiosa de la iglesia, en ésta la iglesia públicamente da razón de su fe y creencia en Cristo y todo lo que de él deviene. La confesión a que este trabajo apela es la confesión vinculante de la iglesia por medio de la cual todo cristiano puede decir:

Que como parte de la Iglesia Evangélica de Guatemala, consciente de su vinculación a la verdadera Iglesia de Jesucristo, y sabiéndose heredera de aquella Iglesia Evangélica que, siguiendo los principios fundamentales de las Iglesias históricas de la Reforma del Siglo XVI, confiesa públicamente el testimonio de su fe, habiendo suplicado antes el don del Espíritu Santo, a fin de que dicho testimonio no sea otro que el de los Profetas y Apóstoles, según se halla claramente manifestado en las Sagradas Escrituras.

Así mismo que cree y testifica que las Sagradas Escrituras son la Palabra de Dios, mediante la cual Dios ha hablado y habla al hombre y le hablará hasta el final de los tiempos; revelándole su santa voluntad y ofreciéndole eterna salvación.

Que cree y testifica que hay un solo Dios eterno, verdadero, personal, santo, justo y misericordioso, el mismo que confiesan los Símbolos llamados Apostólico, Niceno y Atanasiano; el mismo revelado en las Sagradas Escrituras como Creador, Gobernador y Sustentador de todo cuanto existen, lo visible y lo invisible; el mismo en tres personas: Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, o sea, la Santísima Trinidad, solamente a la cual debemos adoración y honra y gloria en vida y en muerte.

Cree y testifica desde los más profundo de su ser que Jesucristo es el Verbo de Dios que se hizo carne, adoptando así naturaleza humana y habitando entre los hombres como Jesús de Nazaret. Jesucristo, concebido por el Espíritu Santo en el seno de una virgen, llamada María, es el Hijo Unigénito del Padre y una sola cosa con el Padre y el Espíritu Santo y, por consiguiente, Dios verdadero. En Jesucristo se han unido la naturaleza divina y la naturaleza humana con unidad de persona. En él se ha revelado Dios personal e históricamente al mundo en forma definitiva.

Luego de muerto y sepultado, resucitó el tercer día de entre los muertos, subió a los cielos, y, sentado ahora a la diestra del Padre, intercede por los hombres, al mismo tiempo que permanece entre los suyos por virtud del Espíritu Santo.

Por su vida, muerte, resurrección y glorificación se hizo Jesucristo único Redentor y Mediador entre Dios y los hombres, cuya injusticia y desamor se puso de manifiesto crucificando al Unigénito, enviado del Padre.

Creemos y testificamos que el Espíritu Santo es Dios eterno juntamente con el Padre y el Hijo y que sólo por su medio y virtud, el hombre puede llegar al verdadero conocimiento de Dios, a la comprensión de su Palabra y a la apropiación de la obra salvadora de Cristo. El Espíritu Santo realiza en los hombres la obra de la regeneración espiritual y de una santificación cada vez más perfecta. Habitando en los creyentes, los protege contra la tentación, los fortalece y consuela y permanece con ellos eternamente como prenda de su nueva comunión con Dios.

La Iglesia es una, es santa y es universal; y como comunión de todos los creyentes en Cristo, se caracteriza por la predicación pura del Evangelio y la administración recta (o sea, conforme al mandato de Jesucristo) de los Sacramentos.

A grosso modo, estos principios son y deben ser parte de la experiencia de una vida cristiana y común. Ellos permiten con sapiencia establecer una neo-ortodoxia. Una relectura de la fe, una relectura de la confesionalidad y su importancia, una relectura de la identidad evangélica a través de la historia, una relectura del quehacer litúrgico para revivir la esencia de Cristo expresada en la experiencia de su santidad.

La identidad cultural no es hacer siempre lo mismo... sino ser siempre el mismo.

Para ser sostenible, el desarrollo teológico de una comunidad debe reforzar su identidad y defender su autonomía. La localidad eclesiástica, debe aspirar a estar claramente diferenciada e identificada, sea por rasgos culturales propios que se mantienen o por principios inculturados por la fe. También debe aspirar a que se respete su presencia y decisiones, especialmente con aquellas que tienen que ver con un ejercicio similar.

En un contexto mayor, las iglesias deben conformar redes de cooperación y reparto de roles para no quedar aisladas. Igualmente, deben aspirar a un desarrollo equitativo y mutuo entre ellas, estableciendo mecanismos de compensación entre las localidades más desarrolladas (o con mayor potencial), con aquellas que tienen posibilidades limitadas.

El desarrollo eclesial es además la expresión de la identidad de la localidad con la cual está asociado. Esta expresión se manifiesta en:

- ❖ su geografía y recursos,
- ❖ su historia,

- ❖ las interrelaciones sociales de mutuo aprendizaje,
- ❖ su estilo de coexistencia.

En general entonces, se puede afirmar que la identidad evangélica tiende a ser definida por la reflexividad de las **relaciones** entre las iglesias identificadas como tales. Pero esa reflexividad debe ser producto de relaciones simétricas como la confesionalidad y liturgia de cada iglesia, que son equilibradas o armónicas y transitivas, o incluso de productos relativos o inherentes de relaciones asimétricas, desiguales o disímiles como las doctrinales. Presentar la identidad como exenta de estos elementos es tanto, como prescindir de todo componente que quede al margen de la relación; es decir, es tanto como tratar al término religioso de la identidad como simple o sin partes.

Considerando a la iglesia como grupo social que forma una red de interacciones sociales, económicas, familiares, laborales, profesionales, educativas y religiosas, se puede decir que es una organización societal con un conjunto de relaciones y regulaciones internas, para preservar su autonomía del conjunto global representado por la heteronomía eclesiástica evangélica y le permite afirmar internamente su organización como una separada y distinta de otras. Esto es lo que se llama identidad.

Por identidad eclesiástica se debe entender entonces, la personalidad de la entidad. Esta personalidad es la conjunción resultante de su memoria histórica, de su axiología y de su filosofía de trabajo, pero también está constituida por los hechos y actos cotidianos, así como por las normas establecidas para su dirección. La identidad de la iglesia como organización, sería el conjunto de características, valores y creencias con las que ella se auto identifica y se auto diferencia de las otras organizaciones similares, afines y no afines.

Desde la reflexión del análisis organizacional profesional, la identidad en una organización cualquiera, la constituye todo aquello que permita distinguir a la organización como singular y diferente de las demás. Se materializa a través de una estructura propia. Se precisa por los recursos de que dispone y el uso que de ellos hace, por las relaciones entre sus integrantes y con el entorno, por las formas que dichas relaciones adoptan, por los propósitos que orientan las acciones y los programas existentes para su implementación y control.

Así, la identidad tiene múltiples manifestaciones:

- ❖ está en sus roles,
- ❖ en su tecnología,

- ❖ en sus sistemas de información y control,
- ❖ en los modos en que se toman las decisiones,
- ❖ en los procesos de espiritualidad de sus miembros,
- ❖ en la disciplina que imparte,
- ❖ en las formas que asumen la autoridad,
- ❖ en los modos de interacción entre sus integrantes,
- ❖ en sus haberes físicos,
- ❖ en sus recursos y en su discurso.

Tal gama de exposiciones significa que el cuerpo a considerar para distinguir la identidad de una iglesia es, en realidad, la iglesia misma en todas sus manifestaciones, la cual no se agota en sus expresiones litúrgicas y acciones confesionales religiosas.

Se puede decir que, la identidad eclesial normaliza su campo de asignación de significados de manera tal, que sus miembros interiorizan los rasgos fundamentales de su confesión y praxis litúrgica y se convierten en verdaderos componentes de un holograma, que enseña que su todo está contenido y reproducido en cada uno de sus miembros.

Esto posibilita la reproducción comunicativa de la cultura religiosa, ese sistema de valores que se expresa a través del lenguaje verbal, la convivencia, las prescripciones para el desempeño de los roles. El credo confesional, la liturgia, la doctrina y la ética.

Desde esta perspectiva diferente, esto es, lo que sostiene que la identidad sea el yo de la organización, es la pieza angular del edificio de ésta. *La identidad como resultado de una pedagogía teológica, consecuencia de una vida confesional ortodoxa y expuesta en un ejercicio litúrgico correcto, es el conjunto de atributos que una iglesia debe proyectar para ser reconocida de esa y sólo de esa manera por los otros hermanos de la organización evangélica global.*

Se desea cerrar el trabajo con el aporte de Paul Capriotti, quien analiza la identidad de una iglesia desde dos perspectivas:

- ❖ la filosofía eclesiástica y
- ❖ la cultura eclesiástica.

La primera es definida como la concepción global de la iglesia establecida para alcanzar sus metas y objetivos, es decir, lo que la iglesia quiere ser. La filosofía eclesiástica debe ser desarrollada, discutida, consensuada y compartida por todos los miembros de la entidad.

A través del tipo de interacciones comunicacionales que generan y que la generan, la identidad suele presentarse como imagen en el sentido amplio del término no restringido a lo meramente visual. La definición de la identidad eclesial es el elemento básico de la estrategia de imagen organizacional que constituye su base y es el aspecto globalizador y unificador de la comunicación global.

Desde esta perspectiva, cabría suponer que la identidad metafísica cuya más acabada expresión es la identidad teológica, la identidad del ser simplicísimo de Dios consigo mismo, es la misma fórmula-límite de la reflexividad idéntica, es decir, de la identidad como reflexividad simple o identidad analítica absoluta.

Para recordar siempre, la unidad de la Iglesia no significa uniformidad o igualdad de ceremonias o formas de culto, requiere para su plena realización una forma de organización visible que esté fundada y unida en la misma fe en Jesucristo, cabeza de la Iglesia, y en la posesión común del Espíritu Santo

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

1. Anderson Benedict, **Así define a la nación**, London. 1983
2. Bastiàn Juan P., **Historia del Protestantismo en América Latina**, Ediciones CUPSA, México, 1966.
3. Beristain, Carlos **Reconstruir el tejido social**, Icaría, Barcelona
1999
4. Cantón Delgado, Manuela. **Sociología de la Religión**. México.
1997
5. Capiotty, Paul. **Imagen Eclesial**, Barker Books. England.
1998
6. Dussel, E., **Historia de la Iglesia en América Latina**. USTA, Bogotá. 1978.
7. Fonseca G, Daniel **Metamorfosis del Proceso en Guatemala**, Guatemala. 1998.
8. Gálvez, Rigoberto **Prácticas Dudosas en el ejercicio de nuestra fe**. 2003, Punto Creativo. Guatemala. 2003.
9. Hume, David **Tratado de la Naturaleza Humana**, Nacional, España. 1981.
10. Kün, Hans **Credo**, Editorial Trote, España. 2004.
11. IENPG, Apuntes para la Historia, CEF. Guatemala. s/f.
12. Mombourquette J, **De la Autoestima a la estima del Yo profundo**. Sal Terrae, España. 2004.
13. M. Waters, Globalization. London: Routledge, 1995.
14. Pannenberg W. & otros **Pascua y Nuevo Hombre**, Sal Tέρrea, España. 1998.
15. Paredes, Tito **El Evangelio: un tesoro en vasijas de barro**. kairós, Argentina. 2000.
16. Piedra, Arturo **¿Hacia Donde va el Protestantismo?** Kairos, Argentina. 2003.
17. Ratzinger, Joseph, **Historia del Cristianismo**, Sígueme, España. 2005.

- 18 _____ **La Fraternalidad Cristiana**, Sígueme, España.
2005.
- 19 R. Robertson, **Globalization**, Global Modernities, London:
Sage, 1995.
- 20 Rodríguez Sebastián **Liturgia para El Siglo XXI**, CLIE,
España 1999.
- 21 Rudolf, Bultmann **Radical Obedience**, West Minster Press,
Philadelphia, E.E.U.U. 1883.
- 22 Schaffer Philip **El Credo de Nuestra Fe**, Alcance, España.
1995
- 23 Taylor Richard **Diccionario Teológico Beacon**. CNP,
Kansas. 1995.

BIBLIOGRAFÍA REFERIDA

1. Bauman Zygmunt, **La Globalización, consecuencias Humanas.** FEC, Argentina. 1998.
2. Castells Manuel, **The Power of Identity.** Oxford: Blackwell, 1997.
3. Carrasco Pedro **Sobre Los Indios de Guatemala,** Pineda Ibarra, Guatemala. 1982.
4. Dussel E., **Historia de la Iglesia en América Latina.** Nova Terra, Barcelona. 1974.
5. _____ **Desintegración de la Cristiandad Colonial y Liberación.** Ediciones Sígueme, Salamanca. 1982.
6. Fiedrich Nietzsche, **El Anticristo,** Edaf, Madrid. 1989
7. Giddens Anthony, **The Consequences of Modernity,** Cambridge, USA. 1982.
8. Lamadrid Josué **Luis La Larga marcha de la modernidad en materia Religiosa,** EFE, México. 1994.
9. Meyer Jean, **Historia de los cristianos en América Latina,** siglos XIX y XX. Vuelta, México. 1998.
10. Mondragón, Carlos **Los Retos del Conocimiento,** Kairós, Argentina. 2004.
11. Murguía Julián¹, **No hay que temerle a la integración.** Cultura, Montevideo. 1991
12. Ortiz Renato, **América Latina: de la modernidad incompleta a la modernidad-mundo,** Chile. 1982
13. Pérez Rojas R **El Hombre,** USAC, Guatemala. 1989

BIBLO WEB

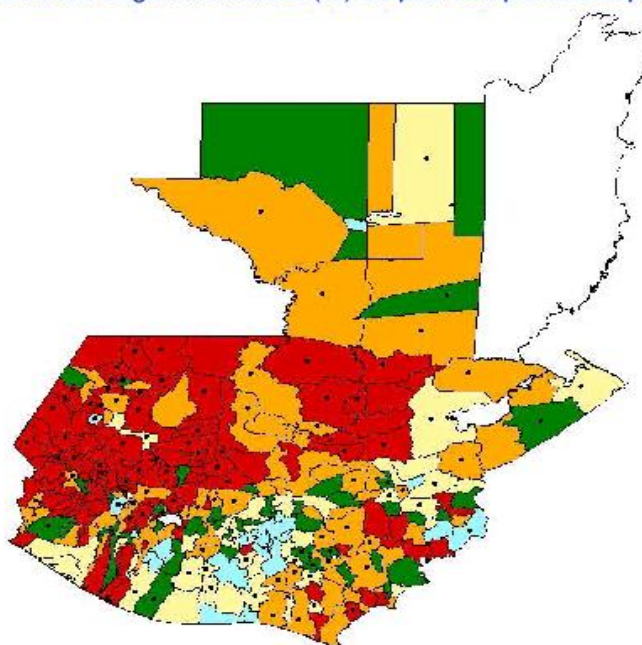
1. <http://webpages.ull.es/users/fradive/confe/matanza.html>
2. Francisco Diez de Velasco (<http://webpages.ull.es/users/fradive>)
3. www.eud.com/2005/07/31/pol_art_31186E.shtml - 65k
4. <http://www.google.com.gt/+aportesidentidad+a+la+conviv>.
5. <http://www+vida+religiosa&btnG=B%C3%BAqueda+en+Google&l>
6. www.islamenlinea.com/relig-comparadas/rel4.html - 27k
7. www.urosario.edu.co/FASE1/ciencias_humanas/invest-grupo2.htm-
8. www.ub.es/escult/docus2/identidad.doc
9. www.uco.es/grupos/gasco/actividades.htm - 9k -
10. eati.upaep.mx/humanidades/25109est_hombre/25109/html-
11. www.ucm.es/info/eurotheo/tp/diplom_4.htm - 20k
12. www.telepolis.com/cgi-bin/web//doc/celtarte+y+religion.
13. www.unav.es/searcspi/dArte+y+religdarte+y+religi3n-
14. www.ibericostierradesalamanca.com/pedrofelipe/linkmusica.5k
15. www.kboing.com.br/script/radioonline/artista.php?n&cat=music-

ANEXOS

ANEXO UNO

Según las fuentes del Ministerio de Educación de Guatemala (MINEDUC) y PRONADE, los niveles de pobreza en nuestro país por municipio son los siguientes:

MINEDUC - PRONADE
Demanda según incidencia (%) de pobreza por Municipio



Mapa de pobreza de Guatemala
2010-2012

| | *Incidencia de Pobreza (%) | EACs | ALUMNOS | DOCENTES | Monto Programado (Q) |
|--|----------------------------|-------------|----------------|---------------|-----------------------|
| | 2% - 30% | 71 | 10458 | 338 | 10,602,824.25 |
| | 30% - 45% | 229 | 28537 | 937 | 29,365,453.96 |
| | 45% - 60% | 310 | 26438 | 885 | 27,468,180.79 |
| | 60% - 75% | 921 | 86045 | 2,837 | 88,358,737.94 |
| | 75% - 99% | 1888 | 170151 | 5,563 | 173,124,577.61 |
| | TOTAL | 3419 | 321,629 | 10,560 | 328,919,774.55 |

ANEXO DOS GLOSARIO

1. Cultura: Desarrollo intelectual, artístico o espiritual. Puede ser material e inmaterial.
2. Credo: Símbolo y manifestación pública de la fe. Afirmación de lo que se cree.
3. Confesión: Jurídicamente, es el reconocimiento de un hecho. Religiosamente es un credo que se repite y acto de reconocerse pecador.
4. Confesionalidad: Acto por medio del cual una iglesia públicamente dice exponer lo que cree. Cuerpo doctrinal de una iglesia en particular.
5. Difuminar: esfumarse o diluirse algo.
6. Eucaristía: actividad sacramental eclesial donde se repite la acción de Cristo con sus discípulos la última noche de su vida. Es un servicio de acción de gracias por la acción salvífica de Dios. También se le llama Santa Cena o Santa Comunión.
7. Fe: Primera virtud cardinal religiosa. Conocimiento derivado de Dios.
8. Icono: Imagen de algo.
9. Identidad: Lo mismo que otra cosa. Calidad de igual.
- 10.- Ídolo: Sinónimo de forma o imagen que se adora.
10. Iglesia: Comunidad formada por los salvos por la gracia de Dios en Cristo.
11. Dios en Cristo.
12. Interreligioso: Hecho dado entre varias religiones.
13. Liturgia: Acto pedagógico de la fe. Ordenamiento cultual.
14. Secta: Movimiento religioso que carece de identidad con la iglesia primitiva pero que crea su propio cuerpo doctrinal.

15. Paracleto: Alguien que viene en ayuda de otro. Espíritu
_____Santo.
16. Sacramento: Medio de gracia externo en virtud del cual el
hombre accesa a la gracia beatificante y gratuita de Dios.
17. Signo: Es un indicio o señal de bendición en la vida
Espiritual.
18. Símbolo: Figura que tiene una significación convencional.
19. Teología: Reflexión acerca de Dios y explicación de la fe.

