

Pneumatología política: La utopía renace

José Cristo Rey García Paredes, cmf

Universidad Pontificia de Salamanca
Instituto Superior de Pastoral

Sumario: He escogido como tema de mi última lectio "Pneumatología política: la utopía renace". He querido retomar el tema de mi tesis doctoral, presentada y defendida en el año 1973, que se titulaba "La *teología política* y Félicité Lamennais (1782-1854)"¹. En aquel trabajo estudié el proceso intelectual y teológico de aquel inquieto presbítero francés, que primero fue tradicionalista, después liberal y finalmente socialista apocalíptico, y lo confronté con una de las teologías emergentes del inmediato posconcilio: la "teología política". Hoy quisiera presentar el tema de la teología política en un nuevo contexto, cuarenta y un años después. Creo que habría que cambiar algunos acentos importantes. El título escogido lo refleja: Pneumatología Política: la utopía renace.

Palabras clave: Teología política, Espíritu Santo, Utopías eclesiales

Abstract: I have chosen as the theme of my last *lectio* "Political Pneumatology: utopia is reborn." I want to revisit the topic of my doctoral thesis, presented and defended in 1973, under the title: "Political Theology and Félicité Lamennais (1782-1854)". In that research I studied the intellectual and theological process of that restless French priest, who was first traditionalist, then liberal and finally an apocalyptic socialist, confronting him with one of the emerging theologies of the immediate post-council period: the "political theology". Today I present the issue of political theology in a new context forty one years later. I believe that some important accents should be changed. The chosen title reflects this: Pneumatology Politics: utopia is reborn.

Keywords: Political Theology, Holy Spirit, Church utopia

¹ Cuyo tema fue escogido y preparado bajo la dirección del profesor Heinrich Fries (Maxilian Universität, München), y posteriormente elaborada y defendida en la Universidad Pontificia del Lateranum en Roma, bajo la dirección del profesor Brunero Gherardini y la asesoría de los profesores, Michele Maccarone y Karel Skalicky, fue defendida el 7 de mayo de 1973. VÉASE José Cristo Rey García Paredes, *La teología política y Félicité Lamennais*, Roma 1973, 318.

1. MIRANDO HACIA ATRÁS: TEOLOGÍA POLÍTICA DE LARGO RECORRIDO

Hubo un tiempo, en el inmediato pos-concilio (final de los años 60 y los años 70), en los que la teología estaba muy inquieta; buscaba nuevos caminos para responder a los desafíos que se le presentaban. Era el momento del diálogo con el marxismo más humanista, el de la primavera de Praga –el socialismo de rostro humano–, el tiempo del mayo francés... Se tenía la convicción de que la teología de la Iglesia debía responder a las inquietudes intelectuales y revolucionarias de aquel tiempo. La respuesta asumía la forma de diversos intentos teológicos: quizá los dos más cualificados fueron la “teología política” de Johann Baptist Metz² y la “teología de la esperanza” de Jürgen Moltmann. Aquí en España Alfredo Fierro escribió por aquellos años un famoso libro titulado “La fe contra el sistema. Estudios de teología política”³. Pero la “teología política” tiene una larga historia.

a) *A lo largo de la historia de la Iglesia*

Las tres teologías: mítica, natural y política: Panecio de Rodas (185-100 a.C), Terencio Varrón (116-27 a.C).

San Agustín en su obra “La ciudad de Dios” nos recuerda que ya en la antigüedad greco-romana y pre-cristiana dos autores como Panecio de Rodas (185-110)⁴ y Terencio Varrón (116-27 a.C)⁵

² R. Hörl (ed.), *Die Politik und das Heil*, Mainz 1968; A. Langner, *Die politische Gemeinschaft. Kommentare zur Pastoralkonstitution*, Köln 1968; J. B. Metz, *Zur Theologie del Welt*, Mainz-München 1968; J. B. Metz, *Politische Theologie*, en “Sacramentum Mundi” III, 1232-1240; J. B. Metz, *Kirche im Prozess der Aufklärung*, München 1970; J. Moltmann, *Existenzgeschichte und Weltgeschichte. Auf dem Wege zu einr politischen Hermeneutik des Evangeliums*, en *Perspektiven der Theologie*, Mains-München 1968, 128-146; H. Peukert (ed.), *Diskussion zur “politischen Theologie”*, München 1969.

³ A. Fierro, *La fe contra el sistema. Estudios de teología política*, Estrella 1972; M. Useros, *Cristianos en la vida política*, Salamanca 1971.

⁴ Distinguía tres teologías: una poética, o mitológica; otra física, filosófica o racional; y otra civil, o política. La primera es rechazable porque los poetas han atribuido a los dioses acciones indignas de un simple hombre de bien. La segunda es verdadera, pero no es accesible a la mayoría de los hombres. La tercera, constituida por los ritos y cultos aceptados en las ciudades, debe conservarse y respetarse por su importancia para mantener el orden y la paz civil.

⁵ Terencio Varrón hizo esta distinción en su obra *Antiquitates*, que solo conocemos por referencias de san Agustín. Parece ser que Varrón sólo

subdividían la teología en teología mítica, teología natural y *teología política*⁶. Era una teología al servicio del poder imperial: la doctrina de los dioses y de su culto, que consideraba sagradas las estructuras sociales y políticas del imperio⁷. En latín se tradujo por “teología civil”.

Alianzas trono y altar

A lo largo de la historia de la Iglesia la teología política ha ido apareciendo de una u otra forma. Cuando hablamos de política prevalecen los conceptos de estado⁸, derechos humanos, igualdad, orden constitucional, soberanía, nación. Cuando hablamos de teología los conceptos que aparecen en primer plano son: “Trinidad, creación, cristología, reconciliación, Espíritu Santo, Iglesia y escatología, apocalíptica. La teología política surge del encuentro de todos estos conceptos para promover y hacer posible el sueño de una nueva humanidad.

Teología política fue aquella que sirvió de fundamento a las alianzas entre el trono y el altar, la cruz y la espada; que justificó las teocracias y los cesaropapismos. Se advirtió que la unidad religiosa favorecía la unidad política y viceversa.

le dio una auténtica dimensión teológica a la “teología política”: H. Dahlmann, *Terentius Varro*, en “Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft”, VI, 12: PL, 41, 192; Id., o.c., VI, 5: PL 41, 180-182; G. Söhngen, *Natürliche Theologie*, en “Lexicon für Theologie und Kirche”, VII, 812.

⁶ San Agustín se refirió a ellas en su *De Civitate Dei*: “Tres Theologias, quas Graeci dicunt mythicen, physicen, politicen, latine autem dici possunt fabulosa, naturalis, civilis”, San Agustín, *De Civitate Dei*, VI, 12: PL 41, 192; Id., o.c., VI, 5: PL 41, 180-182.

⁷ H.A. Dean, *The Political and Social Ideas for St. Augustin*, New York 1966; A.A.T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, I-III, Tübingen 1959-1969; D. Ritschl, *Die Last des augustinischen Erbes*, en “Parrhesia (Festschrift Karl Barth)”, Zürich 1966, 471-490; H.X. Arquilliere, *L'agustinisme politique*, Paris 1934; J. Oroz de la Consolación, “Introducción a una “Theologia” agustiniana-varroniana, vista desde la “Ciudad de Dios””, en *Estudios sobre la Ciudad de Dios*, número extraordinario de *Ciudad de Dios* 167 (1954) 459-473.

⁸ El historiador Émile Poulat ha señalado la ausencia de la palabra “estado” en los textos del Vaticano II, Esta laguna revela la insuficiencia del análisis del mundo moderno por parte de los Padres conciliares. Es como la prueba de una resistencia instintiva de la teología católica ante un concepto que le es tradicionalmente ajeno: W. T. Cavanaugh, “Killing for the Telephone Company: Why the Nation-State is not the Keeper of the Common Good”, en *Modern Theology* 20 (2004) 243-274.

La Reforma protestante, sin embargo, desconfiguró el mapa europeo. Surgieron conflictos religioso-políticos entre las diversas confesiones cristianas. La Paz de Ausburgo (1555) se consiguió a partir de principio “Cuius regio, eius et religio”⁹: en cada territorio ¡una sola religión! El soberano tenía la potestad de imponerla.

b) *La Ilustración: separación Iglesia y Estado, teología y política*

Más tarde, *la Ilustración* luchó por la emancipación de la razón humana. Ya decía Kant que “ilustrado” es quien tiene la libertad de hacer uso público de la razón en todo punto y en todas sus dimensiones”. La sociedad política tuvo que organizarse de una forma nueva: como un sistema de libertades. Para ello habría que acabar con las instancias o instituciones que dictaban lo que había que pensar (el dogmatismo), lo que había que hacer (la moral) y quiénes debían gobernar (el antiguo régimen monárquico y dinástico). Obviamente se defendió la separación entre iglesia y estado, teología y política. Y en cierta medida, divinizó y sacralizó la razón.

Como reacción surgió el Tradicionalismo del siglo XIX –al cual perteneció durante un tiempo el mismo Felicité Lamennais–, que justificaba teológicamente la contra-revolución: defendía que la institución de la monarquía era un derecho que sólo Dios se había reservado para sí mismo; Dios nunca deja al pueblo que se elija a sus señores; es Él mismo quien los instituye¹⁰.

La ilustración llevó a una politización de la fe, de la teología. El tradicionalismo a una sacralización de la política. Nada

⁹ J. Lecler, “L’origine et le sens de la formule “cuius regio illius religio”, en *Revue Sciences Religieuses* 38 (1951) 119-131. La expresión no se encuentra en la Paz Agustana sino varios años después en 1599, en las *Institutiones Iuris Canonici* del canonista luterano J. Stephani: Véase René Coste, *Théologie de la liberté religieuse*, Paris 1969, 120-123.

¹⁰ Los representantes más significativos de este tradicionalismo político fueron: Véase J. M. De Maistre, *Du Pape*, Lyon 1819; L. De Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux*, Constante 1986; F. R. Chateaubriand, *Le génie du Christianisme*, Paris 1802. Se pregunta con agudeza Ernst Feil: ¿los políticos y teólogos tradicionalistas rechazaron la revolución a causa de su “teología política” o construyeron una “teología política” para legitimar su rechazo del movimiento revolucionario?

extraño entonces que algún famoso politólogo como Hans Meier se preguntara: “¿es posible hablar de “teología política” de forma correcta, es decir, en todo el rigor de la expresión?”¹¹.

c) *Renace la teología política en el siglo XX*

Carl Schmitt (1888-1985) y la contraréplica de Erik Peterson (1890-1960)

Ya en el siglo XX un jurista y filósofo político alemán Karl Schmitt (1888-1985) recuperó el concepto de teología política en su obra publicada en 1922 “Teología política: cuatro capítulos sobre el concepto de soberanía”¹². En ella afirmaba que “toda política remite a una teología” y que los conceptos de la política moderna son conceptos sagrados, pero secularizados; lo que antes se aplicaba a Dios, ahora se aplica a la política. Schmitt trataba así de demostrar que el cristianismo es la matriz de los conceptos políticos modernos. Pero lo que a Schmitt le interesaba era la política y no la teología. Su compromiso intelectual le llevó a apoyar el nazismo. Un seguidor suyo, H. Hirt, describe la teología política de Schmitt como “el apoyo de decisiones políticas o estructuras estatales con categorías teológicas de pensamiento y la justificación de su pretensión de poder y dominio”¹³.

Un teólogo laico de origen protestante, convertido al catolicismo, Erik Peterson (1890-1960) se opuso frontalmente: en su

¹¹ El politólogo alemán Hans Maier puso serias objeciones, tanto al concepto clásico de “Teología política” como al nuevo tentativo de J. Metz de iniciar una teología política de distinto signo: H. Maier, “Politische Theologie? Einwände eines Laien”, en: H. Peukert (Hrsg.), *Diskussion zur “politischen Theologie”*, München 1969, 1-25. Otros autores piensan que en lugar de hablar de teología política sería más adecuado hablar de ética política: T. Rendtorff, “Politische Ethik oder “politische Theologie?”, en: H. Peukert (Hrsg.), *Diskussion zur “politischen Theologie”*, München 1969, 217-230; G. Ermecke, “Politische Theologie” im Licht einer realistischen Sozialtheologie”, en *Theologie und Glaube* 59 (1969) 282-296; W. Pannenberg, “Geschichtstatsachen und christliche Ethik”, en *Evangelische Kommentar* 1 (1968) 688-699.

¹² Véase C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig 1922; traducción en inglés: *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Chicago 2005.

¹³ “Mit theologischen Denkkategorien politische Entscheidungen oder staatliche Formen zu unterstützen und ihrem Herrschaftsanspruch zu rechtfertigen” H. Hirt, “Monotheismus als politischen Problem?” en *Hochland* 35 (1937-1938) 325.

libro “El monoteísmo: un problema político”¹⁴ mostraba cómo lo político puede instrumentalizar la teología para justificar el absolutismo y el totalitarismo. Él en cambio proponía una teología no instrumentalizada por lo político: “para el cristiano no puede haber acción más política que la de creer en la Trinidad”¹⁵. En su “El libro de los ángeles” Peterson hablaba incluso de la liturgia como acto político¹⁶. La espantosa experiencia del nazismo suscitó en los pensadores cristianos del siglo XX reacciones muy críticas ante cualquier forma de teologización de la política (Josef Pieper, Josef Ratzinger).

La nueva teología política tras la segunda guerra mundial:
J.B. Metz

Tras la segunda guerra mundial “la teología política” cambió de signo. El teólogo alemán, discípulo de Karl Rahner, Johan Baptist Metz defendió a finales de los 60 la necesidad de una nueva “teología política”¹⁷.

La teología es un *discurso sobre Dios en Alianza con el ser humano*. Este Dios siempre ha querido una humanidad en “mayoría de edad”, liberada y libre. Es el Dios del Éxodo, el Dios del cual Jesús proclama su Reinado. Es el Dios de la Promesa de un mundo nuevo¹⁸, de un futuro para toda la humanidad. Aunque ahora hay salvación y luz, pero también perdición y tinieblas, en el futuro desaparecerá toda ambigüedad: habrá solo salva-

¹⁴ Erik Peterson, *Le monotheisme: un problème politique*, Paris 2007.

¹⁵ Erik Peterson – Didier Rance, *Témoin de la vérité*, Génève 2007.

¹⁶ “Los ángeles en el culto de la Iglesia expresan el hecho de que dicho culto es un culto oficial que se rinde a Dios y, puesto que los ángeles tienen una relación con el mundo político-religioso del cielo, el culto de la Iglesia entra también por ellos en una relación necesaria con el ámbito político”: Erik Peterson, *Le livre des anges*, Génève 1996.

¹⁷ J. B. Metz, “Die Stunde Christi. Eine geschichtstheologische Erwägung”, en *Wort und Wahrheit* 12 (1957) 5-18; Id., “Theologische and metaphysische Ordnung”, en *Zeitschrift für katholische Theologie* 83 (1961) 1-14, Id., *Christliche Anthropozetrik*, München 1962; Id., “Welt”, en *Lexikon für Theologie und Kirche* X (1965) 1021-1026; Id., “Gott vor uns”, en *Ernst Bloch zu ehren*, Frankfurt 1965, 227-241; J. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz-München 1968, J. B. Metz, “Politische Theologie”, en *Sacramentum Mundi* III, Freiburg 1969, 1232-1240; J. B. Metz, “Kirchliche Autorität im Ansruch der Freiheitsgeschichte”, en *Kirche im Prozess der Aufklärung*, München 1970, 53-90.

¹⁸ J. B. Metz, “Welt als Geshcihte”, en: *Zur Theologie der Welt*, 467; Id., “Welt”, en *Lexikon für Theologie und Kirche* X (1965) 1021-1026.

ción. Así nos lo garantiza la cruz y resurrección de Jesucristo¹⁹. El futuro que Dios nos promete es “nuevo”, trasciende todas nuestras posibilidades²⁰. Ese futuro es la clave para “comprender” adecuadamente la historia, y para “actuar” –“la verdad que se ha de hacer”²¹. Nos iremos transformando en Reino de Dios y de los seres humanos²². La salvación proclamada por Jesús está permanentemente relacionada con el mundo en su sentido socio-político. El futuro escatológico que Jesús prometió no es un horizonte vacío, sino un imperativo crítico que nos libera del presente: “toda teología escatológica ha de convertirse en teología política, en cuanto teología crítica de la sociedad”²³.

Consecuencia de todo lo anterior es que la teología –el discurso sobre Dios– debe ser en la Iglesia “teología política”. Es decir, una teología que ha de hablar en público y que, por otra parte, ha de responder a las situaciones concretas en que se encuentra la humanidad, que es cada vez más adulta²⁴. No ha de ser una teología al servicio de las instancias de poder, porque el reino de Dios, que no se identifica con ninguna de las formas de poder existentes. Y si no se identifica, eso quiere decir las actuales formas políticas de poder deben ser relativizadas, no sacralizadas. Pero que también se requiere una nueva conciencia y una ética del cambio (*Veränderungsethik*)²⁵.

La Iglesia no se debe entronizar a sí misma, ni auto-afirmarse, sino proclamar su provisionalidad escatológica. Ella, movida por el amor en su dimensión social y universal, mostrará una absoluta decisión a favor de la justicia, de la libertad y de la paz²⁶. Proclamará que el futuro no es el resultado de un proyecto político sin más, sino la acción última de Dios a favor del ser humano.

¹⁹ J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*, 25.

²⁰ J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*, 112-113.

²¹ J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, 77-80.

²² J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*, 112.

²³ J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, 104-107.

²⁴ J. B. Metz, “Kirche und Welt im Lichte einer “Politischen Theologie”, en *Zur Theologie der Welt*, 99.

²⁵ J. B. Metz, “Politische Theologie in der Diskussion”, en *Diskussion zur Politische Theologie*, Mainz-Munich 1969, 282.

²⁶ J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, 107-116; Id., *Kirche im Prozess der Aufklärung*, 53-90; Id., “Politische Theologie in der Diskussion”, en *Diskussion zur Politische Theologie*, 296-301.

La teología de la liberación latino-americana emerge en el 1971 con la famosa obra de Gustavo Gutiérrez “Teología de la liberación”. Un año antes había aparecido la “Teología de la revolución” de Joseph Comblin.

d) *Teologías políticas en el siglo XXI*

Paul Kahn: conceptos teológicos secularizados

El proceso de la teología política no se detuvo en los años 70. En pleno siglo XXI un profesor de la Universidad de Yale – Paul Kahn– vuelve a insistir sobre la teología política de Carl Schmitt. Y titula su libro exactamente igual “Political Theology: four Chapters on the Concept of Sovereignty”. Defiende la tesis de que “todos los conceptos significativos de la teoría moderna del estado son conceptos teológicos secularizados”. Es decir, que los conceptos políticos tienen un origen teológico. Por lo tanto, no es cierto, que se haya dado una separación entre política y religión –como proponían los filósofos de la Ilustración. Hasta el orden político liberal tiene su teología²⁷. Según Paul Kahn la nación-estado moderna está ocupando el espacio de “lo sagrado”. Se necesita una teología política que explore las fuentes y la naturaleza de la vida política: sacrificarse por la nación, derramar la sangre, hasta el último sacrificio, darlo todo por la patria, el respeto a la Constitución etc.... Aquí tenemos conceptos teológicos secularizados.

William Cavanaugh: el camino idolátrico

En esta misma línea se encuentra el teólogo norteamericano William Cavanaugh: “Mi tesis es que la teoría política moderna, supuestamente “secular” y neutra es en realidad, una teología enmascarada, que hace del estado moderno un estado salvador, en el lugar de la Iglesia”²⁸. Para resistir a la violencia la Iglesia debe salir de su privatización y reencontrar una palabra política

²⁷ Paul W. Kahn, *Political Theology: four new chapters on the concept of Sovereignty*, New York 2011.

²⁸ W. Cavanaugh, *Imaginación socio-política*, Granada 2006, 9; W. Cavanaugh, *Migrations of the Holy, God, State and the Political Meaning of the Church*, Grand Rapids-Cambridge 2011.

independiente, no ciertamente para recuperar el poder estatal con sus medios de coacción, sino para denunciarlo. Como Cuerpo de Cristo, la Iglesia debe ser concebida como cuerpo público, como espacio social alternativo y autónomo. Es un cuerpo público por sus prácticas litúrgicas, sus obras de misericordia, su poder de atar y desatar, el ejercicio de la autoridad episcopal, su propio derecho. Para Cavanaugh la política de la época moderna no es tanto un ocaso de los dioses, sino un camino idolátrico. Da muchos réditos el contemplar el estado en términos teológicos. El estado es contemplado como una especie de salvador, de *deus ex machina*, que ha de ser invocado allí donde la crisis ataca. Pero ¿qué se puede esperar de las potencias y potestades de este mundo? Cavanaugh propone una re-estructuración de la Iglesia muy interesante: “espacios políticos locales, conectados translocalmente”. Hacer válido políticamente lo que ya acontece en la vida eucarística.

“Radical Orthodoxy”: verdad y ambigüedad

Características de “teología política” tiene también la corriente de pensamiento de Cambridge denominada “Radical Orthodoxy”. El principal de sus exponentes, John Milbank, lo expresa así: “A partir de ahora sólo una política litúrgica puede salvarnos de la violencia del liberalismo”. En 1999 apareció un libro-programa de trescientas páginas: “Radical Orthodoxy: una nueva teología”: era una llamada a pensar más allá de la razón secular, a pensar en términos de Trinidad, Cristología, Iglesia y Eucaristía, a pensar la realidad desde la verdad teológica. Se trata de volver a contemplar todas esas realidades desde un punto de vista cristiano, es decir, trinitario, cristológico, eclesial y eucarístico.

La humanidad debe rendir culto a su Creador, a su Redentor. Un orden verdaderamente cristiano es un orden litúrgico. Una civilización verdaderamente cristiana está impregnada de ritos y de rituales. “¡Dadnos ritos!” gritaba el poeta Rilke. La liturgia no es un pasatiempo dominical: es la actividad humana por excelencia.

El poder de la fe nos relanza al ecumenismo, no el ecumenismo de mínimos, sino de máximos.

La aportación de la “Radical Orthodoxy” a la renovación de la teología política se inscribe en la convicción de que la

participación en Dios implica necesariamente una participación social en el plano terrestre²⁹. “El cristianismo que quiere renovar al hombre individual, al hombre interior, tiene también como tarea renovar la misma comunidad humana”. “La Iglesia misma debe ser la sede inicial de esa comunidad renovada”. “La teología debe ser política si quiere ser evangélica”.

2. MIRANDO HACIA DELANTE: PNEUMATOLOGÍA POLÍTICA Y EL RENACER DE LA UTOPIA

En este recorrido histórico por la teología política se percibe un cierto aire de cruzada, de mutuas exclusiones. No se dan mutuos reconocimientos. Falta el clima del diálogo, del mutuo entendimiento. Lo que podríamos llamar “lo inter-” (inter-política, inter-teología). El motivo de esta gran separación es, al menos por parte de la fe cristiana, el olvido de la Pneumatología, de la presencia y acción del Espíritu Santo. Por eso, recurro en esta segunda parte a lo que denomino “Pneumatología política”, de la cual un pequeño grupo de pensadores es cada vez más consciente³⁰.

²⁹ J. H. Yoder, *The Politics of Jesus. Vicit Agnus Noster*, Grand Rapids 1994; J. H. Yoder, *The Priestly Kingdom*, Notre Dame 1984; J. H. Yoder, *The Christian Witness to the State*, Waterloo 1977; O. O'Donovan, *The Desire of the Nations – Rediscovering the Roots of Political Theology*, Cambridge 1996.

³⁰ El concepto de “pneumatología política” arraiga en el proceso dialéctico de secularización de la teología de la historia; que queda bien ejemplificado en la oposición entre universalismo y particularismo, entre Espíritu y Letra, véase en F. Ghia, “In limine: percorsi di pneumatologia politica”, en *Politica e Religione* (2011) 11-24. La pneumatología política es un concepto que parece apropiado –basado en autores como Joaquín de Fiore, Leibniz, Fichte, Hegel, Troeltsch, Taubes, and Voegelin, entre otros– para prefigurar la utopía de una comunidad humana reconciliada, que traducida en términos políticos correspondería al concepto teológico antiguo de “ecclesia invisibilis”. Véase también: Michael S. Northcott, *A Political Theology of Climate Change*, Grand Rapids 2013, 345 pp; Autores Varios, “Lo Spirito e il potere. Questioni di pneumatologia politica”, en *Politica e Religione* (2011); Autores Varios, *Spirit as Manifest in the True Interests and Desires of a Political Community*, Australia 2013; P. Losonczi, M. Luoma-aho, and A. Singh (eds), *The Future of Political Theology: Religious and Theological Perspectives*, Burlington 2011, 206 p.

a) *Recomenzar por la doctrina del Espíritu Santo (Karl Barth)*

Tanto en el protestantismo como en el catolicismo la doctrina del Espíritu Santo ha quedado reducida a “lo privado”; la vida espiritual se ha conectado casi siempre con la interioridad, con lo íntimo. ¡Nada extraño entonces, que en la mayoría de las teología políticas –que tienen que ver con lo público– sean casi nulas las referencias al Espíritu³¹. Karl Barth –después de dedicar muchos volúmenes a su Dogmática– no llegó a elaborar un tratado sistemático sobre el Espíritu³². Un poco antes de su muerte en 1968 dijo que si tuviera que comenzar de nuevo su Dogmática tomaría la Pneumatología como punto de partida. El beato Pablo VI pidió que se elaborara una teología del Espíritu como indispensable *complemento* a las enseñanzas del Concilio³³. De hecho así lo hicieron una serie de eminentes teólogos³⁴.

b) *La Pneumatología de la Creación*

¿Y por qué un discurso sobre el Espíritu Santo en clave política? Nuestro Dios no es una Trinidad encerrada en la deidad. La Biblia, la Liturgia nos habla de la Trinidad en la historia. El Espíritu lleva ahora adelante la “*missio Dei*”, lleva a cumplimiento en la historia la misión del Padre Creador y del Hijo, Jesús. El punto de contacto de Dios Padre y del Hijo con nuestra vida religiosa, moral, política y social es el Espíritu Santo.

Orígenes –considerado Padre de la Iglesia oriental– escribió esta fantástica frase: “siempre son los días de Pentecostés”³⁵. ¡Advirtamos el plural! Después de Pentecostés no se puede hacer teología como si Pentecostés no tuviera ningún significado teológico. Además de la *theologia crucis* está la *theologia spiritus*³⁶.

³¹ H. H. Ditmanson, “The Significance of the Doctrine of the Holy Spirit for Contemporary Theology,” en: *The Holy Spirit in the Life of the Church*, P. D. Opsahl, Augsburg (ed.), Minneapolis 1978, 206.

³² S. Daecke, “Neue Konjunktur für den Geist,” en *Evangelische Kommentare* 9 (1975) 520.

³³ Audiencia General del 6 de Junio de 1973, en *Documentation Catholique* 1635 (1973) 601.

³⁴ K. Macdonell, “The Determinative Doctrine of the Holy Spirit”, en *Theology Today* 39 (1982) 142-161.

³⁵ *Contra Celsum* 8; SC 150:224.

³⁶ W. Bröcker and H. Buhr, *Zur Theologie des Geistes*, Pfullingen 1960, 5.

Los Padres orientales tenían la convicción de que el objetivo de la Encarnación del Hijo de Dios era hacer posible la efusión del Espíritu Santo sobre la humanidad³⁷.

Cuando se atiende a la relación del Espíritu con la creación y con todo el proceso cósmico, entonces no resulta difícil relacionar al Espíritu con la naturaleza, con la vida moral, cultural y política. Hablar del Espíritu en relación con la creación es hablar de antropología. La tradición judeo-cristiana y siríaca (¡no la griega!) –la más cercana a Jesús– no hablaba del Espíritu en conceptos, sino en imágenes, en figuras. En autores judeo-cristianos, como Afrates y Efrén se encuentra una auténtica pneumatología semítica³⁸. Para ellos la característica del primer Adán, que es Cristo, es que poseía el Espíritu en plenitud. También el segundo Adán (el del paraíso), creado según la imagen de Jesucristo, recibió el soplo del Espíritu. Éste le pertenece constitutivamente; pero, según Afrates los descendientes del segundo Adán perdieron el Espíritu. La plena humanidad se restaura cuando de nuevo se recibe el Espíritu. Esto acontece, según él, en el Bautismo³⁹.

La teología del Espíritu Creador nos lleva a descubrir su presencia no solo en la comunidad creyente, sino también en todos los seres humanos, en las energías de la naturaleza. El gran teólogo Paul Tillich hizo de la Pneumatología el lazo de correlación

³⁷ San Atanasio decía que “Dios se encarnó para poder traerles a los seres humanos el Espíritu”: De Incarnatione et Contra Arianos, VIII; PG 26:996c. Y san Ireneo decía que toda la economía de la salvación no es dada en el Espíritu: *Proof of the Apostolic Preaching* 5, 42, 49; SC 62:34-38; 98; 99; 109; 110. Véase P. Galtier, *Le Saint Esprit en nous d’après le Pères Grecs* (Analecta Gregoriana, Series Theologica 35; Sectio A, no. 4), Rome 1946, 42. Para Nicolás de Cabasillas toda la obra y enseñanza de Cristo no tuvo otro resultado que la efusión del Espíritu Santo sobre la Iglesia *A Commentary on the Divine Liturgy*, 37:3, J. M. Hussey and P. A. McNulty (trad.), London 1960, 90; J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, London 1974, 171. Según la tradición mística rusa la meta de la vida cristiana consiste en adquirir la efusión del Espíritu Santo, P. Evdokimov, *L’orthodoxie*, Neuchatel 1959, 147; S. Bolshakoff, *Russian Mystics (Cistercian Studies Series, 26)* Kalamazoo 1977, 130-131.

³⁸ W. Cramer, *Der Geist Gottes und des Menschen in früh-syrischer Theologie*, Aschendorff, Münster, 1979. See also Emmanuel-Pataq Siman, *L’expérience de l’esprit par l’église d’après la tradition syrienne d’Antioche* (Théologie Historique, 15), Beau-chesne, Paris, 1971; S. P. Brock, “The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition” en *Syrian Churches Series* 9 (1979).

³⁹ W. Cramer, *Der Geist Gottes und des Menschen in früh-syrischer Theologie*, Münster 1979, 73-76 y 78.

entre la cultura, la religión, la filosofía y la teología. Eso significaba para él el “Creo en el Espíritu Santo”⁴⁰.

c) *El Espíritu llena la tierra – actúa por doquier*

El Espíritu Santo llena la tierra. Por lo tanto, no tenemos ni en la religión, ni en la Iglesia, el monopolio del Espíritu. El Espíritu puede actuar en los movimientos políticos más seculares, en las diversas religiones, en las diversas culturas. Religión y Política no son dos ámbitos contrapuestos. Lo importante es que ambos estén abiertos a la acción del Espíritu. El Espíritu crea tensiones, pero también armonías. Es el viento que no sabemos de dónde viene, ni a dónde va. El éxtasis se produce cuando acontece una mutua inmanencia entre el Espíritu de Dios y el espíritu humano, que abraza su moralidad, su cultura y su religión.

Si en el pasado los dones del Espíritu fueron muy sacralizados, y quedaron cautivos de la interioridad, en el ámbito peculiar de la teología mística, privilegios de unos pocos, ahora los carismas se refieren a la secularidad en su totalidad⁴¹. En lugar de algo periférico y decorativo, son contemplados cada vez más como pertenecientes a la estructura de la Iglesia, de la sociedad y no a su vida extraordinaria, sino ordinaria⁴².

La Pneumatología política encuentra su principal inspiración en el libro del Apocalipsis, en la apocalíptica cristiana. Allí el Espíritu tiene el gran protagonismo: escribe a las Iglesias, actúan la victoria de Cristo en la naturaleza y en la historia. Se confronta contra los malos espíritus que bestializan la tierra. A la luz de la apocalíptica toda la profecía del Antiguo Testamento es un anhelo de una política distinta, de un reinado diferente. La

⁴⁰ S. Wittschier, *Paul Tillich: Seine Pneuma-Theologie*, Nürnberg 1975, 10 y 105.

⁴¹ E. Käsemann, “Ministry and Community in the New Testament” en: *Essays on New Testament Themes*, London 1964, 63-94. E. Dussel, “The Differentiation of Charisms” en: C. Duquoc and C. Floristan (eds.), *Charisms in the Church*, New York 1978, 38-55.

⁴² L. Cardinal Suenens, “The Charismatic Dimension of the Church”, en: H. Küng (eds.), *Council Speeches of Vatican II*, Glen Rock 1964, 29-34; H. Küng, “The Church as the Creation of the Spirit”, en: *The Church*, New York 1967, 150-203; K. Rahner, *The Dynamic Element in the Church*, New York 1964; R. Laurentin, “Charisms: Terminological Precision”, en: C. Duquoc, C. Floristán (eds.), *Charism in the Church*, New York 1978, 3-12.

apocalíptica cristiana también advierte a la Iglesia de sus límites y pecados.

d) *El momento propicio eclesial: impulsos desde la “Evangelii Gaudium”*

En la Iglesia católica nos encontramos ahora en un momento de especial sensibilidad hacia la Pneumatología política, aunque no se utilice esta expresión. La exhortación apostólica del Papa Francisco “Evangelii Gaudium” es muy sensible al protagonismo del Espíritu Santo a la hora de entender la Evangelización nueva, la política.

El último capítulo de la exhortación nos habla de “Evangelizadores que se abren sin temor a la acción del Espíritu Santo, que infunde la fuerza para anunciar la novedad evangélica con parresía, en todo tiempo y lugar y contra corriente” (EG 259). Algunas de las afirmaciones más importantes sobre la espiritualidad evangelizadora van en la línea de la Pneumatología política: “no sirven las propuestas místicas sin un fuerte compromiso social y misionero; ni discursos o praxis sin espiritualidad; ni la piedad oculta e individualista” (EG 263); “Jesús quiere que su iglesia toque la miseria humana, que entre en contacto con la existencia de los otros, que se sienta pueblo” “Donde parece que todo ha muerto, allí hay brotes de resurrección (EG, 276). La resurrección de Cristo introduce gérmenes de mundo nuevo por doquier. La persona en misión “se lo cree”, “se confía al Espíritu Santo” (EG 279-280).

El capítulo cuarto habla de la dimensión social de la evangelización. Se trata de una reflexión de teología político-práctica. Allí se dice que nuestra confesión de fe en la Santa Trinidad no lleva a reconocer la dignidad del ser humano, imagen y semejanza de Dios y con quien nuestro Dios ha establecido Alianza para siempre (EG 177). Esta convicción tiene consecuencias: la evangelización está íntimamente conectada con la promoción humana, con la fraternidad, con la justicia, con la paz (EG 178-181) y no con una mera “caridad a la carta”; el magisterio social de la Iglesia es un ejercicio de teología política práctica. Más todavía: “la opción por los pobres es para nosotros una categoría teológica”: dejarse movilizar por el Espíritu “en atención amante hacia el pobre” (EG 199). Esa convicción nos lleva a luchar contra la autonomía absoluta de los mercados, la especulación (EG 202),

contra la cómoda indiferencia (EG 203), el mero asistencialismo (“remedio-veneno”) (EG 204); nos lleva a reconocer la altísima vocación política y pedirles a los políticos que se abran a Dios y colaboren con Él (EG 205). La evangelización nos llama a cuidar la casa común o economía (EG 206), a cuidar de los más frágiles de la tierra e invertir en ellos (EG 209): los sin techo, tóxico-dependientes, refugiados, indígenas, ancianos, migrantes, la trata de personas, las mujeres en exclusión, los niños por nacer y los abortos (EG 213), a cuidar de la naturaleza (EG 215-216).

La convicción de la presencia del Espíritu y de su actuación en los seres humanos hacen que la Iglesia se sienta también llamada a entrar en el diálogo social, en diálogo entre fe y razón, el diálogo inter-religioso, el diálogo intergeneracional e intercultural, y todo en contextos de libertad.

Nos encontramos en un momento privilegiado para descubrir la dimensión política de la “*missio Spiritus*”. Cada uno de los creyentes desde el don que ha recibido. Renace la utopía.