

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## El espíritu protestante en el quehacer de la Teología de la Liberación [Protestant spirit in the work of liberation theology]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Duque, José
Publisher	DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones)
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-04 11:54:42
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/190226">http://hdl.handle.net/20.500.12424/190226</a>

# El espíritu protestante en el quehacer de la Teología de la Liberación

José Duque

## Introducción

Deseo unirme a quienes, movidos por la fuerza transformadora del Espíritu, siguen apasionadamente creyendo que el quehacer teológico actual tiene enormes retos que afrontar, debido a los cambios estructurales que han ocurrido en los últimos años. Estos cambios nos han traído condiciones socio-económicas más precarias y menos posibilidades de sobrevivencia para los pobres. Aparece en el horizonte de este cambio de época, un *mevokairos*, un tiempo de oportunidad, un momento de gracia, abierto, en parte, por la desestructuración de los bloques Este-Oeste, que nos ha dejado el fin de la "guerra fría". Pero también, por los espacios que han ocupado otros actores sociales, en su lucha emancipadora y liberadora en Abya-Yala.

El tiempo de gracia se evidencia explícitamente dentro de las distintas iglesias mediante múltiples movimientos eclesiales<sup>1</sup> llenos de una sorprendente espiritualidad, a la que no estábamos acostumbrados, y no marcados, como las anteriores experiencias de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), por la lógica globalista de la polarización

---

<sup>1</sup> A raíz de mi reciente experiencia en la educación teológica en el Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL), constaté en mi peregrinaje por casi toda la América Latina y el Caribe la existencia de diversos grupos de cristianos, de todas las iglesias, incluso católicos, quienes sin romper con sus propias instituciones eclesíásticas, pero superando la ortodoxia cerrada, el magisterio estático, las jerarquías absolutas y los ritos mecánicos, es decir, no encerrados por la lógica del *statu quo*. al contrario muy críticos, viven la fe y la espiritualidad en perspectiva del reino de Dios, como la Teología de la Liberación lo ha teologizado. El contacto con estos grupos que hemos llamado "movimientos eclesiales", por cuanto se mueven incluso para transformar sus propias instituciones eclesíásticas, como su contexto particular social, lo hicimos debido al nuevo modelo educativo del SBL, el cual ofrece un curriculum abierto y en perspectiva de la Teología de la Liberación. Cf. *Prospecto SBL, 1993*.

Este-Oeste. Estos movimientos se replantean la lucha por la vida plena a partir de los empobrecidos y excluidos, hombres y mujeres. Movimientos eclesiales que viven el "primer amor", como si hubieran superado la crisis de la "crucifixión" y la retirada del "Camino a Emaús", para recobrar la fuerza mesiánica de "Pentecostés"<sup>2</sup>.

En este ambiente de extrema precariedad por un lado, y de gracia oportuna por otro, presento las siguientes reflexiones, las cuales únicamente desean llamar la atención, no como si fueran asuntos novedosos, para profundizar claves de lectura, con el propósito de tratar de abrir puertas que nos saquen del ambiente provocado por la ley exclusiva del mercado y su "decreto" del fin de las alternativas, decreto que tiene como finalidad paralizarnos y tornarnos inmóviles<sup>3</sup>. Asuntos que, posiblemente, muchos cristianos e iglesias han dado por ciertos.

Como se advertirá, es un enfoque desde la tradición evangélico-protestante, no con la intención de quedarnos ahí, sino para contribuir a retomar el encuentro ecuménico y la unidad de la iglesia, después de la pausa que nos ha obligado la realidad unipolar que nos abrumba, desde el fin de la "guerra fría". La idea es no congelarnos aquí en este presente, como si fuera definitivo, sino seguir hasta llegar al final del camino de Emaús donde se confirmó la resurrección.

Las reflexiones que deseo compartir a continuación, van en la dirección de mostrar que el "espíritu protestante" ha sido parte integral de la Teología de la Liberación, por cuanto este espíritu

---

<sup>2</sup> Llamo la atención sobre la última obra de Jorge Pixiey, *Vida en ^ Espiritu^* en la que se muestra la gran vitalidad de la espiritualidad mesiánica.

<sup>3</sup> Para consultar la teoría del "final de la historia", ver Gallardo, Helio. "Francis Fukuyama: el final de la historia y el Tercer Mundo", en *Pasos* No. 28 (marzo-abril, 1990).

trasciende la tradición confesional evangélico-protestante.

Las reflexiones, aún abiertas, las he ordenado en tres partes: primero, con lo que considero es la piedra de ángulo del espíritu protestante, del *espíritu contestatario*, el cual trasciende la tradición evangélico-protestante<sup>4</sup>. Una segunda reflexión, gira en relación con la disyuntiva que nos plantea la *tensión existente entre cristiandad y protestantismo*. En una tercera parte, veo que el espíritu contestatario está en la esencia de la Teología de la Liberación, pues es esencia del evangelio y ésta es evangélica.

## 1. La piedra de ángulo del espíritu protestante

El movimiento reformador del siglo XVI fue una manifestación del espíritu protestante-contestatario y transformador, intrínseco al cristianismo y no sólo, como generalmente se ha interpretado, para minimizarlo, un movimiento sectario iniciado por el monje Martín Lutero.

Es verdad que el protestantismo como confesión y en sus diversas denominaciones institucionales, antes llamados "martinianos", recibe su nombre posterior en relación a la declaración: "Protestamos delante de Dios..." hecha pública en la segunda Dieta de Spira<sup>5</sup> . en abril de 1529, cuando algunos príncipes de la Alta Alemania se unieron para conservar la libertad de mantener la Reforma religiosa, contra el decreto del emperador Carlos V. La declaración, como nos cuenta la historia, hacía eco de las palabras de Martín Lutero frente al enviado oficial del obispo de Treves expresadas en

---

<sup>4</sup> Como notarán, me refiero siempre a la tradición evangélico-protestante, la cual incluye las llamadas iglesias evangélicas y las protestantes. En la realidad son las mismas; las iglesias matrices de la Reforma se llamaron evangélicas, mientras que protestantes se empleó para identificar el grupo. Finalmente, las iglesias se reconocieron así mismas también como protestantes. Evangélicas no tiene el mismo sentido que la noción *evangelicals* del inglés; éste designa, en EUA, a las iglesias conservadoras, teológica y políticamente.

<sup>5</sup> El nombre de Spira es una traducción del francés "Spire".

la primera Dieta en Worms en 1521, la cual fue presidida por el mismo Emperador<sup>6</sup> .

Pero, ¿qué es el protestantismo? Para el teólogo George Casalis, "protestante", en su sentido original, significa testimoniar en favor de... significa ser testigo, confesante. Según Casalis, este significado fue el que posteriormente fundamentó el movimiento de resistencia de un sector de la iglesia evangélica alemana llamado "Iglesia Confesante", que emergió en Barmen en 1934, como protesta y desafío contra el totalitarismo y absolutismo del nazismo y contra la Iglesia Nacional Alemana<sup>7</sup> . La Iglesia Confesante fue la iglesia de Barth y Bonhoeffer, aunque este último se lamentó de que ella quería mantenerse intraeclesial. Aun así, permaneció en ella, como único espacio de la iglesia de la resistencia, y finalmente pasó a la clandestinidad hasta ser llevado al martirio<sup>8</sup> .

Justamente en el carácter paradigmático del espíritu contestatario queremos centrar nuestra atención, por su fuerza de rechazo contra toda manifestación de totalitarismo y contra el absolutismo en todas sus formas dentro y fuera de la iglesia. Este es un legado afirmado siempre en el protestantismo-evangélico, a saber, que uno de los postulados éticos fundamentales del protestantismo es: "El rechazo de toda sacralización del poder"<sup>9</sup> .

La relativización de los absolutos es destacado por el filósofo y teólogo alemán Paúl Tillich, quien amplía el sentido del "protestantismo" con el

---

<sup>6</sup> Sin embargo, esta declaración contestataria de Spira no significaba en modo alguno la intención de crear una nueva o distinta iglesia. Su propósito lo confirmó la confesión de Ausburgo que expresa: "Enseñamos que hay una sola Iglesia, Santa-Iglesia-cristiana. de todos los tiempos... Ella es la reunión de todos los creyentes...". Cf. *Confesión de Ausburgo*, capítulo VII.

<sup>7</sup> Para una referencia más amplia sobre este problema de la identificación de la iglesia alemana con el Tercer Reich, cf. Casalis, G. *Luther el I' Eglise Confessante*. Paris. CERF, 1983. págs. 119s.

<sup>8</sup> Dumas A. "Dietrich Bonhoeffer", en *Teólogos protestantes contemporáneos*. Salamanca, Sígueme, 1968, págs. 161ss.

<sup>9</sup> Fuchs, E.-Grappc, C. *Le Droit de resistor*. Geneve, Labor et Fides, 1990. págs. 13ss.

conocido "Principio protestante"<sup>10</sup>. Con este principio, se hace trascender el carácter "protestante" del protestantismo. Para Tillich, el Principio protestante es la capacidad propia del protestantismo de abandonar una determinada forma para acceder a nuevas y otras situaciones. Es aquello que hace "protestante" el protestantismo, puesto que le permite trascender lo religioso y confesional, al no agotarse ni reducirse a ninguna forma particular histórica. Esto significa que el principio relativiza, en el mismo protestantismo, cualquiera —y todas— de sus propias realizaciones. Este principio es un juicio tanto a lo absoluto como a lo relativo. Ninguna forma es absoluta, ni los poderes, ni las tradiciones, ni las doctrinas ni las instituciones. Aunque tampoco se puede hacer de lo relativo un absoluto, dado que lo relativo no es un fin en sí mismo.

El principio protestante es anti-idolátrico, es protesta "profética", en él no se sacraliza lo finito, como lo son las ideologías, las clases sociales, las jerarquías, las iglesias, las confesiones, los dogmas, e incluso la unicidad de sentido de la Biblia<sup>11</sup>. Asume carácter de protesta contra el mismo protestantismo cuando éste pierde su capacidad de transformarse, cuando se afianza en el *statu quo* y se hace estático.

Según Tillich, en esta comprensión del principio protestante éste no tiene una pertenencia denominacional, ni institucional, ni doctrinaria, sino que está mediatizado, decimos nosotros, por la praxis de los creyentes. Este mismo sentido parece adecuarse con la interpretación crítica que le da Hans Küng a la catolicidad de la iglesia de Cristo, la cual no queda sujeta a una confesión, aunque la iglesia de Roma sea denominada Católica. Para Küng, desde el evangelio, "ser católico significa, pues, ser plenamente ecuménico"<sup>12</sup>.

Así como se señala de la catolicidad, también se dice del espíritu protestante: que no se trata de una inspiración abstracta, independiente de procesos históricos y de respectivos sujetos sociales, el cual pueda expresarse y transformar, por sí mismo, en el vacío, las iglesias y sus realidades históricas. Pero tampoco se puede personalizar ni adjudicar tal espíritu a ninguna institución en particular.

De lo anterior podemos derivar que no sólo por confesarse parte de la tradición protestante, iniciada con la Reforma del siglo XVI, se es portador del espíritu protestante. Es en la praxis transformadora, desabsolutizadora, contestataria y desacralizadora, es decir protestante, de la comunidad de fe, donde se hace verdad histórica concreta el principio protestante.

Sobre todo en momentos de crisis, el contemplar y asumir la realidad histórica de nuestro mundo coloca a las iglesias frente a posiciones con posibilidades utópicas o ideológicas. Para Rubem Alvos, el protestantismo-evangélico tiene esa disyuntiva, y las posibilidades utópicas las puede fundamentar esta tradición apelando a aquellos elementos fundantes contestatarios de la Reforma. Insiste Alvos en que

...desde sus orígenes la mentalidad protestante implicaba un rechazo radical al carácter acabado o sagrado de cualquier estructura<sup>13</sup>.

Sin embargo, no todo el pensamiento fundante contestatario se desprende de la declaración "protestamos" de Spira. El espíritu protestante no nace allí, ni termina allí. Esta protesta en Spira no fue el dato precursor del espíritu protestante del pueblo de Dios. Pienso que hay tres elementos bíblico-teológico-históricos que son parte esencial de este principio, elementos que lo universalizan y lo hacen trascender la tradición evangélico-

---

evangélico y lo católico, lo cual no es necesariamente por vía de las instituciones denominacionales. Cf. *Mantener la esperanza*. VaHadolid, Trolla, págs. 23ss.

<sup>13</sup> El protestantismo ideologizado es el resultado de una visión individualista que no le permite ver los problemas de naturaleza estructural. Interpreta las contradicciones por la vía dualista, y por ello el protestantismo-evangélico perdió su capacidad utópica transformadora y terminó acomodándose en las estructuras existentes. Cf. "Función ideológica y posibilidades utópicas del protestantismo", en *Iglesia y sociedad en América Latina*, págs. 14-16.

---

<sup>10</sup> 10 Por supuesto, el "Principio protestante" no lo podemos entender dentro de las dimensiones teóricas con que entendemos el protestantismo contestatario desde la Teología de la Liberación. Ni la praxis ni el sujeto son considerados por Tillich como los hemos considerado en América Latina. *The Protestan! Era*, 1962.

<sup>11</sup> Para una ampliación sobre el "sentido" en la perspectiva hermenéutica bíblica, consultar la obra clásica al respecto de Croatto, S. *Liberación y libertad*. Lima, CEP. 1978.

<sup>12</sup> En esta obra, Küng razona por qué sigue siendo católico y lo explica por la síntesis que se logra entre lo

protestante. Estos tres elementos constituyen la *pedra angular* del espíritu protestante. Por razones que el lector puede comprender, sólo haremos una mención escueta y liviana de estos tres elementos:

a) El *movimiento profético*. Una rápida mirada al movimiento profético en la Biblia nos permite encontrar con una corriente en la cual podemos detectar con facilidad tres características: una, es que está encausada a protestar y denunciar la injusticia, la marginación, la exclusión y las alianzas viciosas de los poderes hegemónicos religiosos, políticos y económicos en deterioro de los más pobres. Referencias en este sentido las encontramos en Jeremías, Amos e Isaías. Una segunda característica, es que las voces proféticas no sólo denunciaban sino que defendían la vida de los más "pequeños" de la sociedad. Véase el caso de Amos en el Antiguo Testamento (capítulos 4, 5, 8). Una tercera característica general del movimiento profético. fue anunciar la liberación y la toma de un mundo mejor, mucho más allá de lo meramente material<sup>14</sup>.

Los profetas, como personas místicas e inspiradas por el Espíritu, denunciaron, defendieron y anunciaron no solamente al interior de las comunidades religiosas, sino que prolongaron su mensaje hacia todos los espacios de la sociedad. El movimiento profético, como lo vemos en los trabajos de Julio de Santa Ana y de Jorge Pixiey, no terminó en el Antiguo Testamento si no que se prolonga al Nuevo Testamento y se sigue manifestando en distintos momentos de la historia de la iglesia.

El movimiento profético y apocalíptico denuncia el pecado de la injusticia. Esta es considerada como ruptura con Dios. De la misma manera, defiende a los "pequeñitos" y anuncia la posibilidad de una vida plena, porque condensa la Buena Noticia de Dios, no aceptando el presente como definitivo, ni la precariedad que existe como un destino ineludible. Al contrario, el mensaje profético coloca a la comunidad de fe en perspectiva del reino de Dios. El

<sup>14</sup> Sobre la tradición profética consúltese a de Santa Ana, J. *El desafío de los pobres a la iglesia*. San José, EDUCA-DEI, 1977, especialmente pág. 21 ss. Igualmente a Pixiey, J. *Biblia y liberación de los pobres*. México D. F., CAM, 1986, sobre todo el capítulo V: "Profeísmo bíblico".

espíritu protestante encuentra en el movimiento profético-apocalíptico un fundamento bíblico, teológico e histórico consustancial a sí mismo y por ello resurge permanentemente en la praxis de los creyentes en cada momento que el Espíritu sopla.

b) La piedra angular del espíritu protestante, a nuestro juicio, también se constituye como teología de la *libertad del cristiano*. Esta teología bíblica está presente en la carta de Pablo a los Romanos<sup>15</sup> (documento que es la base para el tratamiento que le da Lutero al problema). En ella, Pablo relativiza las estructuras, prácticas y normativas eclesiásticas. Para Lutero:

El cristiano es un hombre libre, señor de todas las cosas y no está sujeto a nadie<sup>16</sup>.

Por supuesto, no se trata de arrogancia antropológica, sino que esta proclama de libertad se entiende en la lucha contra la institución romana.

Ligada a la doctrina de la justificación por la fe, la libertad del cristiano abre espacios para otras tesis de la Reforma, como "El sacerdocio de todos los creyentes"<sup>17</sup>. La libertad del cristiano es un asunto que ha determinado, en gran medida, el comportamiento de la conciencia cristiana del protestantismo-evangélico, cuando asume el efectivo espíritu protestante. Desde entonces, anglicanos, luteranos, reformados, radicales, presbiterianos, bautistas, metodistas, pentecostales, moravos, etc., agrupados en sus confesiones, han organizado sus propias doctrinas, instituciones y formas eclesiásticas. De este fundamento de libertad se ha seguido la aceptación de una cierta pluralidad de sentidos respecto a las estructuras, doctrinas y ordenamiento jurídico.

El movimiento reformador se negó a aceptar lo existente como fijo, estático o definitivo. Es en este marco dinámico que adquiere sentido el otro principio eclesiológico de la Reforma: *Ecclesia*

<sup>15</sup> Cf. Boff, L. *Teología desde el cautiverio*. Bogotá, Indo-American Press Service, 1975, en particular págs. 91ss.

<sup>16</sup> Cf. "La libertad cristiana", en *Obras de Martín Lutero*. Buenos Aires, Paidós. 1967. T.I. pág. 150.

<sup>17</sup> Cf. Bailón, R. *Lutero*, págs. 178ss, y Farré, L. "La libertad cristiana", en *Lutero ayer y hoy*, págs. 79ss.

*refórmala semper reformanda*. No para convertir este principio en fin, sino para poner siempre la iglesia en peregrinaje, desestabilizada, en movimiento, en proceso de fidelidad al reino de Dios, donde ésta encuentra su límite.

c) En otro ángulo, quizá fundamental, como dato fundante de la tradición evangélico-protestante, se halla la teología de *la justificación por la fe*<sup>18</sup>. Sin embargo, es bueno aclarar que no está en discusión el clásico y apologetico dualismo fe-obras, sino que se trata de una lectura relativizadora de la ley. El enfrentamiento apologetico posterior a la Reforma, del lado evangélico-protestante —debido a las tendencias espiritualistas y al fundamentalismo— convirtieron la fe en ley, al darle no sólo primacía absoluta a la fe (en la mayoría de los casos abstracta), sino al ignorar la expresión del amor en las obras. Las consecuencias de esta desviación pueden apreciarse en la casi inexistente concreción histórica de la fe, la interiorización, el individualismo, el dualismo y otros desafortunados acentos comunes en las iglesias de esta tradición que perdieron su capacidad contestataria.

El enfrentamiento apologetico, desde el bando católico, pareciera que afirmó las prácticas institucionales. De aquí pudo derivarse, quizá, una tendencia a la unicidad de sentido de las estructuras, dogmas y jurisprudencia. Unicidad que obligaba a la centralización y la jerarquización absoluta.

A partir de la justificación por la fe, el movimiento de la Reforma relativizó la ley cerrada, institucional, usurpadora de la libertad cristiana, e impuesta por *statu quo*. Hoy, la justificación por la fe, situada históricamente, como lo constata la Teología de la Liberación, en la perspectiva de los excluidos-sujetos, adquiere una vigencia contestataria salvífica-liberadora, debido al contexto excluyente y precarizador que supone el dominio de las leyes del mercado. Pero la vigencia de una relectura de la justificación por la fe, en la perspectiva que ha iniciado Tamez, ya no sólo implica a la tradición de las confesiones de la

Reforma, sino a todos los diversos movimientos eclesiales emancipadores e inclusivos, los cuales abren espacios para escapar de la ley del sistema unipolar vigente y a su excluyente poder actual.

Como síntesis de la argumentación anterior, quiero enfatizar que aunque el espíritu protestante, contestatario y relativizador de lo absoluto y totalitario, es un dato fundante para las confesiones y denominaciones evangélico-protestantes, este dato de la Reforma no es un dato originario de esta forma del cristianismo. En realidad, el movimiento de la Reforma del siglo XVI revivió una tradición iniciada en el antiguo "Pueblo de Dios", sobre todo por los profetas y por el levantamiento de los esclavos en Egipto. En esta tradición, lo existente, lo dado, el presente, no se tomó como definitivo. Ese mismo espíritu, contestatario y transformador, fue el espíritu del movimiento de Jesús, de las iglesias primitivas, del movimiento de Pedro Valdo en el siglo XII, del movimiento del sacerdote John Wyclif de la Inglaterra del siglo XIV, y del de John Hus de Bohemia.

Este es espíritu del pueblo de Dios. Esto es el espíritu evangélico.

Es sorprendente cómo la realidad eclesial actual de las iglesias evangélico-protestantes, muestra una mutación u olvido del espíritu protestante. ¿A qué circunstancia se debe esta supuesta mutación? Me permitiré ensayar una interpretación que pudo y puede seguir inhibiendo a las iglesias y a su producción teológica para hacer operativo y real el espíritu protestante.

## **2. La cristiandad o el protestantismo en la tradición de las iglesias de la Reforma. La tensión existente entre el espíritu contestatario y la legitimación del *statu quo***

Hay una razón determinante para que las iglesias evangélico-protestantes hayan perdido, no nominalmente, sino en la práctica, una de las bases fundamentales de su tradición, a saber, el espíritu protestante, razón que estuvo presente en el gran acontecimiento de Spira. AHÍ, en la protesta de

---

<sup>18</sup> Llamo la atención sobre el análisis de Elsa Túnez acerca de la justificación por la fe, donde se relacionan fe, ley y soberanía. Pero el aspecto que deseo resaltar aquí es el de la inversión de la ley, la cual siendo ley de un sistema queda arropada por el pecado, produciendo un desalojo de la condición de sujeto del ser humano. Cf. Tamez, E. *Contra toda condena*. San José. DEI-Sebila. 1991. págs. 160ss.

Spira, aparece, según el enfoque que le hemos dado, una disyuntiva para los reformadores, disyuntiva que podía cambiar el curso de la historia, según la posición que ellos asumieran. La disyuntiva, conforme nuestra apreciación, consistía en la tensión que la delicada y conflictiva realidad le presentaba a Lutero y a sus comunidades, esto es, priorizar el espíritu protestante sin una alianza tan protagónica de los príncipes, o reasumir con los príncipes la lógica de la cristiandad<sup>19</sup>.

De ninguna manera estamos haciendo un juicio acusador contra los reformadores, puesto que ellos actuaron allí, en una realidad que les enfrentaba con la muerte. Por otro lado, la actitud valiente de Lutero y los demás reformadores, sin romper a fondo con la lógica de la cristiandad, nos dejó, a la iglesia y la sociedad posterior, un legado invaluable gracias a la reforma alcanzada en grandes sectores de la iglesia<sup>20</sup>.

Podemos apreciar también que la cristiandad se mantuvo vigente en la iglesia de la reforma<sup>21</sup>. La lógica de la cristiandad reapareció en el mismo acontecimiento de Spira, debido a la participación de los príncipes en el protagonismo y defensa de la Reforma. Podemos decirlo de otra forma: en la alianza, obligada o no, de los reformadores con los príncipes. Esta era la posibilidad de oficializar el movimiento, de darle un lugar legitimado entre los

---

<sup>19</sup> Para una comprensión de la llamada cristiandad, puede consultarse Hoomaert, Eduardo. *La memoria del pueblo cristiano*. Madrid, Paulinas, 1986. especialmente el rol del historiador Eusebio de Cesárea y la época de Constantino. También, Richard, Pablo. *La fuerza espiritual de la iglesia de los pobres*. San José, DEI, 1987, sobre todo el capítulo primero.

<sup>20</sup> Para un análisis fresco sobre el legado de Martín Lutero y la Reforma del siglo XVI, situado en la disyuntiva de la cristiandad y la liberación, recomendamos Boff, L. "Lutero entre la reforma y la liberación", en *Revista Latinoamericana de Teología* (San Salvador), Enero-abril. 1984, págs. 83-101.

<sup>21</sup> Se ha dicho que Lutero, inicialmente de ambiente campesino, más tarde llegó a ser un representante del sector instruido de la sociedad y que ello lo vinculó a la burguesía, lo cual lo hacía representar los intereses del capitalismo incipiente. Ese sector intelectual dependía económicamente del principado y de la iglesia, aunque quería liberarse de las responsabilidades que le ligaban a la iglesia papal. Para profundizar este elemento consultar: "Tesis sobre Martín Lutero en el quinto centenario de su nacimiento", en *Taller de Teología* (Separata), 1983.

príncipes. Legitimar el movimiento reformador religioso, por parte de los príncipes, significaría sin duda anexarlo al poder alternativo estructural de la sociedad moderna que se abría paso frente al sistema feudal, cambio radical que ocurría en aquella época<sup>22</sup>.

Pero el alcanzar el *estatus* oficialista, que ampliaba el margen de acción y entregaba cierto grado de protección del movimiento de la Reforma, pudo significar también el riesgo de exponerse a la mutación del carácter contestatario de la tradición cristiana. Era el riesgo de privilegiar la institucionalidad en detrimento del carisma libertario alternativo. En esa decisión se minimizaba el derecho a la protesta y se mediatizaba el carácter revolucionario de la Reforma, y posiblemente se recobraba el rol religioso oficial. Si bien es cierto que los reformadores abogaron por la separación Estado/Iglesia, aquí se selló un compromiso. El pudo significar la prioridad de la oficialidad y la institucionalidad y la primacía del orden y la ley sobre el espíritu protestante.

Aunque ésta no era la primera vez que una disyuntiva de este tipo se cruzaba en el camino de la iglesia cristiana, la posibilidad de sacarla de la clandestinidad, dejar la marginalidad, abandonar la persecución, superar la cruz como sacrificio perenne, fueron factores que pesaron para buscar la libertad por la vía oficial, puesto que no parecía posible una vía alternativa. Como ya se señaló, la memoria de los historiadores nos dice que ya en tiempos de Constantino la iglesia cristiana dejó el lugar del martirio para ocupar un lugar en la seguridad de la *ciudad*<sup>23</sup>.

El apoyo de los príncipes a la Reforma tuvo que ver, seguramente, con la revuelta de los campesinos y su final trágico. Recordemos que en el movimiento campesino, ligado a una tendencia radical de la Reforma, los príncipes vieron una fuerza

---

<sup>22</sup> Sobre el carácter estructural de la Reforma del siglo XVI. cf. Shaull, R. *Heralsofa New Reformation*. New York. Orbis Books, 1984, págs. 58-66. igualmente, la separata de la revista *Taller de Teología*, citada en la nota anterior.

<sup>23</sup> Uso el término en francés *ciété* que no significa exactamente ciudad, sino el lugar donde se concentran las instituciones legítimas de todos los poderes. Para una referencia sobre el modelo de cristiandad, cf. Hoomaert, E., *op. cit.*, págs. 24ss.

desestabilizadora contra ellos y una utopía que no buscaba la legitimidad de los poderes de su tiempo, sino que se comprometía en una vía revolucionaria alternativa<sup>24</sup>.

Para Lutero, la disyuntiva se evidenció cuando tuvo que hacer frente a la tensión que se presentó entre los príncipes y el movimiento campesino. El quería mediar y llegar a un acuerdo no violento, puesto que veía que el levantamiento campesino era la respuesta al maltrato y explotación que éstos sufrían a manos de los príncipes. Pero suplicaba a los campesinos que presentaran sus reivindicaciones por la vía pacífica. Como su mediación no fructificó, entonces redactó la desafortunada orden contra los campesinos<sup>25</sup>. Con esta acción se beneficiaron los príncipes, los sectores burgueses asumieron la Reforma y la nueva ortodoxia de los "protestantes" empezó a tomar su lugar como ley. Con ello se estancó, en gran parte, la fuerza transformadora de la Reforma.

Sabemos, asimismo, que la disyuntiva que acarrea la tensión existente entre el espíritu contestatario y la alianza con el poder vigente apareció de nuevo cuando el protestantismo llegó a tierras del "Nuevo Mundo". Reiterativamente se ha escrito sobre la alianza del protestantismo con el liberalismo. Este portaba un proyecto de modernización frente al proyecto conservador tradicional de la colonia. Míguez Bonino es quien advierte que el protestantismo latinoamericano

...vehículo a la vez y en un mismo proceso la crítica radical del evangelio y la crítica liberal ideológica a la sociedad tradicional. En tanto es así, lleva tálente la semilla de su propia crisis y la posibilidad de acceder a un nuevo proyecto histórico<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Para un análisis del movimiento teológico de Tomás Müntzer, consultar a Stam, J. "Tomás Müntzer y la teología latinoamericana", en *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación*. San José, DEI-Goelhe Institutí, 1990, págs. 25-35. E. Bloch escribió una obra que tituló: *T. Müntzer, teólogo de la revolución*. Madrid, 1968. Bloch re-dimensiona la conexión que hace Müntzer entre la hermenéutica de la Biblia y la lucha revolucionaria de los campesinos. Además destaca el carácter revolucionario del movimiento.

<sup>25</sup> Cf. "Tesis sobre Martín Lutero...", *op. cit.*, pág. 12.

<sup>26</sup> En este artículo, de hace ya veintidós años, el cual analiza histórica y teológicamente el primer siglo de presencia en el continente del protestantismo-evangélico, Míguez encuentra

Si interpreto bien a Míguez. él confirma aquí la disyuntiva.

El historiador Arturo Piedra minimiza, con mucha rigurosidad investigativa. las posibilidades utópicas del protestantismo-evangélico misionero que llegó a América Latina en el siglo pasado. La alianza con el liberalismo, y con ello su dedicación a alcanzar las clases ilustradas, entre otros factores, le daba sin duda, a esta otra iglesia, un lugar legítimo en la sociedad, pero con ello se reducía al mínimo el espíritu contestatario<sup>27</sup>.

Es importante destacar que a pesar de que oficialmente la Iglesia Católica Romana, sobre todo la española, amparó y contribuyó al proyecto conquistador y colonizador iniciado con Cristóbal Colón, el espíritu profético y contestatario resurgió en algunos sectores de la iglesia, al pronunciarse en defensa de los indígenas y de las personas de raza negra. Así se testimonia de los obispos Bartolomé de las Casas y Antonio de Valdivieso y de muchos otros religiosos, quienes se jugaron la vida por esa causa<sup>28</sup>.

La mutación del espíritu protestante en las iglesias evangélico-protestantes es una constante que sigue apareciendo, por ejemplo en Chile, con un fervor anticatólico por un lado, y buscando legitimación, no ya en alianza con el liberalismo, sino con dictaduras militares. Algunos sectores

---

"a) como un momento en la permanente subversión que el evangelio opera en el orden humano y b) como un componente en el proyecto liberal capitalista...". Encuentra en esta tradición religiosa una fuerza desacralizadora, es decir, una capacidad de cambio social. "Visión del cambio social y sus tareas desde las iglesias cristianas no-católicas", en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Salamanca, Sigüeme. 1973, págs. 190s. "El enfoque de Arturo Piedra no incluye algunas expresiones del protestantismo actual, en el cual él sí encuentra posibilidades utópicas. Cf. Ponencias presentadas en la "Cátedra Mackay", 1994, del SBL.

<sup>27</sup> El enfoque de Arturo Piedra no incluye algunas expresiones del protestantismo actual, en el cual él sí encuentra posibilidades utópicas. Cf. Ponencias presentadas en la "Cátedra Mackay", 1994, del SBL.

<sup>28</sup> M Cf.Dussel.E. *Historia de la iglesia en América Latina*. Barcelona, Nova Terra, 1974.pags.95ss.

evangélicos, en plena represión, dieron su respaldo al dictador<sup>29</sup>.

Pero esa mutación no nos autoriza a hablar sólo de pluralidad y diversidad en esta tradición cristiana, también nos obliga a reconocer una realidad llena de divisiones, dispersiones y hasta atomización denominacional. Muchas de las rupturas al interior del protestantismo-evangélico, se han producido porque las instituciones eclesíásticas se afirman justamente sobre lo que fue motivo de protesta contra sus iglesias matrices. Es decir, muchas denominaciones actuales reflejan, con evidencia y con el fondo y forma de nuestros tiempos, tendencias autoritarias, verticales, dogmáticas, centralistas, clericalistas, exclusivistas y machistas, tan graves o peores que contra las que lucharon.

La tensión entre el espíritu protestante y la lógica de la cristiandad no se resuelve por la vía de la mutación de uno de los polos en beneficio del otro. Empeñarse en la radicalidad de afirmar uno y negar el otro polo por la mera vía de la abstracción, termina en simple mutación. ¿Qué luces encontramos en la Teología de la Liberación para resolver esta tensión?

### 3. El espíritu protestante y la Teología de la Liberación

En los albores de la Teología de la Liberación la reflexión bíblico-teológica destacó, con gran acierto y repercusión, lo que a la postre ha sido y es uno de los pilares de esta razón teológica, a saber, el pobre como *locus* teológico<sup>30</sup>.

Este énfasis replanteaba no un tema, sino el método teológico. Una manera distinta de hacer teología. Tratándose de una teología de lo concreto histórico, no partía de la abstracción, sino de la praxis de los creyentes. Desde entonces, se supone, en la Teología de la Liberación, que la ortodoxia no antecede a la ortopraxis. Este replanteamiento —que no es de fácil comprensión en los centros teológicos clásicos, noratlánticos—, requirió un esfuerzo

---

<sup>29</sup> Recordamos el encuentro de algunas iglesias pentecostales chilenas con el dictador Augusto Pinochet, en los primeros años después del golpe militar de 1973.

<sup>30</sup> Cf. Ellacuría, I. "Los pobres, lugar teológico", en *Misión Abierta* (España) Nos. 4-5 (1981), págs. 225-240.

riguroso para desmontar el aparato lógico-metodológico de las teologías "madres" del Primer Mundo. Podríamos decir que se trataba de un esfuerzo doble: se trataba de sistematizar las nuevas experiencias de fe que ocurrían en las bases eclesiales, y, al mismo tiempo, se buscaba capacidad de diálogo frente a las teologías clásicas<sup>31</sup>. Hoy es posible afirmar que esta doble tarea alcanzó con creces sus fines.

La circulación hermenéutica a la que dio lugar esta novedosa y buena noticia teológica latinoamericana, demostró rápidamente que la Teología de la Liberación estaba evocando una tradición que corre a través de toda la Biblia, y que conocemos como "la teología de la elección de los marginados", en la cual la Teología de la Liberación fundamentó la "opción por los pobres"<sup>32</sup>.

El que la Teología de la Liberación se situara en ese lugar teológico, significaba ubicarse allí donde Dios se revelaba en la historia. Esto significaba situarse en el lugar donde estaba manifestándose el espíritu protestante, puesto que el aquí y el ahora del lugar de protesta estaba donde se luchaba por los cambios estructurales. Manifestándose allí, la Teología de la Liberación se ponía en contacto con los sectores populares que luchaban por la transformación de sus sociedades y de sus vidas. Los sociólogos llamaron a aquella época (la década de los años sesenta), la década revolucionaria. La Teología de la Liberación era parte del ambiente revolucionario de los años sesenta y setenta. Ella no fue ajena a estos procesos, porque estaba situada en la historia y en el lugar adecuado.

Hoy podemos decir con satisfacción que la reserva de la razón teológica latinoamericana, sistematizada y publicada, constituye un fundamento y legado invaluable para las emergentes

---

<sup>31</sup> Cf. Assmann, H. *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca, Sigüeme, 1973, especialmente el capítulo primero. Para una síntesis de la confrontación y luego el diálogo de la Teología de la Liberación con algunas corrientes de la teología del Primer Mundo, en una perspectiva más institucional romana, consultar a Lehmann, Karl. *Problemas de la teología de la liberación*. México, Revista Medclm, 1978.

<sup>32</sup> Cf. Hoomaert, *op. cil.*, págs. 54ss. También, Santa Ana, J. de, *op. cit.*

generaciones de teólogos y teólogas de la liberación, ya no sólo en América Latina<sup>33</sup>.

Ahora se trata de otro momento. Las condiciones para hacer teología han cambiado, la fuerza de la esperanza revolucionaria ya no está en los mismos sujetos que la vehiculaban con fervor en los años iniciales de la Teología de la Liberación. Se han producido desde la década de los ochenta cambios estructurales radicales, así como un deterioro creciente de las condiciones de vida de cada vez más amplios sectores de la población. Algo de lo que era cambiante, cambió, y lo que permanece se afirmó con más vehemencia: las condiciones que producen la pobreza, el autoritarismo, el globalismo, el totalitarismo, la primacía de la ley, la centralidad del mercado y su libre competencia, el cinismo de la incoherencia entre el discurso y el hecho, la corrupción y la exclusión, entre otros males mortales de este siglo.

Estas condiciones no son tampoco esperanzadoras, creo, para quienes se sitúan en la lógica de la ortodoxia. La izquierda ortodoxa, por ejemplo, "colgó" la militancia.

Muchos intelectuales de la ortodoxia teoricista claudicaron, y si no se plegaron al sistema hegemónico, deambulan por el desánimo, el sinsentido y la desesperanza. Un sentimiento de frustración y derrota se apoderó de muchos colegas nuestros, sobre todo cuando sus propias instituciones se encontraron suficientemente fuertes para castigarles, golpearles y excluirlos (as). Esto ha pasado, igualmente, en las iglesias. Y ha ocurrido porque para *el statu quo* tanto eclesiástico como socio-político, la Teología de la Liberación ha sido y es un peligro destabilizador<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> La producción teológica desde la perspectiva de la liberación apareció primero en folletos, boletines, monografías y documentos innumerables en casi todos los países de la América Latina y el Caribe. Posteriormente aparecieron obras más sistematizadas como las de Alves, R. *Religión: opin o instrumento de liberación*; Assmann, H., *op. cit.*; Gutiérrez, G. *Teología de la liberación*. Lima, CEP, 1971; y otras varias. En los años ochenta se lanzó el proyecto de una colección más sistematizada llamada "Teología y Liberación", donde existen ya más de veinte tomos publicados, algunos sin el *imprimatur*.

<sup>34</sup> Franz J. Hinkelammert ha hecho una excelente síntesis sobre lo que significó el conflicto de la Teología de la Liberación con la teología oficial, con el poder político y el imperio. "La teología de la liberación en el contexto

Pero el dato más riesgoso para la Teología de la Liberación es lo que F. J. Hinkelammert ha denominado "el intento de recuperación de la teología de la liberación por la teología del imperio." Se trata, básicamente, de la pretensión de asumir el discurso de la Teología de la Liberación como fundamento del neoliberalismo<sup>35</sup>.

El riesgo posible está en que el discurso ya no es oposición. Ya no es "subversivo"<sup>36</sup>, ya no es destabilizador, ya no tiene el espíritu contestatario. Seguir repitiendo el discurso de la Teología de la Liberación sin espíritu contestatario, es estar en sintonía con la teología del *statu quo*, es perder lo esencial, la vida alternativa.

¿Qué hacer, entonces? Es verdad que ya muchos teólogos y teólogas de la Teología de la Liberación han empezado a preocuparse por resituarse en las nuevas perspectivas<sup>37</sup>. Sin embargo, me parece que el esfuerzo debe centrarse en descubrir las claves que nos permitan retomar la fuerza liberadora, el espíritu contestatario, la perspectiva alternativa, el camino de la esperanza de vida abundante para todos, es decir, la salvación.

El problema es que las condiciones actuales nos colocan en una disyuntiva dramática. Por un lado, porque los espacios para el pensamiento libre y la existencia alternativa están cerrados. La tendencia oficialista es el unipolarismo sin alternativas, lo cual provee condiciones para que las instituciones endurezcan la disciplina, castiguen a quien disienta, a quien difiera, a quien haga oposición alternativa. Por otro lado, el clamor de los excluidos es mucho más aturdidor hoy, puesto que el sistema los ha dejado en completo abandono y desamparo, a su propia suerte. Estas dos faces de una misma realidad, nos podrían llevar a ceder a la posibilidad

---

económico-social de América Latina: economía y teología o 1« irracionalidad de lo racionalizado", en *Pasos* No. 57 (enero-febrero. 1995)..

<sup>35</sup> *Idem*

<sup>36</sup> Uso aquí la noción "subversivo" como la acuñó el sociólogo Orlando País Borda, en el sentido de cambiar lo establecido, de transformarlo, de reflejar las contradicciones internas de un orden social injusto. Cf. "Subversión y desarrollo: el caso de América Latina", en *Pueblo oprimido señor de la historia*. 1972. págs. 137-151.

<sup>37</sup> Solo para citar algunas: Richard, P. "La Teología de la Liberación y la nueva coyuntura", en *Pasos* No. 34 (1991); Assmann, H. *Desafíos y falacias*. Sao Paulo. Paulinas, 1991.

de hacer teología desde un lugar legitimado por la institucionalidad, por la ortodoxia cerrada, coincidiendo, aunque sin proponérselo necesariamente, con el sistema que existe.

O, quizás, situarnos con el espíritu contestatario en el lugar de los excluidos, con su dolor y sus esperanzas, donde la institucionalidad ni riñe ni antecede con el carisma. Esta opción no es una novedad, la Teología de la Liberación se ha afirmado en ella, pero hoy otros sujetos teológicos que no tuvieron lugar en los inicios de la Teología de la Liberación, están ahora presentes como una gran diversidad en y para el quehacer teológico. Las nuevas emergentes generaciones de teólogos y teólogas han tomado posición aquí con mucha propiedad, aunque son hijos e hijas de otra formación, de otra procedencia social, de otras condiciones históricas, de otras vivencias espirituales, de otra manera de entender lo eclesial. Ellos y ellas no están preguntando si aún en estos tiempos hay un papel para la Teología de la Liberación, la están haciendo, dado que su ubicación, más libre, les coloca en el lugar donde se revela Dios hoy. Ellos y ellas son los y las contestatarios, representan el espíritu protestante para este *eon*. Esta verdad nos hace recordar las palabras de G. Casalis, refiriéndose a otra situación de lucha contra lo establecido:

Los contestatarios nos recuerdan que la fe es un riesgo, la comunidad cristiana un evento y la sucesión apostólica el movimiento que nunca ha parado de comunicar el Evangelio a todos, en todas partes y siempre<sup>38</sup>.

Una vez más, la insurgencia de innumerables teólogos y teólogas, que vienen llegando como nuevas generaciones, de ninguna forma excluye o limita a los "padres" a continuar con la tarea del quehacer teológico. Al contrario, esto indica que el esfuerzo y el riesgo que corrieron nuestros "padres", dio mucho fruto. Hoy el quehacer teológico en Abya-Yala no está en unos cuantos, sino en multitudes, hombres y mujeres de todas las iglesias.

Incluso otras corrientes teológicas, cada vez más, están usando el diverso y abundante instrumental de la Teología de la Liberación. Por ello, gran parte de la tarea se ha cumplido.

#### 4. ¿Para qué hacer teología hoy?

Hoy, la disyuntiva que nos presenta o el acercarnos y acomodamos en de *statu quo*, en la lógica de la cristiandad, o recobrar el espíritu protestante, está muy vigente. La tentación está ahí. Hacer teología, ¿para qué? Forma parte de nuestro consenso que la ubicación y la forma en que estemos dispuestos a resolver la tensión con que nos desafía la disyuntiva de la situación histórica actual, dirá también de nuestra manera de hacer teología, nos indicará el método, y nos situará en lugares sociales distintos, probablemente encontrados.

Al situamos en, con y desde los empobrecidos y excluidos, nos sorprenderán los muchos espacios existentes para la tarea teológica. Allí y sólo desde allí sabremos de qué se trata el espíritu protestante hoy, pues el sentido histórico concreto sólo puede brotar de la praxis concreta de comunidades cristianas particulares, situadas en tiempos y lugares específicos. Para no quedamos en las generalidades, las mujeres mismas, en su lucha por descubrir y ocupar los espacios en la teología, así como en la iglesia, han recurrido al espíritu protestante. Ellas, entonces, son quienes saben lo que significa para su construcción de identidad, el espíritu protestante. Pasa lo mismo con todos los movimientos eclesiales emancipadores. Han tenido que protestar y crear un sentido histórico para este principio. Por ello el protestantismo no es nominal, ni ontológico, ni tiene estrictamente el mismo significado que tuvo en la Reforma del siglo XVI. El espíritu protestante se hace objetivo en la praxis de los cristianos, no importa de cual denominación sean.

La libertad cristiana, la unción profética y la llenura del Espíritu nos hará irrumpir en medio de nuestras instituciones que tienden a autoprolongarse, a hacerse más seguras de sí mismas y a perder el espíritu protestante. Con la presencia del Espíritu seremos capaces de mover montañas, de tal manera que podamos proféticamente denunciar toda manifestación de pecado que produce la muerte prematura en la mayoría de nuestros queridos hermanos y hermanas excluidos y empobrecidos de la

---

<sup>38</sup>Casalis.G."Lautopíamovilizado^at', en Varios, *Crovantshorsfrontières*. París. Bucht-Chasiel, 1975, pág. 119.

América Latina. Denunciar sí, pero también proteger, defender, sanar, levantar y contribuir a edificar, con la misma fuerza del Espíritu, a quienes han sido completamente abandonados a su propia suerte por el sistema neoliberal imperante. Del mismo modo, anunciar a viva voz que lo que tenemos ahora como realidad, no es la definitiva. Como cristianos esperamos vida abundante, vida nueva, la cual es posible disfrutarla ahora como anticipo, como muestra de la plenitud que esperamos. Pero ella no vendrá si la comunidad de los creyentes no la busca, si esta comunidad no se encamina por las sendas del reino de Dios.

Si lo que buscamos no es una iglesia que aglutine multitudes, como masa uniforme, o una iglesia bien reglamentada, perfectamente institucionalizada, dedicada a guardar el orden y la seguridad del dogma, sino una iglesia provisoria, que se hace cada día como comunidad de fe, como cuerpo de Cristo, como Pueblo de Dios, guiada por la presencia real del Espíritu, y situada allí donde la muerte prematura amenaza a los pobres y a los precarizados y excluidos, allí cada uno de nosotros y todos, y con nosotros las iglesias, podremos encontrar el verdadero significado del espíritu protestante. •