

2004

¿Casus Confessionus? La Globalización Neoliberal y Nuestra Confesión de Fe

Guillermo C. Hansen

Luther Seminary, ghansen001@luthersem.edu

Follow this and additional works at: http://digitalcommons.luthersem.edu/faculty_articles



Part of the [Christianity Commons](#), [Missions and World Christianity Commons](#), and the [Religious Thought, Theology and Philosophy of Religion Commons](#)

Recommended Citation

Hansen, Guillermo C., "¿Casus Confessionus? La Globalización Neoliberal y Nuestra Confesión de Fe" (2004). *Faculty Publications*. 220.

http://digitalcommons.luthersem.edu/faculty_articles/220

Published Citation

Hansen, Guillermo C. "¿Casus confessionis? La globalización neoliberal y nuestra confesión de fe." In *Para que Puedan Resistir--: Las Iglesias Luteranas Latinoamericanas Frente a la Globalización Neoliberal y la Deuda Externa*, edited by René Krüger. 1. ed. Buenos Aires, Argentina: Instituto Universitario ISEDET, 2004.

4.

¿CASUS CONFESSIOIS? LA GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL Y NUESTRA CONFESIÓN DE FE¹

Guillermo Hansen

En los últimos años se ha establecido en muchos sectores de nuestras Iglesias luteranas la temática de la confesión ligada a la problemática de la globalización. Declarar este tema como un asunto “confesional” procura seguir una tradición que se remonta a los tiempos de la Reforma. Recientemente esto también fue enfatizado por muchas iglesias miembro de la Alianza Reformada Mundial (ARM, sobre todo desde Debrecen, 1997).² Ya se trate del empleo de la categoría *casu(s)*, *statu(s)* o *processus confessionis*, el objetivo es resaltar la amenaza que la globalización y la injusticia económica implican tanto para la integridad de la fe como para el bienestar de la humanidad. La “Declaración de Buenos Aires” (2003) producida por el foro Sur-Sur de las iglesias de la ARM, lo articuló claramente:

“Nos reunimos conscientes de la trayectoria de Kitwe (1995) hasta Buenos Aires y del llamamiento de las iglesias africanas a que se declare el status confessionis en relación a la injusticia económica... Creemos que la ideología neoliberal viola la voluntad de Dios, el creador del jardín de la vida. Ante esta situación ideológica y teológica de la historia, en la que la ideología neoliberal se atribuye el poder absoluto por sobre la soberanía de Dios y las consignas del Evangelio y en contra de ellas, es

¹ Las ideas principales de este trabajo fueron presentadas en la reunión regular del cuerpo pastoral de la Iglesia Evangélica Luterana Unidad durante el año 2003.

² Aunque esta nomenclatura teológica surge, durante el siglo XVI, del campo luterano (TeSelle, 1988, 72).

decisivo que, por el bien de la integridad de nuestra fe, fijemos una posición de fe. Nuestras comunidades reformadas han adoptado actitudes de fe semejantes en el pasado, toda vez que se ha socavado la soberanía de Dios y se ha puesto en juego el Evangelio en los planos político, social y económico.” (Mundo Reformado, 2004, 45, 51)

Es indudable que la noción de confesión estimula la dimensión épica del Protestantismo, lo que a su vez sirve para enfocar la atención de iglesias y agencias sobre los desafíos desatados por el neoliberalismo. Sin embargo, más allá de los aspectos declamatorios, la pregunta es si este llamado al *status confessionis* guarda relación con su uso histórico, y si el mismo señala una estrategia efectiva para la confrontación con los desafíos de la globalización. Veremos que sólo el marco hermenéutico de la teoría de los dos regímenes o gobiernos de Dios puede “ubicar” el acto de la confesión en su verdadera dimensión social, es decir, cuando claramente se distingue y relaciona la praxis propia del ámbito eclesial y la praxis política-ciudadana.

Un poco de historia

Comencemos por lo básico. La tradición luterana entiende el acto de la confesión como un aspecto intrínseco a la fe cristiana. Esta fe, que es la acción del Espíritu, es una realidad *integral* que se expresa tanto en el acto de alabanza, la adoración, la doxología (dada en el contexto de la celebración y el culto), como en el discipulado, en la vocación, y en la misión y diacónía de la iglesia. La “confesión” aparece así ligada a nociones tales como la profesión de fe, el seguimiento, la obediencia, el testimonio, etc.

A esta rica concepción el luteranismo introdujo otra acepción que es la que consideraremos aquí. Se trata de la confesión (*confessio*, *Bekennntnis*) en tiempos de persecución y tiranía. Es lo que la *Fórmula de Concordia* (1577) en su artículo X (tanto del *Epítome* como la *Declaración Sólida*) denomina un “tiempo de confesión.” Si bien *toda* la vida del cristiano y de la iglesia es un tiempo de confesión (en el sentido anterior), hay situaciones históricas que exigen una definición pública en defensa del evangelio y la integridad de la fe —*im Fall der Bekennntnis*, o *quando confessio fidei requiritur*. Para la *Fórmula* dicho tiempo se inauguró con la *Confessio Augustana* (1530), cuando la polémica desatada con la Iglesia de Roma y con el Sacro Imperio

Romano-Germánico plasmó la noción de *confessio* como una afirmación del evangelio y por ello una disputa sobre autoridades y sus alcances.

Para el tiempo en que se redactó la *Fórmula* esta idea de *confessio* aflora en el marco de una disputa referida a cuestiones llamadas *adiaphora*. El problema planteado giraba en torno a la validez de reestablecer en las iglesias luteranas —muchas de ellas ahora bajo la égida de un acuerdo con los regentes católicos, el llamado *Interim*— algunas ceremonias (misa) y ordenamientos (jurisdicción episcopal) ya abrogados y de por sí no ordenados por Dios. El partido del teólogo Flacius argumentaba que en caso o tiempo de confesión, escándalo y persecución, asuntos que otrora fueran secundarios para la fe se convierten en terrenos de confesión y de lucha por la integridad del evangelio (TeSelle, 73). Esta línea, que se oponía a la posición más concordista de Melancton, es finalmente reflejada por el texto de la *Formula*: los asuntos *adiaphora* o temas secundarios a la fe (*Mitteldinge, res mediae et indiferentes*), pasan a ser temas primarios cuando su imposición viola la conciencia evangélica centrada en la justificación por la fe. En otras palabras, cuando obedecen a un programa de restauración político-ecclesial que desencadena persecución y tiranía. De esta manera la amenaza a la libertad evangélica presenta “un caso de confesión de fe” (*im Fall der Bekenntnis; in casu confessionis*). Citemos el texto en cuestión:

“Creemos, enseñamos y confesamos que en el tiempo de la persecución, cuando se nos exige una confesión clara y firme de nuestra fe, no debemos ceder a los enemigos del evangelio en lo que se refiere a estas cosas indiferentes [*adiaphora*], conforme a las palabras del apóstol de Gálatas 5,1: “Estad pues, firmes en la libertad con que Cristo nos hizo libres...” En tal caso ya no están en juego cosas indiferentes, sino la verdad del evangelio; se trata de conservar la libertad cristiana y de evitar que se sancione la idolatría manifiesta y se cause ofensa a los débiles en la fe. En todo esto no debemos ceder en absoluto, sino que debemos confesar con la mayor claridad, y padecer por causa de ello lo que Dios envía y lo que él permite que nos inflijan los enemigos de su Palabra” (FC, *Epitome*, X).

Este párrafo clave —algo más extenso en la *Declaración Sólida*— ofrece los lineamientos centrales en la tradición luterana para la *confessio* en situaciones de emergencia. Los sintetizamos en tres puntos (cfr. Schloemann, 50ss):

1. La confesión como acto público de compromiso con las afirmaciones centrales de la fe está estrechamente ligada al contexto de persecución política y religiosa: se confiesa cuando la verdad del evangelio (la justificación por la fe) es amenazada ya sea por una tiranía eclesíástica, ya sea por la arrogancia del poder estatal;
2. La amenaza conlleva tanto el peligro de caer en la idolatría, como asimismo de perder la libertad otorgada por el evangelio;
3. La confesión debe ser clara y expresa, a causa de los “débiles en la fe,” es decir, de aquellos que pueden ser fácilmente confundidos por los temas aparentemente secundarios o indiferentes (*adiaphora*).

Queda claro que “confesar con la mayor claridad” no es un llamado voluntarista a un “heroísmo” de la fe, o una *decisión* de tomar las riendas de la historia y forjar la reforma de la iglesia (o de la sociedad). Al contrario, el tiempo de la confesión es *dado* a los creyentes y a la comunidad como un anticipo de las tribulaciones escatológicas, donde la persecución y el padecimiento son sus señales. Confesar está estrechamente emparentado con el sufrimiento injusto y la cruz. En resumidas cuentas, implica un acto martirial, comunitario, una defensa de los oprimidos y perseguidos a causa de su fe, y una delimitación de autoridades y sus competencias (cfr. Bertram, 95).

Este concepto de *confessio* desaparece en las iglesias luteranas después de la paz de Westfalia (1648), donde se sella el principio de la territorialidad ligado a la confesionalidad como corolario de la guerra de los 30 años (*cuius regio, eius religio*). Ahora la noción de confesión abandona el marco referencial dado por un contexto de persecución (*Bekennntnis*), para significar la demarcación de las fronteras entre iglesias según la *identidad* teológica regida por escritos y documentos (*Konfession*). Se inaugura así una época en la que el concepto de confesión queda cristalizado y atado a una esterilidad ortodoxa y conservadora que el luteranismo hubo de padecer hasta bien entrado el siglo XX.

Durante el siglo XIX la categoría de *Bekennntnis* emerge otra vez después de la compulsiva unión en los territorios prusianos de la mayoría luterana con la minoría reformada (Schloemann, 55). Sectores del luteranismo luchaban por mantener la autoridad legal y práctica de las doctrinas de los

escritos confesionales luteranos (*Libro de Concordia*). De ahí que el término *Bekennnisstand* (*statu confessionis*) se empleara en aquellas regiones con serios conflictos denominacionales, dando expresión a la determinación de algunas congregaciones y círculos de mantener las prácticas sacramentales, litúrgicas, catequéticas y devocionales puestas en crisis por la supuesta “unificación.” Por ello la noción de *statu confessionis* tenía que ver más con aspectos litúrgicos o de “agenda” (ordenes de culto), es decir, con la práctica doxológica, que con los principios más abstractos de los libros simbólicos propios de la era de la ortodoxia. Y por más que haya habido una suerte de imposición administrativa por parte del estado, no se puede decir que esta situación reflejara en lo más mínimo una situación de “persecución” análoga a la del siglo XVI.

Bonhoeffer y después

Así llegamos con el siglo XX a la conocida “*Kirchenkampf*” o lucha en el seno de la iglesia evangélica alemana durante el nazismo. En esta coyuntura se reedita el empleo del concepto de confesión, que tendrá enormes repercusiones en el desarrollo teológico posterior. Participando de las discusiones teológicas que prepararan la postura plasmada en la *Declaración de Barmen* (1934), Dietrich Bonhoeffer sale a la palestra con un escrito intitulado “La iglesia y la cuestión judía” (Abril 1933). Allí argumenta que la iglesia enfrenta una situación crítica cuando “la misma esencia de la iglesia y su proclamación son posibles de ser afectados por el estado, por ejemplo, a través de la exclusión compulsiva en las congregaciones cristianas de los judíos bautizados, y la prohibición del trabajo misionero entre los judíos.” En un caso así, dice Bonhoeffer, la iglesia está *in statu confessionis*, ya que el accionar del estado amenaza un aspecto esencial de la vida de la iglesia, a saber, cuando por medio de leyes discriminatorias y racistas (el así llamado “parágrafo ario”) se pone en entredicho la *koinonía* cristiana.³

³ Karl Barth, el teólogo reformado suizo que fue clave en la *Kirchenkampf* y en la redacción de la *Declaración de Barmen*, coincide con Bonhoeffer insistiendo en algunos aspectos que ya vimos en la *Formula de Concordia*. Para Barth los tiempos de confesión no son producto del voluntarismo, no son algo cotidiano o una situación permanente de la iglesia. El martirio, el llamado a ser testigos, es algo que ocurre como resultado de un llamado especial en un momento especial (situaciones de emergencia), no por iniciativa propia. Es un llamado personal, lo que implica la posibilidad de la persecución y del sufrimiento inminente (Barth, 1951, 79-95). En suma, indica una protesta (*Einspruch*) de la fe contra la increencia, la superstición y la herejía (*Unglauben, Aberglauben, Irrglauben*).

Dios. Poner condiciones (raciales) para la aceptación recíproca es negar el fundamento de la fe. Así el problema es mayormente situado en el plano *eclesiológico* en cuanto que éste se ve desvirtuado por disposiciones de un régimen estatal opresivo. La imposibilidad de que blancos y negros celebren en forma conjunta la Santa Cena viola la unidad y *koinonía* de la iglesia. Pero la identificación del apartheid como un llamado a la confesión también apunta al otro aspecto tocado por Bonhoeffer: los excesos o los déficits del poder estatal en el ordenamiento social. En esta nota, la política del *apartheid* es una amenaza tanto para la iglesia como para la sociedad toda.

Vemos entonces que el empleo de las categorías de *casu(s)* o *statu(s) confessionis* permitió al luteranismo posicionarse eclesial y éticamente frente al absolutismo romano del siglo XVI, al fascismo del estado Nazi, y a las políticas racistas en la situación sudafricana. Todas estas instancias dieron forma a esta tradición de confesión con un fuerte tinte libertario y un llamado a la resistencia. Pero mientras que las instancias que dieron forma al lenguaje del *casus* o *status confessionis* presentaban las aristas de una profunda lucha teológica y eclesiológica, hoy el panorama se halla mucho más diluido. La cuestión, aclaramos, no es si debemos confesar o no la fe (desde el punto de vista bíblico, una pregunta ociosa) sino lo apropiado de recurrir a la nomenclatura del *status confessionis* para guiarnos en la problemática actual. La efectividad de este lenguaje descansaba en la visible amenaza de contra-teologías que socavaban tanto la existencia de la iglesia (evangélica) como la verdad del evangelio. Pero hoy, ¿dónde se presentan estas contra-teologías? ¿Puede señalarse al neoliberalismo y/o la globalización como sus encarnaciones contemporáneas?

Nuestro escenario

Muchas comunidades, miembros y pastores/as demandan que nuestras iglesias tomen una postura clara y crítica frente a la "globalización." Se argumenta, con razón, que ésta corroe no sólo las funciones clásicas del estado en pos del bien común, sino también la estabilidad y existencia misma de las sociedades, lo que trae aparejado una nueva ola de injusticias y opresión. La tremenda ofensiva del capital transnacional, la proliferación de recetas neoliberales en los países de nuestra región, el flagelo del desempleo, la caída de las prestaciones sociales, la corrupción, la hemorragia de

recursos locales por la deuda... todo parece indicar que éste es un “tiempo de confesión.” Pero estos fenómenos ¿realmente ponen en peligro la verdad del evangelio y la integridad misma de la fe? ¿Qué es lo que realmente está en juego?⁶

Esta preocupación es compartida por muchos en el mundo ecuménico. Veamos algunos ejemplos. El teólogo luterano alemán Ulrich Duchrow, así como las declaraciones de las iglesias reformadas desde las reuniones de Kitwe (1995) y Debrecen (1997) hasta Buenos Aires (2003), han llamado a las iglesias a un tiempo o proceso de confesión frente a la globalización neoliberal. Se argumenta que la ideología y las prácticas neoliberales representan ya sea una violación del primer mandamiento del decálogo (siguiendo a Lutero, Duchrow), o una afrenta al pacto y a la soberanía de Dios (siguiendo a Calvino, las iglesias reformadas). Sin embargo, aunque estas propuestas acertadamente alertan a las iglesias sobre el peligro que encierra el neoliberalismo económico, es válido interrogarse si tanto sus aproximaciones a la problemática, como sus usos del *status confessionis*, son realmente adecuados. Esto no es un mero debate académico: cuando las premisas son dudosas, éstas invariablemente llevarán a lecturas falaces y recetas inciertas que poco ayudan a confrontar el escenario actual.

Duchrow, por ejemplo, concluye su análisis del capitalismo global con la propuesta utópica-mesiánica de emular el testimonio bíblico del libro de Hechos con sus pequeñas comunidades alternativas (Duchrow, 1997, 261). La realidad eclesial supondría una suerte de modelo trasladable a las prácticas económicas y políticas. La confesión de fe de la ARM en Buenos Aires, por su parte, sella su declaración con una difusa concepción de la “economía de Dios” como contrapropuesta al mercado global del modelo

⁶ Un ejemplo, aunque extraído del campo reformado, es la declaración del presidente de la “Alianza de Iglesias Presbiterianas y Reformadas de América Latina” (AIPRAL), Rev. Germán Zijlstra. Sus opiniones son compartidas por muchos luteranos. Ver *Nuevo Siglo* 4/8 (Agosto 2004), p. 9. Notemos, sin embargo, que las iglesias de la FLM no han propiciado el llamado a la *confessio* frente a la globalización, sino a una doble estrategia: el afianzamiento de la confesión y práctica de la *communio* global luterana como espacio de formación moral, para luego volcarse en prácticas ciudadanas y políticas de afirmación de sistemas equitativos y justos. Ver FLM, *Encaremos la Universalización Económica como Comunión Eclesial*, especialmente pp. 26ss.

neoliberal (*Mundo Reformado*, 50). Ciertamente sus énfasis y posiciones nos desafían a buscar soluciones. Pero eso no resta que en la conversación ecuménica esbochemos algunas preguntas: ¿Reflejan una consideración amplia de la densidad de nuestro momento actual? ¿Proveen una orientación hacia prácticas viables que tengan en cuenta la enmarañada trama de variables en este mundo cada vez más complejo? Si nuestro cometido es -siguiendo a Bonhoeffer- atravesar los rayos de la rueda [del neoliberalismo], nuestra impresión es que recetas como las anteriores no nos suministran las mediaciones, es decir, las “palos” con los cuales hacerlo. Las “plumas” del entusiasmo no son suficientes...

Despejemos toda duda: el problema central no radica ni en la pertinencia del tema enfocado ni en el compromiso que estos autores y documentos asumen -cuyos valores no podemos más que refrendar y apoyar. Más bien, el cuestionamiento se desglosa en dos direcciones: la lectura y definición del fenómeno de la globalización, y la consiguiente hermenéutica teológica de esta realidad. Lo primero determinará el tenor de nuestra evaluación, lo segundo, la reformulación de nuestros posicionamientos y prácticas. Si bien no es muy popular decirlo, lo cierto es que muchas veces nuestros esfuerzos en procura de respuestas caen en un voluntarismo, en una moralización de las crisis, y finalmente en el entusiasmo falto de táctica. Así lo que muchas veces llamamos realidad o situación no escapa a empiricismos (donde nos dejamos llevar por impresiones más que por análisis), a teologismos (donde sustituimos el instrumental socioanalítico por categorías bíblicas), o a la simple mezcla semántica, contribuyendo poco a delimitar y clarificar el problema en cuestión (ver Boff, 67ss).

Vayamos al primer tema, la lectura socioanalítica. El grueso de los estudios dedicados al tema (García Canclini; Hobsbawm; Bauman; Giddens; Harvey) nos indican que la “globalización” escapa a las explicaciones monocausales o a una reducción economicista. En rigor, la globalización es un verdadero complejo sistémico conformado por una multiplicidad de factores y dimensiones cuya estructura básica es la superposición de lógicas y redes. El crecimiento exponencial del conocimiento científico, la aceleración del transporte y las comunicaciones con el consiguiente achicamiento geográfico, los cambios culturales y su manera de perci-

bir la subjetividad, la emergencia de nuevos sujetos sociales fruto de los ideales de la democracia, la crisis de los estados-nación, la creciente tecnificación de la producción, las masivas migraciones a los centros urbanos, la pluralización de identidades y mundos de vida, y por supuesto, la nueva dinámica de los negocios, el comercio y las finanzas acoplados estructuralmente a la ganancia inmediata, son algunos de los factores que componen este entramado.

Es cierto que la raíz *estructural* de esta situación puede rastrearse hacia las transformaciones de un capitalismo que se convierte en una realidad incontrolable a partir de la década de los 70 (con la transnacionalización acelerada de sus actividades y la transmutación de los modos de producción). La crisis también se sustenta por la creciente brecha que separa a los países ricos y pobres (Norte-Sur), y por la polarización social dentro de los mismos entre elites globalizadas y másas localizadas (Bauman, 8). Pero también es cierto que este desborde del capitalismo en su forma neoliberal produce una erosión tanto del sustrato *cultural* que otrora acotó sus valores disolventes en la sociedad, como así también del papel del *estado* en la regulación y redistribución de los beneficios económicos (Hobsbawm, 343, 408).¹ Estos fenómenos, por mencionar sólo dos, despliegan ámbitos que eventualmente se autonomizan de su base económica para erguirse como campos que a su vez retroalimentan dinámicas económicas agudizando la inequidad y la injusticia. Por ello, temáticas tan dispares como la subjetividad, el deseo, el género, el arte, la educación, la ecología, etc., aparecen como campos o esferas desde donde confrontar no sólo al neoliberalismo, sino a una creciente cultura de la indiferencia y primacía del individuo —las bases psicológicas y culturales que acompañan y legitiman el desborde neoliberal.

De este modo el problema central deja de localizarse simplemente en los mecanismos propios del “Imperio” o en la economía, para incluir los procesos sociales, culturales y políticos que se tornan cada vez más porosos a la expansión del dominio de la lógica neoliberal. Por esta razón lo que más compromete la situación actual de la humanidad no es tanto la fortaleza o seducción de la *ideología* neoliberal, ni tampoco el avance de ésta como una ideología totalitaria (porque en rigor no lo es), sino la expansión incr-

cial de sus ideas y lógica en espacios desahuciados por una crisis cultural y social sin precedentes. Esta crisis se da en los fundamentos religiosos de la fe cristiana, como también en las ideologías e instituciones que guiaron y orientaron a la humanidad desde la modernidad. Todo esto nos indica que si de resistencia y confrontación se habla, éstas no podrán consistir en “asaltos” directos desde el campo cristiano *con propuestas económicas alternativas*, sino que deberán basarse en una “guerra de posiciones” transversales en los ámbitos de la sociedad, de la cultura...y de la iglesia. En otras palabras, se trata de una batalla en torno a símbolos y representaciones.

No cabe duda que vivimos una situación de emergencia. Pero nunca antes nos hemos enfrentado a un escenario tan volátil y múltiple, tan transversal y matizado. De ahí que una aproximación unidimensional a la problemática de la globalización reduzca el posible aporte y la inserción crítica de la iglesia cristiana en las muchas dimensiones tocadas por este amplio fenómeno. Si la globalización solamente se encara *desde la dinámica económica* se repiten viejas lecturas estructuralistas que tienden a aislar fenómenos que en la vida cotidiana aparecen estrechamente ligados con lógicas culturales, sociales e institucionales. Así, el improbable recetario romántico de las “pequeñas comunidades mesiánicas,” o la implementación de una supuesta “economía de Dios,” no carecen de valor simbólico, pero presentan estrategias de poco alcance y reducidas a un selecto grupo de “elegidos.” Pero en un mundo plural, complejo, atravesado por intereses dispares y diversos, ¿es esto recomendable, practicable? Ciertamente el revoloteo de algunas plumas morales no detendrá el avance del carro de “*Juggernaut*”⁷ neoliberal...

¿Palos en las ruedas de Juggernaut? Iglesia, política y ciudadanía

Frente a tan tormentoso escenario no debe sorprendernos el profundo desconcierto teórica y moral que cunde en nuestras sociedades y en nuestras iglesias. Justamente por ello, la mediación transdisciplinaria y multidimensional en nuestra lectura de la globalización —una reafirmación y amplia-

⁷ El “carro de Juggernaut” es una imagen que el sociólogo Anthony Giddens toma prestado de la mitología hindú para describir la situación de descontrol, inestabilidad y catástrofe que caracteriza a las sociedades modernas. El carro de Juggernaut o Jagannath, que transporta la imagen del dios Krishna, solía ser sacado en procesión y muchos fieles se lanzaban bajo sus ruedas a manera de sacrificio a la divinidad (Giddens, 58).

ción de la novedad metodológica propia de la teología de la liberación (cfr Gutiérrez, 70s)— es fundamental. Ahora bien, como iglesias no nos quedamos aquí... la mediación teológica es igualmente crucial. ¿Qué hacemos de los “datos” acopiados? ¿Cómo los articulamos con el lenguaje propio de la fe? Ciertamente, queremos asumir críticamente los desafíos, pero nuestros esfuerzos hermenéuticos parecen ubicarnos en escenarios cada vez más quiméricos. Herederos de la tradición del *status confessionis*, sabemos cómo reaccionar frente a la opresión (política) y la persecución, y construir desde allí resistencia. Pero nos desorienta un escenario donde ya no hay ataques abiertos al evangelio o a la iglesia, tal como se experimentara en contextos totalitarios,⁸ o cuando el lenguaje de idolatría y soberanía ya no arranca ecos significativos. La cruda realidad es que el neoliberalismo económico acoplado a los procesos de globalización no se afianza sobre una estrategia totalitaria en el sentido de un programa político de confrontación y dominación, sino que actúa como la negación misma de lo político. Su fuerza radica en la capacidad de filtrarse por los intersticios y fisuras de sociedades que presentan serias crisis económicas, políticas y culturales. De ahí que muchos encuentren difícil “politizar” algo que aparece como una realidad fluida, flexible, elástica, y que por ello mismo se filtra y socava las culturas e instituciones políticas tradicionales. Zygmunt Bauman lo ejemplifica bien:

“Para adquirir una verdadera capacidad de constituirse en una entidad, la resistencia necesita un atacante eficaz y persistente. Sin embargo, como consecuencia de la nueva movilidad, el capital y las finanzas casi nunca se encuentran en el trance de tener que vencer lo inflexible, apartar los obstáculos, superar o mitigar la resistencia.... Cuando el enfrentamiento con la “alteridad” requiere una costosa aplicación de la fuerza o bien fatigosas negociaciones, el capital siempre puede partir en busca de lugares más pacíficos. Para qué enfrentar lo que se puede evitar...” (Bauman, 19s)

⁸ Por supuesto, existen otros tipos de “ataques” y “peligros,” pero éstos tienen que ver con el contexto socialmente pluralista y culturalmente posmoderno en el que hoy vivimos. Pero sería una exageración hablar de un deliberado ataque al evangelio.

Con esto en mente, volvamos ahora a los tres ejes detectados en la *Formula de Concordia* y preguntémosnos sobre la pertinencia de la lectura teológica de la coyuntura actual cuyo eje es el llamado a un tiempo de *confesión*. ¿Nos orienta eficazmente en este escenario? Tomando el primer criterio de la *Formula de Concordia* (persecución) ya encontramos un escollo: transportar a nuestro tiempo un lenguaje que fue ideado para contrarrestar la *persecución* desatada por prácticas abusivas requiere que los espacios propios de su regla sintagmática —el “x” del referente totalitario— sean representados por realidades actuales. Pero si la descripción de Bauman está en lo cierto, más que confrontar realidades dictatoriales y persecutorias, hoy nos enfrentamos a situaciones mucho más esquivas que sólo pueden ser “imaginadas” como totalitarias a fin de mascullar algún esbozo de resistencia. La *pax neoliberalis*, sin embargo, posee la capacidad de hacernos imaginar cosas y desviar nuestra atención. ¿Acaso no hay algo quijotesco en muchas de las declaraciones sociales de las iglesias? Si la endeble psique de don Quijote imaginó enemigos donde sólo había molinos, hoy en día las atribuladas conciencias de muchas iglesias y teólogos reifican como idolátricos procesos múltiples y multidimensionales que en rigor no poseen ningún “centro” o articulación orquestada que permita concentrar allí la resistencia.

Tratar de darle un rostro visible y claro a una realidad difusa y multidimensional tal vez ayude a recrear el clima épico que alguna vez rodeó a ciertas posturas teológicas, pero lo hace al gran costo de enfocar todas las energías en la faceta aparentemente más visible de las dinámicas económicas. Pero en la época de la globalización los intereses y poderes económicos tienen la suprema capacidad no sólo de escurrirse ante el ataque directo, sino también de fortalecerse tendiendo redes hacia otros campos desprevenidos. De ahí que sea inútil acusar al neoliberalismo de idolátrico o pecaminoso; no porque esto no sea cierto desde el punto de vista cristiano, sino porque simplemente creamos la ilusión de que esta pecaminosidad puede superarse por medio de algún tipo de conversión u ofensiva moral. De ahí también que sea una maniobra inconducente afirmar —como lo hace la declaración de Buenos Aires— que la ideología neoliberal acarrea una visión *teológica* contrapuesta a la visión bíblica. El neoliberalismo no es una teología, menos aún una contra-teología, sino

una a-teología.⁹ Aunque el querer imaginar al neoliberalismo como postura anti-teológica puede tener ciertos visos heroicos, en realidad desvía nuestra atención al fomentar un plano de lucha entre significantes que, en rigor, pertenecen a planos diferentes.

Esto nos lleva al segundo eje establecido por la *Fórmula*. La “idolatría,” “Mamón,” el egoísmo rampante, son rasgos que la lectura cristiana correctamente identifica como graves tendencias en nuestro contexto actual. Muchos de estos (dis)valores son constantemente fogueados por los medios, la publicidad, y las prácticas cotidianas. Ya ni se ocultan, gozando de amplios consensos culturales inimaginables un siglo atrás. Consecuentemente, podría decirse que las intenciones expresadas por teólogos como Duchrow y por muchas iglesias de la familia reformada deberían ser rescatadas por su valiente y decidido llamado a renovar la vocación profética de la iglesia. Pero seámos francos: ¿a quién puede hoy sacudir la acusación de idolatría, o el llamado a restablecer la “soberanía” de Dios tan afín a formas pretéritas de tiranía? Llamar a la *confessio*, ¿tiene alguna incidencia real sobre la dinámica económica y política de nuestras sociedades? El hecho es que en un contexto pluralista e institucionalmente secularizado, con su multiplicidad de mundos axiológicos, el metaforismo asociado a la *confessio* no posee en sí mismo la capacidad para encauzar una práctica que represente un desafío al *poder* que se manifiesta en el mundo.

Por último, el tercer criterio: la confesión clara y rotunda, que la *Fórmula* invoca a causa de los “débiles en la fe,” ¿no es acaso una necesidad urgente? Por supuesto que lo es, más teniendo en cuenta la antropología teológica del *simul iustus et peccator*. Sin embargo, ante el escenario descrito, no podemos dejar de sospechar que el llamado reiterado al *status confessionis* parece ser más una reacción desde la “debilidad de la fe” en el mundo contemporáneo, que una clara afirmación del evangelio. La indudable cri-

⁹ La noción del neoliberalismo como “teología” fue popularizada en los años 90 por el eximio historiador Eric Hobsbawm. Pero a muchos se le escapa la ironía con la cual “teologiza” al neoliberalismo: para Hobsbawm el neoliberalismo es “teología” porque carece de una base científica y por ello no se puede someter a la falsación de sus teorías en el sentido popperiano del término. De ninguna manera Hobsbawm sugiere que los economistas liberales tengan pretensiones cuasi-religiosas (Hobsbawm, 547s), o aún que la teología sea un emprendimiento que liberaría las conciencias o transformaría las duras realidades objetivas.

sis que experimentan hoy nuestras iglesias está acompañada por una crisis tal vez más profunda en el campo de la teología. El refugio en nuevos biblicismos (inclusive “populares” y de “izquierda”), o la moralización de los símbolos cristianos, no nos llevarán muy lejos. A lo sumo nos conducirán a combatir molinos de viento, a diluirnos en utopismos mesiánicos, o a desatar una caza de herejes (éticos) internos. Pero no nos orientarán hacia la fundamental *tarea cultural y política* que requieren nuestros tiempos: la recomposición del tejido institucional y cultural como defensa eficaz contra el desborde del capitalismo transnacionalizado. Para ello se requiere de una visión teológica que sea capaz de llamar la atención sobre la naturaleza de la crisis actual, pero sin por ello deslizarse hacia un “*status confessionis* ético” que ineludiblemente sugieren los reduccionismos ramplones.¹⁰

En suma, el llamado actual a un *status confessionis* frente al neoliberalismo económico no posee la hechura que demandan estos tiempos. Como dijimos, este lenguaje fue forjado en la confrontación con otros tipos de situaciones que ponían en peligro la integridad y la verdad del *evangelio* —por ello era un llamado al testimonio martirial y no una plataforma para la acción política eficaz. Por supuesto, si adoptamos una visión latitudinaria de lo que significa este evangelio podríamos concordar sobre la supuesta “amenaza” que se alza hoy contra el mismo. Pero esto significaría confundir el plano de la *promesa* del evangelio con el de su *realización* social —en resumidas cuentas, la reducción del evangelio a la ley. Por ello —y aunque suene escandaloso— debemos decir que la globalización neoliberal no es un asunto que atente *directamente* contra el evangelio. Más bien, la globalización socava esa otra dimensión vislumbrada por Bonhoeffer, a saber, aquella conformada por los medios sociales y estatales que aseguran los espacios vitales para la convivencia humana. Estas mediaciones, como la ley y el orden político, son medios de acción divino-humana en la prosecución de una paz y justicia que expresan, en forma externa y temporal, los valores del evangelio. Pero no pueden confundirse con el mismo evangelio, o convertirse en una extensión de la iglesia. Consecuentemente lo que está en peligro no es este evangelio, ni la “soberanía” de Dios, ni siquiera la iglesia,

¹⁰ Una tendencia en esta línea se detecta en las ponencias de Visser 't Hooft en la asamblea del CMI en Uppsala en 1968.

sino el mundo y la propia capacidad humana para encauzar estrategias culturales y políticas de resistencia y cambio. En otras palabras, la dimensión que el luteranismo señaló con el término de régimen temporal, y que es edificada por el amor que se expresa en el *usus politicus legis*.

Sólo una teología que resalte estos aspectos podrá guiarnos hacia el verdadero peligro que se yergue ante nosotros: el desborde de la lógica del capital hacia aquellas esferas que hacen de la vida una manifestación proléptica de la promesa del evangelio. Esta paulatina fractura del *espacio público* como ámbito de decisiones políticas inspiradas en ciertas convicciones morales es lo que debe primar en la mirada teológica actual, y no tanto la supuesta “alternativa” (en el ordenamiento económico) que encarnarían las comunidades cristianas en su modalidad confesante. Como lo indicara Hobsbawm, el destino de la humanidad depende hoy en día de la restauración de las *autoridades y estructuras públicas* (1996, 577). Este espacio público, el ámbito de lo político y el poder, el ámbito de los compromisos y la negociación, es el lugar por excelencia donde cristianos y no-cristianos se encuentran aunados por el llamado (divino) a ejercer *ciudadanía* a favor de un orden que garantice y promueva la paz, la igualdad y la justicia erradicando la pobreza.

Situarnos ecuménicamente ante la crisis desatada por el neoliberalismo no debe nunca apartar la atención del peligro que nos confronta. Pero es justamente por ello que debemos cuestionar algunas de las presuposiciones teológicas que se reflejan en el uso actual del *casus confessionis* con relación a la globalización. Básicamente porque no registra con la misma urgencia la importancia de la mediación política-ciudadana en la confrontación con el capital; porque sencillamente el lenguaje de la *confessio* es equívoco en contextos democráticos que no presentan una patente opresión política; porque al confundir evangelio con ley se espera de los cristianos un purismo imposible y una acción que es incongruente con la multidimensionalidad del fenómeno de la globalización, (mermando la urgencia de promocionar medios democráticos de control y poder). En fin, todo esto denota una lectura socioanalítica y teológica errónea que no enfatiza la irremplazable contribución cultural de la práctica eclesial, como así tampoco la importancia capital que hoy adquiere la acción y el compromiso

en el ámbito público. Nuestro desafío consiste en encarar el problema que enfrentan nuestras *sociedades* desde una teología que sin dejar de articular su voz extraña y propia, llame a los cristianos a una expresión plena de su vocación como militancia *ciudadana*. No se trata de que los cristianos sean *mejores* o más *virtuosos*, sino de que sean realmente *ciudadanos*. Aquí es donde se construye resistencia eficaz frente al capital, y como notaremos al final, es desde esta presuposición que la llamada a la *confessio* puede adquirir inteligibilidad.

Volviendo a los dos regímenes...

Resumiendo lo dicho hasta aquí, las propuestas de maridaje entre el lenguaje del *status confessionis* con la problemática de la globalización fallan por tres razones: se articulan desde una teología (de lo político) que no aclara la relación de Dios con el ámbito público, ni tampoco la trascendencia e influjo de la fe en el plano cultural; patrocinan una solución moralizante a profundos problemas estructurales, culturales y sociales; y no promueven la urgente necesidad de encarnar ciudadanía en espacios heterogéneos y plurales que son donde, precisamente, se pueden articular metas que pongan coto al *nomos* neoliberal. Estas propuestas emplazan a derramar la lógica "espiritual" en los medios "temporales," olvidando las mediaciones propias que gobiernan dichas lógicas. Sencillamente no se puede insuflar las conciencias haciendo un listado de citas bíblicas anacrónicas o reeditando un lenguaje "confesional" en clave moral, esperando que estos actos movilicen una suerte de contraofensiva o alternativa particularmente *cristiana* frente a la globalización neoliberal. A la larga, como bien lo demuestra la saga del voluntarismo latinoamericano, se crea un clima de agotamiento y hasta de cinismo espiritual y ético. Pero lo que hoy está en juego es demasiado importante como para caer en estos vicios.

Más que nunca se hace necesaria una mirada teológica que nos ayude a visualizar no tanto los peligros del neoliberalismo para el evangelio, sino para el *mundo*. De ahí que una lectura teológica cabal deba dar cuenta del lugar que le corresponde tanto a la acción de la iglesia, como a la acción ciudadana en sus diferentes ámbitos. Para la conciencia cristiana ambos espacios se hallan estrechamente relacionados, pero aún así son distinguibles. Sin el evangelio que conforma a la *ekklesia* no habría registro de la

promesa que aguarda a la creación toda; desde allí practicamos un mundo que nos socializa con visiones y valores de un ordenamiento basados en la paz y la justicia de Dios que alimentan nuestro compromiso con lo público (Hansen, 1999, 38). Pero la iglesia no es un instrumento apto desde el punto de vista político para instrumentalizar eficazmente dichos valores. No porque institucionalmente no pueda (cuando las situaciones así lo permiten), sino porque el núcleo de su existencia, el evangelio, no posee en sí mismo un *medio* eficaz para su proyección política. Aquí es donde cuaja la importancia de la vocación política y ciudadana, sin la cual, sencillamente, no habría creación (humana) y no habría posibilidad de implementar –aunque más no sea en forma externa– los valores que consideramos esenciales a la vida. El discurso teológico debe enfatizar el mundo peculiar que crea la práctica cristiana de la fe y el amor, y a la vez hacer hincapié sobre la necesaria mediación política y ciudadana que encauce estos valores atendiendo, sin embargo, a las variables propias de una esfera donde convergen un sinnúmero de intereses. En la coyuntura actual lo primero crea –en una época de profunda crisis en las representaciones culturales– un ámbito esencial para la socialización con relatos e historias que confieren sentido e identidad, mientras que lo segundo es la afirmación de lo político como herramienta indispensable para viabilizar metas colectivas.

Una vez más podemos aprender de Lutero y de Bonhoeffer, cuyas perspectivas mantienen al mismo tiempo la idiosincrasia que es propia del evangelio y la iglesia, y la importancia de la acción social y política. Bien sabían que lo “espiritual” y lo “temporal” son medios donde Dios hace su obra en miras a la recapitulación de todo el universo en Cristo. Pero mientras que en la esfera “espiritual” el medio de su acción es el propio Dios (Espíritu Santo), en el ámbito “secular” la acción divina está mediada y refractada por las instituciones y los ordenamientos sociales. En el ámbito espiritual no hay ambigüedades, ya que se trata de la comunicación misma de un atributo eterno, el ágape. En el ámbito temporal, en cambio, la ley existe como instrumento que equilibra intereses humanos divergentes, y la justicia es procurada en medio de las demandas asimétricas de las criaturas. Las instancias políticas y públicas, que en el marco de la ley y el derecho permiten y fomentan la convivencia y el debido equilibrio con el medio

ambiente, son las mediaciones institucionales propias para la implementación de las metas de la ley y la justicia.

De este modo una teoría dinámica de *los dos reinos y regímenes*¹¹ será la que nos permita mantener la radicalidad del llamado del evangelio sin que en este intento el Cristianismo se diluya en un moralismo, o que el mundo quede librado a su deriva. En este *eón* no se puede vivir desde las mediaciones propias del evangelio ya que constituirían una suerte de premio directo a la injusticia y la maldad. Flaco favor le haríamos a Dios si quisiésemos restaurar su “soberanía,” o si quisiéramos proyectar la práctica eclesial a la sociedad toda. Pero una visión dinámica del doble régimen de Dios convoca a los cristianos a vivir su existencia política —en el ejercicio de una ciudadanía que siempre implica el uso del poder— de acuerdo a los *finés* congruentes con el núcleo de su existencia evangélica. Se trata de que ambas ciudadanía o existencias entablen relaciones de congruencia, pero que al hacerlo no anulen sus propias mediaciones.

Cuando carecemos de este marco teológico de referencia nuestro lenguaje sobre el *status confessionis* aparece asociado a propuestas un tanto desmesuradas que en la práctica no pueden llevar más que al abandono de la acción eficaz en la historia. Sabemos que en el mundo real no existe una línea directa desde nuestros valores (cristianos) hacia las mediaciones político-sociales. Por ello, aunque tengamos en claro nuestro horizonte ético, aunque seamos concientes de la amenaza que significa el neoliberalismo, esto no implica que podamos trasvasar nuestra supuesta “santidad” hacia el mundo, sino que debemos encontrar la expresión *política* adecuada a nuestro compromiso y amor por los pobres. Sin una recuperación de la incisividad propia de la fe que es mediada por la acción política, seguiremos atravesando “plumas” entre las destructoras ruedas de la globalización neoliberal.

No recuperar este llamado a la vida pública y ciudadana significa caer en uno de los efectos más perniciosos de la tromba de este *Juggernaut*: el

¹¹ El mismo Ulrich Duchrow aparece como figura señera en la recuperación de esta teoría teológica derivada de Lutero; sin embargo, nos extraña mucho que la misma no sea empleada con más vigor en sus discusiones recientes sobre la iglesia y la globalización.

Desencantamiento con lo político, la proclama del “que se vayan todos” (como es frecuente la expresión en Argentina). Que la política está en crisis, es cierto, pero postular por ello que hay que darle la espalda porque “todos los políticos son corruptos” es jugar con el fantasma del autoritarismo y es una recompensa al desenfreno del neoliberalismo. La política debe ser nuevamente legitimada como un ámbito de búsqueda de metas solidarias y equitativas, pero sin falsas ilusiones o utopismos. En circunstancias así, y especialmente en medio de la percibida crisis y corrupción, no ejercer una ciudadanía militante significa obrar “contra el amor” (Lutero).

Las categorías de los dos regímenes nos liberan así de esa ansiedad y angustia que surge al creer que toda alternativa debe apoyarse sobre los hombros cristianos, o donde todo lo que ocurre en el mundo parece erguirse como un complot contra los (valores) cristianos. A la vez, nos provee de un marco de interpretación que resalta el mundo de lo político, el ámbito de lo público, como espacios donde no sólo vivimos nuestra vocación cristiana y ciudadana, sino donde se instrumentalizan y vehiculizan las contrapropuestas frente al desencanto. Con esto evitamos caer en la propia lógica que impone la lectura economicista del neoliberalismo, reafirmando con Hobsbawm la importancia de motivar un nuevo compromiso moral con las instituciones públicas y los partidos políticos democráticos —las únicas instancias capaces de poner coto a la rapiña. Esto requiere una revolución cultural, no una histeria moral. Una revolución que englobe nuevas formas de tejer ciudadanía en redes cada vez más amplias, adelantándose a la inevitable crisis de los estados-nación.

Por último, la teoría de los dos regímenes reubica el lenguaje de la *confessio* según las líneas ya señaladas por Bonhoeffer. Si la época del totalitarismo Nazi encarnaba demasiado estado (*Zuviel*), nuestro tiempo se caracteriza por demasiado *poco* estado (*Zuwenig*). Decir esto no significa, en modo alguno, una añoranza por un estado “fuerte,” omnipresente, y menos aún el estancamiento en sus formas nacionales. Más bien es una convocatoria al compromiso con la idea misma del estado y del ámbito público, afirmándolo desde los múltiples reclamos y contribuciones de la sociedad civil —tanto local como global. Un afianzamiento de la democracia, de la participación ciudadana, de las organizaciones intermedias,

y una valoración de lo político, son las herramientas indispensables para combatir las crecientes brechas y desigualdades sociales. Por ello, cuando hay “poco estado” es totalmente legítimo afirmar que esta situación presenta un *status confessionis* para la iglesia. Pero lo es en tanto y en cuanto se afirma que Dios actúa en el mundo no sólo por medio de la iglesia, sino también por medio del estado y las instituciones públicas e intermedias en el afianzamiento de espacios vitales y equitativos. La convocatoria a un *status confessionis*, entonces, debe aclarar que el desafío del *Juggernaut* neoliberal “lleva y obliga a la iglesia a hablar” no porque su esencia esté bajo ataque directo, sino porque el ámbito de las instituciones públicas está bajo la presión de una avalancha inaudita. Colaborar con la promoción de ciudadanía es el llamado de nuestra confesión; es un rechazo a la ilusión de ser consumidores del siglo XXI retrocediendo a una forma ciudadana propia del siglo XVIII (García Canclini, 1995, 13ss).

Bibliografía

- Barth, Karl 1951. *Die Kirchliche Dogmatik* III/4. Zürich: Evangelischer Verlag.
- Bauman, Zygmunt 1999. *La globalización: consecuencias humanas*. Buenos Aires: FCE.
- Bertram, Robert 1983. “Confessing as Re-defining Authority: Ethical Implications of Augsburg’s ‘Time for Confessing’.” *LWF Studies*. Geneva: The Lutheran World Federation.
- Boff, Clodovis 1980. *Teología de lo político: sus mediaciones*. Salamanca: Sígueme.
- Bonhoeffer, Dietrich 1959. “Die Kirche vor der Judenfrage.” Eberhard Bethge, Ed., *Gesammelte Schriften*, Band II. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Bonhoeffer, Dietrich 1997. “La iglesia ante la cuestión judía,” en Alejandro Zorzin, ed. y trad., *Perspectivas protestantes en la historia: Ensayos y documentos: Martín Lutero - Felipe Melancton - Dietrich Bonhoeffer*. Buenos Aires: Edición del autor.

Duchrow, Ulrich 1986. *Global Economy: A Confessional Issue for the Churches?* Geneva: WCC Publications.

Duchrow, Ulrich 1997. "El Cristianismo en el contexto de los mercados capitalistas globalizados." *Concilium* 57/2.

Federación Luterana Mundial 2001. *Encaremos la Universalización Económica como Comunión Eclesial*. Ginebra: FLM.

Foro Sur-Sur de las iglesias miembro de la ARM, 2004. "Declaración de fe sobre la crisis global de la vida." *Mundo Reformado* 54/1 (Marzo 2004), pp. 45-57.

García Canclini, Néstor 1995. *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.

García Canclini, Néstor 1999. *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós.

Giddens, Anthony 1993. *Consecuencias de la Modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.

Gutiérrez, Gustavo 1988. "Mirar lejos." *Páginas* 93, pp. 63-97.

Hansen, Guillermo 2003. "La crítica cristológica de Bonhoeffer a la hermenéutica 'pseudoluterana' de las dos esferas." *Lumen: Revista de estudos e pesquisa da religião* VI/1 (Ene.- Jun. 2003).

Hansen, Guillermo 1999. "La comunidad cristiana: el encanto de una práctica." *Cuadernos de Teología* XVIII (1999).

Harvey, David 1990. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell.

Hobsbawm, Eric 1996. *The Age of Extremes: A History of the World, 1914-1989*. New York: Vintage Books.

Lutero, Martín 1974. *Obras* II. Buenos Aires: El Escudo.

Schloemann, Martin 1983. "The special case for confessing: reflections on the *casus confessionis* (Dar es Salaam 1977) in the light of the history and systematic theology." *LWF Studies*. Geneva: The Lutheran World Federation.

TeSelle, Eugene 1988. "How do we recognize a *status confessionis*?" *Theology Today* 45/1 (Abril 1988).

El Dr. Guillermo Hansen es Pastor de la Iglesia Evangélica Luterana Unida y Profesor de Teología Sistemática y Ética en el Instituto Universitario ISEDET.