

LOS EFECTOS DE LA RENOVACIÓN DE LOS ESTUDIOS PATRÍSTICOS SOBRE LA PNEUMATOLOGÍA POSTCONCILIAR

BOGDAN CZĘSZ

El temario del presente discurso abraza dos disciplinas teológicas: patristica y pneumatología. A pesar de que ambas pertenecen a diferentes partes de la teología, existe entre ellas —según trataremos de demostrar— una estricta interdependencia que no fue percibida claramente sólo hasta el período postconciliar, cuando ambas disciplinas vivieron no solamente un extraordinario renacimiento, sino que también —podemos decirlo sin duda ninguna— adquirieron una nueva forma y ocuparon un nuevo lugar en las estructuras de la teología. El pensamiento postconciliar trazó por un lado las direcciones para una renovación de la patristica y la pneumatología y, por otro, se convirtió en denominador común para ambas disciplinas. Esto se refiere no sólo a la interdisciplinariedad postulada en los documentos conciliares, sino que —en el caso estudiado— se refiere también, simple y llanamente, a una dependencia directa de la pneumatología, en lo que atañe al programa y método en ella aplicados, de la patristica en su dimensión renovada después del Concilio. Me atrevo a formular la tesis de que fue justamente gracias a la renovación postconciliar de los estudios patristicos como la pneumatología logró ganar un *status* independiente y apropiado entre los tratados de la teología dogmática.

I. PARALELISMO EN LA UBICACIÓN DE LA PATRÍSTICA Y DE LA PNEUMATOLOGÍA ANTES DEL CONCILIO

En el período precedente al Concilio, se solía utilizar más bien el término «patrología» que «patristica». La pregunta esencial que surge con respecto a ello es la siguiente: ¿se incluía a la patrología entre las disciplinas estrictamente

teológicas? Parece que no. Prevalecía más bien la tendencia a emplear el término «patrología» en el sentido histórico-filológico¹. Por lo tanto, se concebía la patrología como una disciplina histórica dedicada a la bibliografía cristiana antigua en su aspecto cronológico y literario. Esto llevaba directamente a tratar la patrología como una ciencia emparentada con la historia de la Iglesia y estrictamente vinculada con ella.

Es cierto que ya entre los siglos XIX y XX aparecieron diversos intentos de clasificar la patrología como una rama de la ciencia histórico-teológica basada en los escritos de los Padres. Esto encontró su expresión tanto en la definición de la patrología formulada por Fessler y Jungmann: «*patrologia est scientia exhibens ea quae requiruntur ad sanctorum patrum rectum usum in theologia*»², como también en el postulado que trataba las citas de la antigua literatura cristiana como *loca theologica* («*probatur ex Patribus*»), para apoyar las tesis dogmáticas. No obstante, este enfoque no prevaleció y, en realidad, hasta el Concilio Vaticano II, la patrología era considerada una disciplina histórica. No se logró evitar esta situación, ni siquiera incluyendo la patrología entre las principales disciplinas teológicas en las «*Ordinationes S.C. Sem. et Stud.*» de la encíclica del papa Pío XI «*Deus scientiarum Dominus*» del año 1931.

Una cuestión aparte la constituye el problema de cómo era utilizado el término «patrística» antes del Concilio. A pesar de ser conocido, se le utilizaba raras veces, debido a no distinguirlo, en la práctica, del término «patrología». Sin embargo, aunque H.U. von Balthasar emplea el término «patrística» para denominar la totalidad de los problemas del pensamiento cristiano antiguo, de manera análoga a la escolástica³, S. Otto, el autor del término *Patristik* en su *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, no ve diferencia entre patrística y patrología⁴. También H. Crouzel, al hacer un balance de la teología del siglo XX, afirma que los términos «patrística» y «patrología» eran considerados como equivalentes⁵. El resultado de esta actitud fue un fuerte arraigo de la patrología en las ciencias históricas, hasta tal punto que se la consideraba una disciplina emparentada con la historia de la Iglesia. Esto provenía también de que el mé-

1. Cf. J.B. BAUER, *Patrologie*, en: *Was ist Theologie*, München 1966, 120-137.

2. FESSLER-JUNGSMANN, *Institutiones Patrologiae*, Innsbruck 1890, 6.

3. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Patristik, Scholastik und wir*, en: *Theologie der Zeit*, Zürich 1939, 65-104.

4. «Die Patristik oder Patrologie ist jene Wissenschaft, welche Schriften und Lehre der Kirchenväter untersucht und darstellt». S. OTTO, *Patristik*, en: *Handbuch der Theologischen Grundbegriffe*, II, München 1963, 277.

5. Cf. H. CROUZEL, *Patrologie et renouveau patristique*, en: *Bilan de la théologie du XXe siècle*, II, Paris, 661.

Una actitud parecida de no distinguir entre los términos «patrística» y «patrología» representaba H. von Campenhausen, *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart 1955.

todo de estudio que se estuvo aplicando a la patrología era el propio de las ciencias históricas. La consecuencia práctica era que los profesores de patrología eran usualmente profesores de la historia de la Iglesia. Es justamente este *status quo* el que tuvo que afrontar el Concilio Vaticano II.

A la vez, la pneumatología intentaba con empeño independizarse dentro de la teología dogmática, en particular del «De Trinitate», para formar un tratado aparte. La ciencia del Espíritu Santo se limitaba principalmente a la Divinidad del Espíritu Santo. Los argumentos necesarios venían de la explicación de las relaciones que existen en la Trinidad, lo cual, por consiguiente, redujo la pneumatología a ser parte de la trinitología. Recuerdo la discusión con uno de los profesores de la teología dogmática, todavía al comienzo de los años 1980, quien afirmaba con persistencia que sería inútil introducir un nuevo tratado sobre el Espíritu Santo, ya que todo lo que pudiera decirse al respecto estaba ya incluido en el tratado «De Trinitate». Este estado de cosas permanecía en un fuerte contraste con la práctica de los siglos anteriores cuando tanto las catequesis de los Padres de la Iglesia como también los grandes manuales de Escolástica dedicaban un lugar aparte a los tratados sobre el Espíritu Santo. Lamentablemente, en los tiempos ulteriores, en el círculo de la teología latina, éstos comenzaron a cumplir un rol servil ante otros tratados, y sobre todo ante el tratado «De Deo Uno et Trino» y «De gratia». El tratado sobre el Espíritu Santo perdió en realidad su autonomía entre las demás disciplinas de teología dogmática. En consecuencia, a pesar de que la segunda edición del *Lexikon für Theologie und Kirche* contiene el término *pneuma*, todavía carece de la voz «pneumatología». Muchos son los tratados donde se habla del Espíritu Santo, sin embargo una tal «atomización» causa insatisfacción. No basta pues la conciencia de que la pneumatología penetra toda la teología. Para que encuentre un horizonte real, es necesario crear una síntesis orgánica que suministre una reflexión global sobre la tercera Persona Divina⁶.

A finales del siglo XIX, se intentaba sacar a la luz del día un tratado aparte sobre el Espíritu Santo. Cabe mencionar aquí a J.H. Newman († 1890) y M.J. Scheeben († 1888). Newman buscaba inspiración para la pneumatología estudiando intensivamente la doctrina de los Padres de la Iglesia. Esto le llevó a la conclusión de que es imposible limitar las acciones del Espíritu Santo tanto mediante interpretaciones intelectualistas como espiritualistas. Consideraba que las acciones del Espíritu Santo había que referirlas al hombre, a su relación con Dios y con Cristo⁷. Por su parte, Scheeben consideró el problema de la in-

6. Cf. F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza, Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1987, 21.

7. Cf. J.H. NEWMAN, *Die Einwohnung des Heiligen Geistes Predikten. Texte zur Theologie, Abteilung Dogmatik* 1-10, Graz-Wien-Köln 1989, D7, Nr 37.

habitación del Espíritu Santo en el hombre. Consideraba que era una particularidad propia del Espíritu Santo y que era posible analizarla con categorías análogas al misterio de Encarnación del Hijo de Dios⁸.

Sin embargo, ni los teólogos arriba enumerados, ni otros pneumatólogos del siglo XIX lograron impedir el olvido cada vez mayor de la teología del Espíritu Santo en la Iglesia Católica. Este estado de cosas se mantuvo hasta los tiempos del Vaticano II. Una consecuencia de esta situación era llamar al Espíritu Santo un «Gran Desconocido», lo cual —según me parece— debería más bien causar en los teólogos un sentimiento de fracaso.

II. ESTIPULACIONES Y DIRECCIONES DE LA RENOVACIÓN EN LA PATRÍSTICA Y LA PNEUMATOLOGÍA DESPUÉS DEL CONCILIO VATICANO II

El Concilio Vaticano II resultó ser un tiempo de cambios decisivos en el estudio sobre los Padres de la Iglesia. Lentamente, se comenzó a abandonar la idea de colocar la patrología entre las ciencias históricas. Se percibe la necesidad de colocarla entre las disciplinas estrictamente teológicas, y en concreto después de la teología bíblica. Otro elemento que favorecía esta transformación fue el que pasó a primer plano el término «patrística», bajo el cual se entendía la teología de los Padres de la Iglesia. Poco a poco vuelve a nuestra conciencia la convicción de que es justamente la doctrina de los Padres de la Iglesia la que constituye uno de los fundamentos destacados de las afirmaciones dogmáticas de la Iglesia y no al revés. Varias nociones introducidas por ellos en la teología trinitaria y en la cristología (p.ej., *ousía*, *hypóstasis*, *agennestía*, *ekporéusis*, etc.) jugaron un papel decisivo en la historia de determinados concilios y entraron en las fórmulas dogmáticas convirtiéndose en elementos de la terminología teológica contemporánea. Se comienza a tomar conciencia de que los Padres fueron autores de un gran progreso en la intelección del contenido de los dogmas. En este contexto madura la percepción de una estrecha relación entre la patrística y la teología dogmática. Se habla cada vez más a menudo, directa y claramente, de una «teología patrística» para subrayar su aspecto formal claramente teológico.

Aparecen además dificultades metodológicas: si el objeto de la teología patrística es el análisis del aspecto dogmático de los escritos de los Padres de la

8. M.J. SCHEEBEN, *Die Mystrien des Christentums*, en: *Gesammelten Schriften* II, Freiburg-Br. 1958, 141ss.

Iglesia, entonces ¿en qué consiste la diferencia entre la patrística y la historia de los dogmas? Se hizo evidente que la patrística no debería convertirse en sólo una parte de la historia de dogmas, que evaluara bajo este aspecto lo que nos transmitieron los autores cristianos antiguos.

Por suerte, estos problemas no impidieron un creciente interés por la doctrina de los Padres de la Iglesia, cuyo fruto fue crear centros de estudios especializados (p.ej. el «Augustinianum» en Roma).

La patrística va ganando una posición adecuada en la «Ratio studiorum», lo que se manifiesta directamente en el número siempre creciente de especialistas calificados. Se multiplican publicaciones patrísticas gracias a las cuales hay cada vez más personas que pueden descubrir la frescura de la enseñanza de los Padres. El postulado conciliar de regresar a las fuentes (*fontes adire*) es ya un hecho.

Es en este mismo clima en el que madura también el descubrimiento de la extraordinaria riqueza de contenido en la ciencia de los Padres respecto al Espíritu Santo, sobre todo, en lo relativo a su acción en la Iglesia y en el hombre. Así se vuelve fuente de inspiración para las reflexiones de los teólogos y un impulso para una nueva mirada hacia la pneumatología.

Una determinación unívoca de la función y del papel de la patrística entre otras ciencias teológicas la introduce la «Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal» publicada por la Congregación para la Educación Católica, con fecha de 10 de noviembre de 1988. Parece que pone fin a las disputas e inseguridades sobre la noción de patrística. Como más importantes pueden citarse estas dos constataciones: «...la patrística se ocupa del pensamiento teológico de los Padres... y la patrología se concentra en su vida y sus escritos. Mientras que el carácter de la primera es eminentemente doctrinal y tiene muchas relaciones con la teología dogmática... la segunda se mueve más bien a nivel de la investigación histórica y de la información biográfica y literaria, y tiene una natural conexión con la historia de la Iglesia antigua»⁹. Y la otra constatación: «La Patrística a su vez, para cumplir satisfactoriamente sus tareas, debe figurar como disciplina en sí misma, manteniendo una estrecha colaboración con la teología dogmática. En efecto, ambas disciplinas, según el decreto *Optatam totius* (n. 16), deben ayudarse y enriquecerse mutuamente, a condición de que permanezcan autónomas y fieles a sus métodos particulares»¹⁰. Parece que esta última constatación encuentra una aplicación muy particular respecto a la pneumatología. Los estudios patrísticos, renovados y pro-

9. P. 49.

10. *Ibidem*, p. 52.

fundizados, enriquecieron y extendieron los horizontes temáticos del tratado sobre el Espíritu Santo. Posibilitaron su independización y por ende su salida fuera del círculo de análisis exclusivamente trinitológicos. Se puede decir que la patrística acudió a tiempo en ayuda de la pneumatología. En efecto, después del Concilio la teología dogmática se dió cuenta nítidamente de las necesidades de la pneumatología. La influencia de las Iglesias Orientales que mantuvieron una actitud de apertura hacia la pneumatología fue aquí de gran importancia.

El reproche de cristomonismo dirigido hacia la teología católica, que apareció durante el Concilio de parte de los teólogos orientales, introdujo sin lugar a dudas una modificación en la forma de pensar que existía entre los teólogos occidentales. Independientemente de la famosa respuesta de Y. Congar, con la cual atrajo la atención sobre que no había que mezclar el cristomonismo con el cristocentrismo¹¹, los dogmáticos católicos se dieron cuenta de la necesidad de devolverle a la pneumatología el lugar apropiado. También apremiaba a ello el diálogo ecuménico que venía desarrollándose después del Concilio, sobre todo con la Iglesia ortodoxa. Muy pronto resultó que el mismo diálogo enriquecía la reflexión católica sobre el misterio del Espíritu Santo.

No cabe duda de que al redescubrimiento del Espíritu Santo contribuyeron también los movimientos carismáticos. Una actividad espontánea de estos movimientos, que a menudo rebasaba los límites de la ortodoxia, ejerció en cierta manera una presión sobre los teólogos católicos para que articularan claramente una sana doctrina pneumatológica en la que no faltase una profundizada reflexión sobre la experiencia de la acción del Espíritu Santo.

En el punto de partida de la discusión postconciliar sobre el objeto y la extensión de la teología del Espíritu Santo se encontraron —según considera B.J. Hilberath— tres tipos del anterior pensamiento pneumatológico apoyado en la teología de Revelación, la filosofía de la religión y la experiencia entusiástica del Espíritu Santo por el hombre¹². El primero fue representado por Karl Barth († 1968). Según él, la Revelación hay que entenderla como la autorrevelación de Dios, manifestada en las acciones del Espíritu Santo. La misma constituye el objeto de las ciencias dedicadas a la creación y reconciliación, en particular de la escatología y de la teología del bautismo¹³. El segundo tipo de pensamiento pneumatológico lo expresaban las ideas de Paul Tillich († 1965) según el cual es la vida del hombre, y no la Revelación, la clave para entender

11. Y. CONGAR, *Pneumatologie ou «Christomonisme» dans la tradition latine*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 45(1969) 394-416.

12. B.J. HILBERTH, *Pneumatologia* (trad. italiana), Brescia 1996, 182-185.

13. Cf. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik* I/1, Zürich 1975, 494.

las acciones del Espíritu Santo, puesto que gracias a Él la vida del hombre constituye como un «símbolo» de la vida divina¹⁴. Es posible —según Tillich— comparar la relación que existe entre el espíritu humano y el Espíritu Divino al fenómeno del éxtasis que aparece durante la oración: la vida divina puede hacerse visible en el hombre y ser como una automanifestación del mismo Dios¹⁵.

Finalmente, el tercer tipo del pensamiento pneumatológico puede atribuirse a las ideas pregonadas por Heribert Mühlen (nacido en 1927). Este autor considera que es posible caracterizar al Espíritu Santo en razón de las relaciones trinitarias, como un «nosotros»; como una Persona en dos Personas (el Padre y el Hijo) y en Personas múltiples (nosotros como Iglesia)¹⁶.

Sin entrar en los detalles de la teoría original de Mühlen, que hasta hoy día es objeto de comentarios por parte de varios teólogos, hay que constatar que los tipos del pensamiento pneumatológico enumerados arriba constituían para la pneumatología postconciliar un gran reto y forzaban esta disciplina teológica a autodefinirse. Mostraban la necesidad de leer de nuevo la doctrina trinitaria y ver la dimensión pneumatológica en la cristología (Barth), percibir las relaciones entre la antropología y la teología del Espíritu Santo (Tillich), como también demostrar la relación entre eclesiología y pneumatología, y atraer la atención hacia el tema central: el Espíritu Santo y la Iglesia (Mühlen).

Parece que esa autodefinición de la pneumatología se hizo mediante un evidente recurso hacia la forma de pensar y expresarse incluida en la doctrina de los Padres. La renovación postconciliar de los estudios patrísticos creó, sin lugar a duda, un clima favorable para ello, tal como lo hemos señalado arriba. El resultado de este recurso fue aceptar la metáfora en el lenguaje de la teología sistemática (a la cual pertenece la pneumatología). Un gran número de metáforas está también presente tanto en la Escritura Santa como en la enseñanza patrística. Se está consolidando la convicción de que las metáforas expresan de manera excelente la realidad de la presencia y la acción del Espíritu Santo. No son una delimitación negativa, sino todo lo contrario: constituyen una definición adecuada de esta realidad sobrenatural que sería imposible expresar de otra forma que no fuera mediante imágenes. En el caso de la teología del Espíritu Santo se hizo claro que no basta limitarse exclusivamente a una sola metáfora. Es necesario ver la lógica que existe entre las metáforas, como también las nociones que de ella resultan y que constituyen el fundamento de la pneumatología. Esto se refiere en particular a mostrar las acciones del Espíritu Santo como

14. Cf. P. TILlich, *Systematische Theologie* I, Stuttgart⁶1979, 288.

15. Cf. P. TILlich, *Systematische Theologie* III, Stuttgart²1978, 337.

16. Cf. H. MÜHLEN, *UnaMystica persona*, Paderborn³1966.

Vivificador y Santificador. Las obras de los Padres de la Iglesia suministran un rico material sobre este particular.

El regreso a las fuentes patrísticas tiene como consecuencia el ampliar la noción de pneumatología con aspectos que más bien no son típicos de la teología sistemática. Esto es así, porque la pneumatología se convierte simultáneamente en teología simbólica, litúrgica e histórica¹⁷. Simbólica, porque el Espíritu Santo se manifiesta principalmente a través de símbolos. El objetivo de la pneumatología es integrarlos a nivel de un sistematizado discurso doctrinal. Además, la pneumatología tiene que ser litúrgica, puesto que no existe la liturgia sin el Espíritu Santo. En efecto el Espíritu Santo revela sus acciones sobre todo mediante la liturgia, ya que ésta incluye los sacramentos que son un camino usual de las acciones del Espíritu Santo. De esta manera, la liturgia se convierte en una manifestación del Espíritu Santo. Consecuentemente la pneumatología tiene que acentuar la presencia del Espíritu Santo en la historia, porque la historia de la salvación no sólo está escrita en la historia de la humanidad, sino que es la historia de la actividad del Espíritu Santo que va llevando al hombre hacia la divinización.

El ampliar el campo de la pneumatología permite, en consecuencia, determinar de manera más precisa su objeto formal. Sería pues difícil considerar como suficiente la visión anterior, que reducía la pneumatología a la cuestión de la divinidad del Espíritu Santo y a las relaciones intratrinitarias. La clave metodológica, propuesta por Burns y Fagin en su antología de textos de los Padres de la Iglesia sobre el Espíritu Santo, resultó aquí muy útil¹⁸. Según la ciencia de los Padres de la Iglesia estos dos autores consideran que la pneumatología debería contestar dos preguntas: ¿quién es el Espíritu Santo? y ¿cómo actúa el Espíritu Santo en una comunidad y en un individuo? Son dos preguntas diferentes, pero estrechamente vinculadas entre sí. Si la primera constituye una parte de la doctrina trinitaria interpretada de manera general, la segunda suministra un material para la reflexión sobre el Espíritu Santo en cuanto fuente de santificación y divinización del hombre, y Don para la Iglesia.

El objeto de la pneumatología formulado así pone fin a las opiniones según las cuales habría que situar el principio de la teología del Espíritu Santo sólo en el siglo IV, porque fue en aquella época cuando surgió la problemática de la Divinidad del Espíritu Santo, por causa de los errores de los pneumatomacos. Esto ciertamente es así, porque la enseñanza de los Padres prenicenos su-

17. Cf. F. LAMBIASI, *o.c.*, 23-26.

18. J. PATOUT-G.M. FAGIN, *The Holy Spirit. Message of the Fathers of the Church*, Delaware 1984. 11-16.

ministra un rico material que sirve de respuesta a la segunda pregunta, lo cual nos permite llegar a la conclusión de que la teología del Espíritu Santo ha estado presente en la literatura patristica desde su inicio¹⁹.

El objeto de la pneumatología, formulado así, lleva con toda claridad a la conclusión de que la pneumatología no puede ser un suplemento del tratado «De Deo Uno et Trino», tal como sucedía en los manuales de teología dogmática antes del Vaticano II. Es cierto que hay que percibir las acciones del Espíritu Santo en unión con las demás Personas Divinas (como acciones *ad extra* en la economía de salvación), como también sus relaciones intratrinitarias²⁰, pero no se puede omitir toda la esfera de la experiencia del Espíritu Santo vivida por el hombre. Podemos estar de acuerdo con Hilberath en que la teología del Espíritu Santo debería tomar en consideración el así llamado «círculo pneumatológico» que resulta del Símbolo de la fe: el Espíritu Santo es el Señor, pero es también el Espíritu que da vida y es el sinónimo de una «vida verdadera». Esto significa que no podemos conocer al Espíritu Santo sino en el «Espíritu Santo»²¹. Los Padres de la Iglesia nos suministran ahí un ejemplo excelente. El objeto de la pneumatología determinado arriba indica también que no se la puede sustituir por el tratado «De gratia», lo que postulaba Karl Lehmann, en el supuesto de que la experiencia de Dios como Don fuera el núcleo de la ciencia teológica sobre la gracia²². Este postulado habría que aplicarlo a toda la teología, porque cada disciplina teológica tiene una cierta dimensión pneumatológica.

Es difícil resistir a la impresión de que gracias a la influencia de la patristica en la pneumatología postconciliar, ésta ha tomado la forma de teología apofática orientada hacia la experiencia de la fe. El alabar a Dios, quien a pesar de ser inaccesible, puede ser experimentado gracias al Espíritu Santo, se hizo más importante que los dogmas y especulaciones. De esta manera, la pneumatología católica se acercó muchísimo a la pneumatología de la Iglesia Oriental que pertenecía a la teología estrictamente descriptiva de la Escritura Santa y prefería reflexionar sobre el Espíritu Santo desde la especificidad de sus intervenciones en la historia de la salvación.

19. Cf. B. CZEŚZ, *Duch Święty został nam dany*, Gniezno 1998, 5-6.

20. Rahner emplea la fórmula: «La Trinidad “económica” es la Trinidad inmanente y viceversa». Según Rahner, esta fórmula es un “axioma fundamental de la teología trinitaria” —véase K. RAHNER, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat “De Trinitate”*, en: *Schriften zur Theologie* 4, Einsiedeln 1960, 115.

21. B.J. HILBERATH, *o.c.*, 21-23.

22. Cf. K. LEHMANN, *Heiliger Geist, Befreiung zum Menschsein — Teilhabe an göttlichen Leben*, en: W. KASPER (Red.), *Gegenwart des Geistes Aspekte der Pneumatologie* (QD85), Freiburg-Basel-Wien 1979, 202-203.

El devolver a la pneumatología su *status* de tratado separado dentro de las ciencias dogmáticas dio como fruto nuevas publicaciones que contribuyeron a profundizar el saber y la reflexión sobre la tercera Persona Divina. Su lista la abre la famosa obra de Y. Congar *Je crois en L'Esprit Saint*²³. Están apareciendo además trabajos tipo manuales. Los más apreciados son los de autores como F. Lambiasi²⁴, B.J. Hilberath²⁵, B. Stubenrauch²⁶.

Un nuevo impulso para el desarrollo de la pneumatología fue sin lugar a dudas la encíclica de Juan Pablo II «Dominum et Vivificantem» de 18 de mayo de 1986. Juan Pablo II ha incluido una síntesis de la pneumatología en su catequesis «de los miércoles» dictada en los años 1981-1991.

Sin embargo, ¿fue entonces cuando la pneumatología alcanzó sus dimensiones óptimas? Parece que no, debido a que Juan Pablo II en «Tertio Millenio Adveniente» animaba a redescubrir la presencia del Espíritu Santo (p. 45). Podría decirse que una vuelta esperada tuvo lugar en el año 1998, celebrado como «Año del Espíritu Santo». El número de publicaciones aumentó considerablemente, incluso en varios idiomas. Muchos de estos trabajos tenían carácter de estudios monográficos con un amplio panorama de problemas. No cabe duda de que podemos enumerar aquí la publicación en español *El Espíritu Santo y la Iglesia* que son las actas del simposio que tuvo lugar en Pamplona en 1998²⁷. Sólo en polaco aparecieron en 1998 más de 500 libros y artículos, lo que constituye una cantidad récord con relación a la bibliografía anterior²⁸. Según parece, después de 1998 sería difícil defender la tesis de que en el fondo de la teología católica el Espíritu Santo sigue siendo un «Gran Desconocido». La conciencia de que es posible experimentar el Espíritu Santo se está haciendo visible, tanto en la espiritualidad de los creyentes, como también en la literatura católica.

III. APLICACIÓN PRÁCTICA DE LA DOCTRINA DE LOS PADRES DE LA IGLESIA EN UN DISCURSO DE PNEUMATOLOGÍA

La posibilidad de ampliar el tratado sobre el Espíritu Santo con los datos que están incluidos en la obra de los Padres de la Iglesia vió una aplicación casi

23. Y. CONGAR, *Je crois en L'Esprit Saint*, Paris 1979.

24. F. LAMBIASI, *o.c.*

25. B.J. HILBERATH, *Pneumatologie*, Düsseldorf 1994.

26. B. STUBENRAUCH, *Pneumatologie - die Lehre vom Heiligen Geist*, Paderborn 1995.

27. *El Espíritu Santo y la Iglesia. XIX Simposio Internacional de teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1999.

28. S. GRĘŚ, *Polska bibliografia pneumatologiczna 1946-1998*, Włocławek 2000, 77-105.

instantánea en la literatura pneumatológica. Ya no se trataba de un simple argumento patrístico, citado para probar la tesis —como sucedía antes, en el discurso clásico en el campo de la teología dogmática— sino que se trataba de la ciencia actualizada de los Padres que por sí misma explica un tema pneumatológico y no exige ningún comentario adicional. Me atreveré a formular la opinión de que a causa de la pneumatología católica postconciliar se llegó a una «síntesis neopatrística» que hasta hace poco estaba considerada como una característica propia sólo a la teología ortodoxa. Esta síntesis neopatrística consiste en buscar inspiración directamente en los escritos de los Padres de la Iglesia. No se trata en este caso de puros estudios de la ciencia patrística, sino de crear una teología en el espíritu de los Padres, que al mismo tiempo, tome en consideración la problemática contemporánea²⁹. La pneumatología se ha hecho así un campo donde la reflexión de los teólogos católicos y ortodoxos encontró un punto tangente.

El método aquí mencionado es utilizado por los autores de muchos manuales y trabajos de investigación. Cabe mencionar en este lugar tanto los manuales ya señalados arriba, de B. Stubenrauch³⁰, B.J. Hilberath³¹, como también las extensas obras de L. Bouyer³² y R. Laurentin³³ que, al lado de la obra de Y. Congar, hay que considerar como autores principales en la pneumatología católica postconciliar.

M. Corbin, profesor del Instituto Católico de París, emprende un ensayo interesante y original de presentar un discurso sobre el Espíritu Santo en el misterio trinitario, utilizando casi exclusivamente las reflexiones de los Padres de la Iglesia (que compara con el pensamiento de Santo Tomás de Aquino)³⁴. Los Padres de la Iglesia más destacados, en cuya obra apoya su argumentación M. Corbin, son Hilario y Atanasio³⁵.

Según Corbin, la cooperación de las Personas Divinas puede perfectamente explicarse por medio de una metáfora de Ireneo: *manus Dei* (*Adv. Haer.* IV, 7, 4)³⁶. En cambio, en cuanto a la relación que existe entre la naturaleza del hombre y la gracia que le es concedida por el Espíritu Santo, este autor propone presentarla sirviéndose de la metáfora de Gregorio de Nisa: «perfume de Dios»

29. Cfr. J. KLINGER, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, 9. Son considerados como principales representantes de la corriente de la síntesis neopatrística en la teología: G. FLOROVSKY (†1979), V. LOSSKY (†1958) y P. EVDOKIMOV (†1970).

30. B. STUBERAUCH, *o.c.*

31. B.J. HILBERATH, *o.c.*

32. L. BOUYER, *Le Consolateur, Esprit-Saint et vie de grâce*, Paris 1980.

33. R. LAURENTIN, *L'Esprit Saint, cet inconnu*, Paris 1997.

34. M. CORBIN, *La Trinité ou l'Excès de Dieu*, Paris 1997.

35. *Ibid.*, 136-166.

36. *Ibid.*, 133.

(*Hom. I in Cant.*, 3). Según Gregorio, el perfume significa la esencia (*ousia*) del Espíritu Santo, su Divinidad. No obstante, para el hombre, ésa se deja conocer gracias a la acción del Espíritu Santo que él experimenta; la acción que es santificante, omnipotente, eterna, benéfica, salvadora. Es algo así como la fragancia de un perfume. En efecto, en conformidad a su calidad es como el hombre puede darse cuenta de qué es en realidad este «perfume de Dios», es decir quién es el Espíritu Santo. Corbin extrae de ahí la conclusión de que la especificidad de la pneumatología consiste justamente en que esta última no es capaz de contestar la pregunta sobre la esencia (*ousia*) del Espíritu Santo sin hacer una reflexión paralela en lo que se refiere a cómo experimenta el hombre al Espíritu Santo. En efecto el «perfume» lo reconocemos gracias a su fragancia, y ésta, a su vez, muestra cuál es la *essentia*, es decir quién es el Espíritu Santo. La naturaleza Divina del Espíritu Santo se explica entonces mediante la gracia que Él concede al hombre³⁷.

Donde con bastante frecuencia se cita a los Padres de la Iglesia, es en el «Documento Oficial de la Comisión Teológico-Histórica del Gran Aniversario del Año 2000: “La tierra está llena de Tu Espíritu, Señor”». Tanto la extensión del contenido del documento, como también la división de la materia que se aplica allí, recuerdan un manual clásico de pneumatología, propio de la época contemporánea. Sólo en el capítulo I, *El Espíritu Santo en la Trinidad Santa y en el misterio de la Salvación*, aparecen varias veces las citas de Agustín y de Gregorio Nacianceno, de Atanasio, Ireneo, Basilio, Cirilo de Jerusalén, Hilario, Jerónimo, Juan Damasceno, Orígenes, Máximo el Confesor, y también de Simeón el Nuevo Teólogo³⁸. Otras referencias más a la ciencia de los Padres de la Iglesia pueden encontrarse en el capítulo VII: *El Espíritu Santo en la liturgia*. Es obvio, porque la dimensión pneumatológica de los sacramentos no se puede explicar sin recurrir a la doctrina patristica sobre este particular. En el tema que se refiere más que nada al papel del Espíritu Santo en el sacramento del bautismo, la aportación de Basilio el Grande ha sido inestimable. Fue en la enseñanza de los Padres donde la ciencia sobre la acción del Espíritu Santo en la Eucaristía y sobre el papel de la epiclesis de consagración encontró su mayor fundamento. La doctrina de Cirilo de Jerusalén sobre la epiclesis de consagración, o de Efrén el Sirio sobre la presencia del Espíritu Santo en la Eucaristía infundieron frescura y adelantaron el enfoque de este tema que aparecería en los siglos ulteriores. En el documento vaticano comentado aquí, el pensamiento de Cirilo de Jerusalén y de Efrén el Sirio constituye la principal fuerza comprobante para demostrar que la Eucaristía es la continuación de Pentecostés.

Sería imposible no añadir que también algunos adagios de los Padres de la Iglesia volvieron a ser materia de una reflexión desarrollada en la pneumatología

37. *Ibid.*, 110-112.

38. Cito según el orden que aparece en el documento.

postconciliar. A título de ejemplo, podemos citar el conocido adagio de Ireneo: «Ubi Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia»³⁹. Este mismo santo Padre dio origen a los estudios sobre la relación del Espíritu Santo y la Iglesia⁴⁰. De igual forma, otro adagio de Ireneo: «Ubi Spiritus Patris, ibi homo vivens»⁴¹, contribuyó a desarrollar la reflexión sobre las consecuencias de la acción del Espíritu Santo en el hombre⁴². A su vez, el adagio de Hilario: «Ubi Spiritus Domini, ibi libertas»⁴³, ha sido utilizado para explicar la correlación que existe entre las nociones: el hombre posee al Espíritu Santo (porque le ha sido dado) y el hombre está «en posesión» del Espíritu Santo (porque el hombre queda en el poder del Espíritu Santo cuando el Espíritu Santo se adueña de él)⁴⁴. Los ejemplos arriba citados demuestran que, para la pneumatología, la enseñanza de los Padres de la Iglesia tiene valor no sólo de carácter documental, sino que constituye más bien un punto de referencia normativo para la totalidad del discurso.

Concluyendo, podemos constatar que la pneumatología postconciliar, sirviéndose del pensamiento patrístico, transformó su rostro. Permaneciendo siempre tratado de teología dogmática, introduce en sus estudios un elemento de experiencia religiosa que enriquece la especulación teológica, vierte en ella una nueva luz y la hace más profunda. Los resultados de la renovación de los estudios patrísticos han traído resultados inesperados para la pneumatología postconciliar, visibles hasta hoy día. La pneumatología es actualmente no sólo un tratado doctrinal, sino también, en toda la extensión del término, una meditación sobre la tercera Persona Divina, articulada de manera fascinante. Estudiando la pneumatología postconciliar podemos percibir la misma impresión que cuando nos inclinamos sobre las obras de los Padres de la Iglesia: no sólo aprendemos, sino que también —o tal vez sobre todo— experimentamos cosas divinas, o, como lo dijo Dionisio Ps.-Areopagita: «non solum discens, sed et patiens divina»; no sólo aprendiendo, sino también experimentando cosas divinas»⁴⁵.

Bogdan Cześn
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny
POZNAN

39. *Adv. Haer.* III, 24, 1.

40. Cf. B. CZĘSZ, *Związek Ducha Świętego z Kościołem w ujęciu Św. Ireneusza i w interpretacji montanistycznej*, Poznań 1986.

41. *Adv. Haer.* V, 9, 3.

42. Cf. Y. DE ANDIA, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation chez Irénée de Lyon*, Paris 1986.

43. *De Trinitate*, 32.

44. Cf. M. CORBIN, *o.c.*, 156-160. La conclusión es evidente: ni el habitar el Espíritu Santo en el hombre no contradice la libertad de la tercera Persona Divina, ni la sumisión del hombre a la dominación del Espíritu Santo le quita su libre voluntad.

45. *De Divinis nominibus* II, 9. PG 3, 674.