

# PERSPECTIVAS ECUMÉNICAS ACTUALES PARA LA SOLUCIÓN DE LA CUESTIÓN DEL *FILIOQUE*

JOZEF KRUPA

## 1. LA PNEUMATOLOGÍA EN LA ACTUALIDAD

La Pneumatología es uno de los campos de la Teología dogmática que se han abierto camino en la conciencia de los cristianos en los últimos decenios. Diversos movimientos, en el centro de cuya espiritualidad está la tercera Persona divina, han favorecido este proceso. En ellos se expresa el culto al Espíritu Santo de un modo peculiar. Estamos ante un nuevo descubrimiento de la Biblia en el marco de la Teología, como pide el Concilio Vaticano II, según el cual la Sagrada Escritura «ha de ser como el alma de toda la Teología»<sup>1</sup>. En este contexto es posible valorar la importancia de las alusiones al Espíritu en los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento. La imagen que la Escritura nos ofrece sobre el Espíritu y su acción es rica y polifacética. La historia de la Teología y de los dogmas no puede, por otra parte, dejar de advertir el relieve que tiene el «Pneuma» en la literatura patristica. El esfuerzo del Concilio por alcanzar la peculiaridad y la especificidad del Espíritu es sólo una expresión parcial de lo que enseñó la teología de los Padres de la Iglesia acerca del Espíritu. El Concilio Vaticano II pudo, en muchos ámbitos, cosechar los frutos de este proceso. Simultáneamente, abrió el camino para una comprensión más profunda del papel del Espíritu, tal como lo muestra la Pneumatología<sup>2</sup>.

El Concilio, dejándose guiar por el Espíritu de la verdad y dando testimonio junto con Él, se convirtió en una particular confirmación de la presencia del Espíritu Santo-Consolador. En un cierto sentido, lo ha vuelto a «hacer presente» en nuestra difícil época. A la luz de este convencimiento, comprendemos mejor la gran importancia de todas

1. Cfr. *Optatam totius*, 16.

2. Cfr. Ch. SCHÜTZ, *Duch Svaty v dnesní teologii a spiritualite*, en: *Krest'anská víra ve sve-tle současně teologie*, Krest'anská akademie, Praha 1993, 39.

las iniciativas que conducen a la realización del Segundo Concilio Vaticano, su enseñanza, y asimismo su orientación, de marcado carácter pastoral y ecuménico. Debemos apreciar, en este sentido, las asambleas del Sínodo de Obispos que le han seguido, y que tienen como objetivo contribuir a que los frutos de verdad y de amor —auténticos frutos del Espíritu Santo— se conviertan en patrimonio permanente del Pueblo de Dios en su peregrinación terrena en el curso de los siglos. Este esfuerzo de la Iglesia es indispensable para confirmar y salvaguardar los frutos salvadores del Espíritu alcanzados en el Concilio. Para ello, hay que saber distinguirlos cuidadosamente de todo lo que pudiera provenir principalmente del «príncipe de este mundo»<sup>3</sup>.

## 2. PRIORIDAD DE LA REFLEXIÓN SOBRE EL ESPÍRITU SANTO

Nuestra consideración sobre el Espíritu Santo gira normalmente en torno a la Profesión de Fe. En el Símbolo Niceno-constantinopolitano no se habla del Espíritu hasta el tercer artículo. Esta estructura obedece indudablemente a razones históricas y objetivas de peso; pero puede producir también la impresión de que solamente se concede al Espíritu una posición subordinada o secundaria, que casi equivale a su olvido o postergación. Sin embargo, si procedemos de un modo bíblico y genuinamente cristiano, entonces al Espíritu no le corresponde un lugar sucesivo al del Padre y del Hijo (como un cierto apéndice o añadido), sino que, en realidad, aparece antes que ellos. Según la pneumatología paulina, la existencia cristiana es una vida «en el Espíritu». El cristiano vive, cree, reza, sufre, piensa, actúa... «en el Espíritu». El Espíritu constituye un elemento «existencial» del cristiano. Si extraemos de aquí las consecuencias teológicas adecuadas, deberemos reconocer que la pneumatología no es sólo una parte más de la amplia edificación teológica, sino que toda la teología habría de ser tomada pneumatológicamente. La teología sería, por así decirlo, pensamiento pneumatológico. Su contenido es la fe que piensa pneumatológicamente. Un tal pensamiento pneumatológico une en sí todas las dimensiones y formas de expresión del Espíritu, todas sus formas de hablar: el corazón y la mente, la revelación y la experiencia, el mundo y Dios, la materia y el espíritu. Busca ver y captar la vida y la realidad en el horizonte de Dios, que está con nosotros en su Espíritu. El pensamiento pneumatológico es crítico y profético, en cuanto que se entiende a sí mismo como unión con la presencia del Espíritu. Se abre al mundo y al hom-

3. Cfr. JUAN PABLO II, *Dominum et Vivificantem*, 26.

bre, sabe de sus heridas y de sus posibilidades, y habla de Dios —a quien también éstas se refieren—, porque Dios se interesa continuamente por este mundo, lo gobierna y lo dirige hacia el fin que él mismo estableció. Este fin es la felicidad eterna del hombre. Un pensamiento que tiene lugar en el Espíritu y a partir del Espíritu es alabanza, e invita a la alabanza. Eleva la vida del individuo y de la sociedad, y, por medio de ellos, también toda la realidad, a aquel espacio de lo futuro que procede de Dios, y que todo lo llena de esperanza<sup>4</sup>.

### 3. PNEUMATOLOGÍA DEL I CONCILIO DE CONSTANTINOPLA

Un fruto permanente del I Concilio de Constantinopla es la Profesión de Fe. Todavía hoy sigue siendo común a todas las Iglesias orientales y occidentales<sup>5</sup>. Es un símbolo católico y ecuménico, en el sentido original de estas palabras<sup>6</sup>.

Podemos preguntarnos por qué era necesario formular un nuevo Credo, si ya existía la Profesión de Fe de Nicea, defendida con tanto esfuerzo por los escritores católicos. Encontramos la respuesta en una afirmación de Gregorio Nacianceno, quien explica que, en la segunda mitad del siglo IV, este símbolo era ya insuficiente: estaba en gran parte dedicado a Dios Hijo, y tan sólo añadía escuetamente: «(Creemos) en el Espíritu Santo»<sup>7</sup>. Surgieron nuevos problemas, para los que hacían falta nuevas formulaciones. Uno de ellos fue la cuestión de la divinidad del Espíritu Santo. Macedonio, obispo de Constantinopla, por ejemplo, «afirmaba y argumentaba que el Espíritu Santo no participa de la misma gloria y alabanza que Dios Padre y Dios Hijo. Lo llamaba siervo y ayudante subordinado», como escribía en el siglo V el historiador eclesiástico Hermias<sup>8</sup>. Los arrianos, en consecuencia lógica, consideraban al Espíritu Santo como creación del Hijo.

En el Concilio, los obispos aprobaron una Profesión de fe<sup>9</sup>. Respecto al símbolo de Nicea, contenía un añadido que afirmaba la divinidad del Espíritu Santo: «Señor y Dador de vida, que procede del Padre. Que con el Padre y el Hijo, recibe una misma adoración y gloria.

4. Cfr. Ch. SCHÜTZ, *Duch Svaty v dnesní teologii a spiritualite*, 39-40.

5. Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 195.

6. *Viem, komu som uveril*, del original alemán: DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ [hrg.], *Katholischer Erwachsenen Katechismus, Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, 3.ª edición 1985, corregida por MATEJE, A.H. (pseud.), SÜSCM, Roma 1987, 48.

7. DENZINGER, H.-HÜNERMANN, P. [edit.], *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 37. edición, Wien 1991 (en adelante DH) 125.

8. Cfr. STAROWIEYSKI, M., *Sobory kosciola niepodzielonego, Czesc I-Dzieje*, 41-43.

9. Con más precisión, hicieron suya la profesión que nos dejó Epiphanius en la obra *Anchoratus*. Cfr. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Leipzig 1985, 242.

Que habló por los profetas». En el fragmento sobre el Espíritu Santo, el nuevo símbolo llamaba a la Tercera Persona divina «Señor» (en griego, Κύριος), igual que al Padre y al Hijo. Su texto reconoce también su divinidad y la igualdad de las tres Personas, a las que se da el mismo honor y gloria en la liturgia. Se le llama también «Dador de vida» (en griego, ζωοποιος), creador de la vida sobrenatural, porque santifica a toda criatura. Es, por tanto, Dios<sup>10</sup>. La Iglesia recibió esta Profesión de fe con la denominación: «profesión de fe niceno-constantinopolitana». Aunque sólo fue aprobada por los obispos de la Iglesia oriental, la Iglesia occidental también la aceptó, aunque con un pequeño añadido, que jugó un papel decisivo en la historia. El texto original decía: «que procede del Padre»; más tarde se añadió: «que procede del Padre y del Hijo» (*Filioque*). Los griegos no quisieron aceptarlo: enseñaban que el Espíritu Santo procede del Padre por medio del Hijo, mientras que los latinos enseñaban que el Espíritu Santo tiene su origen del Padre y del Hijo. Los griegos veían en ello un falseamiento del texto<sup>11</sup>.

#### 4. MOTIVO DEL SURGIMIENTO DEL PROBLEMA DEL *FILIOQUE*

El fundamento de las diferentes teologías existentes en oriente y en occidente está en que la Sagrada Escritura describe la actuación del Espíritu Santo con diversas imágenes. Cada imagen subraya un aspecto particular del ser y del actuar del único Espíritu de Dios. Diferentes imágenes pueden conducir —desde comprensiones diversas del problema— incluso a concepciones completamente distintas de la Pneumatología, como sucedió en este caso<sup>12</sup>. Mientras que, según los latinos, el Espíritu procede del amor mutuo del Padre y del Hijo, los griegos hablan sólo de una procesión del Espíritu a partir el Padre. Lo cual no excluye, según los griegos, que el Espíritu sea también Espíritu del Hijo<sup>13</sup>. En los primeros siglos no se consideró que estas divergencias fueran obstáculo para la fe común. Ambas teologías querían expresar lo mismo. Son teologías complementarias. El *Filioque* se convirtió en problema sólo después, cuando los latinos hicieron de la fórmula teológica una fórmula de profesión dogmática, y cambiaron así unilateralmente el texto común del símbolo<sup>14</sup>.

10. Cfr. STAROWIEYSKI, M., *Sobory kościoła niepodzielonego, Część I-Dzieje*, 43.

11. R. FISCHER-WOLLPERT, 2. *Koncil: Konstantinopol (I.) 381*, en: *Maly teologický slovník-Prehled papezu*, del original alemán *Lexikon der Päpste*, Regensburg 1985, traducido al checo y ampliado por O. Bastl, Zvon Praha 1995, 63.

12. Cfr. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, 244.

13. *Ibid.*, 246.

14. *Ibid.*, 248.

## 5. ESBOZO DE UNA POSIBLE SOLUCIÓN DE LA CUESTIÓN DEL *FILIOQUE* EN LA ACTUALIDAD

El problema de la procesión del Espíritu a partir del «Uno» —de un único Principio— se plantea del modo siguiente.

Los latinos reprochan a los griegos que, si faltara el reconocimiento del *Filioque*, no se ofrecería fundamento a la alteridad del Espíritu, y que —así se formuló polémicamente—, sin la realidad del *Filioque*, Dios tendría dos «Hijos». Frente a ello, los griegos argumentaron, también polémicamente, que, según la explicación de los latinos, el Espíritu sería un «Nieto» del Padre, es decir, un Hijo del Hijo. Con menos afán polémico, subrayaron contra los latinos, de una parte, la vinculatoriedad de la Tradición, que no conocía el *Filioque*, y de otra parte, su propia experiencia mística de la fe, que descubría el Espíritu precisamente como una Persona divina autónoma respecto del Hijo.

Vladimir Loskij es el más radical de entre aquellos teólogos ortodoxos que ven en el *Filioque* latino el fundamento de todas las herejías y de los males de la Iglesia occidental: el carisma se convierte en institución, la libertad en autoridad, el profeta en maestro de la ley, el laico en clérigo, el orden episcopal en subordinado del primado papal. No es que todo en esta crítica sea incorrecto o carezca absolutamente de justificación; en efecto, aquí aparece un cierto «crismonismo» y el «olvido del Espíritu» de la Iglesia occidental. Pero también puede advertirse con facilidad que se llega así a posiciones exageradas y a consecuencias que el *Filioque*, en cuanto tal, no contiene. El reciente diálogo ecuménico con las Iglesias orientales muestra, además, que, en este problema, el occidente no debe *necesariamente* estar en desacuerdo, en cuanto que se trata de dos puntos de vista diferentes y de dos formulaciones para la comprensión de un mismo misterio<sup>15</sup>.

Si consideramos el problema desde un punto de vista histórico, el *Filioque* fue introducido contra el arrianismo, sea por Agustín, sea por los concilios visigóticos españoles<sup>16</sup>. Ya en la época en que todavía existía unidad entre el oriente y el occidente, e incluso se celebraban concilios comunes, el *Filioque* era generalmente reconocido y expresado en occidente<sup>17</sup>.

Los mismos teólogos ortodoxos confirman que los autores occidentales encuentran en los escritos de San Agustín una justificación

15. Cfr. GRESHAKE, G., *Der dreieine Gott, Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br. 1997, 213-214.

16. Cfr. III Sínodo de Toledo, año 589-DH 470.

17. Cfr. Y. CONGAR, *Der Heilige Geist*, orig.: *Je crois en l'Esprit Saint*, París 1979, Freiburg-Basel-Wien 1982, 452.

para añadir la expresión «*et Filio*» en el símbolo. «No podemos decir», escribe el Santo, «que el Santo Espíritu no procede también del Hijo, porque entonces el Santo Espíritu no se llamaría Espíritu del Padre y del Hijo» (*De Trinitate* IV, 2). Agustín continúa afirmando que «el Hijo es engendrado por el Padre y el Santo Espíritu procede del Padre según el origen, porque el Padre eternamente confiere lo mismo al Hijo (la generación), el Santo Espíritu procede de ambos... Todo lo que tiene el Padre, lo dio al Hijo, porque si el Espíritu Santo procede del Padre, procede también del Hijo» (*De Trinitate* IV, 16-17). Por otra parte, Agustín no profesa dos principios en la Divinidad. «Hay que decir», escribe, «que el Padre y el Hijo son principio del Santo Espíritu, pero no dos principios» (*De Trinitate* V, 15).

Pero argumentan, sin embargo, que «es muy importante saber que San Agustín no consideraba la doctrina sobre la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo como algo perteniente a la fe recibida de los apóstoles, sino como su privada opinión personal. Cuando San Agustín se expresa sobre la procesión del Santo Espíritu del Padre y del Hijo está hablando de la actuación temporal del Espíritu Santo en el mundo creado. Agustín afirma que el Santo Espíritu procede eternamente del Padre, porque el Padre es *principaliter* de la divinidad»<sup>18</sup>.

En esta tesis se advierte el reproche de los autores ortodoxos, según el cual los teólogos occidentales no supieron distinguir entre la vida eterna en la Santísima Trinidad y la acción temporal de la Trinidad en el mundo creado<sup>19</sup>.

Ya al comienzo del Concilio unionista de Ferrara los griegos declararon que estaban dispuestos a unirse de nuevo, con la condición de que los latinos suprimieran del símbolo el *Filioque*. Quedaría así renovada la unidad de la fe. La importancia de esta cuestión es manifiesta. Los ortodoxos repiten todavía hoy esta exigencia; pero ahora, sin embargo, en un clima que es completamente diferente del de 1438, y con un alcance muy distinto. La aceptación de esta exigencia durante el Concilio de Ferrara-Floencia hubiera equivalido a un error de doctrina. Cuando hoy se habla de suprimir el *Filioque*, se reconoce que las dos formas diversas de expresión de la fe común concuerdan y tienen el mismo valor.

Los latinos decían en Floencia que ya en los tratados medievales el *Filioque* no había cambiado la fe, sino que sólo la había profundizado. La prohibición formulada en Efeso de que se introdujera *hetera*

18. Cfr. BELEJKANIC, I., *Pravoslávne dogmatické bohoslóvie I.*, Pravoslávna bohoslóvecká fakulta (Facultad ortodoxa de Teología) Presov 1995, 60-61.

19. *Ibid.*, 63.

*pistis*, otra fe diferente, en el símbolo<sup>20</sup>, se refería a la implantación de una fe nueva, no al perfeccionamiento de alguna fórmula.

A esto contestaban los griegos diciendo que, cuando un Concilio precisa exactamente algún punto de la doctrina, formula su definición, pero no lo introduce en la profesión de fe. El Concilio de Efeso, por ejemplo, no añadió «Theotokos-Madre de Dios» al «nacido de María Virgen»<sup>21</sup>. Planteaban, al mismo tiempo, el problema de si el occidente —en la persona de Benedicto VIII— tenía derecho de ampliar una profesión de fe cuya dicción literal había sido aprobada en los Concilios ecuménicos I y II. Afirmaban que carecía de tal derecho, porque las decisiones de un Concilio ecuménico no pueden ser reformadas por una Iglesia local<sup>22</sup>.

Simplemente, los griegos y los latinos tenían ideas diversas sobre el símbolo. Para el oriente se trataba de una forma inmutable de la Profesión de la fe, para que sea proclamada doxológicamente por la Iglesia en la liturgia. Los latinos abordaban el problema de un modo más intelectual, más desde el exterior, y la consideraban una fórmula de la fe, que es proclamada por el Concilio o por el Papa, y en la que lo decisivo es la autoridad promulgante. Por lo que se refiere a la prohibición dictada por el Concilio de Efeso, su historia muestra que pretendía impedir que se añadiera a la profesión oficial de la fe algún otro de los símbolos que entonces abundaban, lo que hubiera podido abrir las puertas a formulaciones equívocas o heréticas. Tanto el Concilio de Efeso como los posteriores, incluido el segundo Concilio Niceno, entendían bajo *hetera pistis* cualquier otra enseñanza distinta de la de Nicea. Si consideramos el problema desde el punto de vista histórico, los latinos tenían razón.

La cuestión es muy diferente si la contemplamos desde el punto de vista eclesial y eclesiológico. Introducir unilateralmente el *Filioque* en un símbolo de validez ecuménica sin consultar con el oriente no sólo era un paso no autorizado por las normas canónicas, sino también un acto que no respetó suficientemente la unidad de la familia cristiana. Chomiakov lo llamó «fratricidio moral». Ciertamente, se podría observar que la Iglesia oriental convocó el Concilio el año 381 sin invitar a un solo obispo latino, lo que llevó a Ambrosio a lamentar «el debilitamiento y el relajamiento de la comunión»<sup>23</sup>. El occidente

20. DH 265.

21. Cfr. Y. CONGAR, *Der Heilige Geist*, 449-450.

22. Cfr. BELEJKANIC, I., *Pravoslávne dogmatické bohoslovie I*, 60. Esto testimonia la gran vinculación del Oriente con la literalidad del *Symbolo*. Cfr. STAROWIEYSKI, M., *Sobory kosciola niepodzielonego, Czesc I-Dzieje*, 44.

23. Ép. 13, 6 (PL 16, 953).

reconoció en el texto de Constantinopla su fe y recibió este Concilio como ecuménico, pero hubo muchos casos en que se rechazaron sus resoluciones, por no haber podido participar en las decisiones del Concilio.

El ecumenismo consiste en gran parte en un esfuerzo por eliminar los errores del pasado. Para ello es extraordinariamente útil el conocimiento del decurso histórico<sup>24</sup>.

Los veterocatólicos y los anglicanos ya han decidido solicitar que el *Filioque* se suprima de la profesión de fe. La fórmula ya no obliga a los católicos de rito oriental<sup>25</sup>. El 31 de mayo de 1973, la jerarquía católica en Grecia acordó que se prescindiera de él en el símbolo, cuando se recita en griego<sup>26</sup>.

La Iglesia oriental se enfrenta con este problema más bien desde el punto de vista de la liturgia<sup>27</sup>; la Iglesia occidental lo hace más bien desde el punto de vista de la doctrina. No obstante, si somos conscientes de que nos une la fe en el misterio del Dios Trino y del Espíritu Santo, y si reconocemos que las diversas expresiones dogmáticas de esta fe son formas legítimas, el camino hacia un acuerdo puede, ciertamente, ser posible. Algunos autores entienden que esto podría significar la exclusión del *Filioque* de la Profesión de fe en el occidente cristiano, aunque con la condición de que este gesto no se interpretara como una aprobación de la herejía. Hoy son muchos los teólogos que recomiendan este paso, por razones de humildad y de fraternidad<sup>28</sup>. Recuerdan, entre otras cosas, la actitud del Papa León III (795-816), que, aun reconociendo la rectitud teológica de la expresión *Filioque*, sin embargo no aceptó su introducción en la liturgia, porque no era usual ni siquiera en la propia Roma, y porque necesariamente había de parecer una novedad a los griegos<sup>29</sup>. Sería posible aceptarlo, si bien únicamente bajo dos condiciones:

1. Que se acordara con las instancias competentes de las Iglesias orientales que el *Filioque*, entendido correctamente, no contiene nada herético, y que ambas formulaciones dogmáticas son equivalentes y se

24. Cfr. Y. CONGAR, *Der Heilige Geist*, 450-451; Cfr. STAROWIEYSKI, M., *Sobory kosciola niepodzielonego, Czesc I-Dzieje*, 38.

25. Cfr. Decisión de Benedicto XIV en la Bula *Etsi pastoralis* (26 de mayo de 1742).

26. El texto de esta instrucción pastoral se encuentra en «Les Quatre Fleuves» Nr. 9 (1979) 75-79.

27. La Iglesia Ortodoxa reconoce un único dogma referente a la Santísima Trinidad. Cfr. M. SCHMAUS, *Cirkev* (= Lux et vita 2), SÚSCM, Roma 1979, 15.

28. Cfr. Y. CONGAR, *Der Heilige Geist*, 451.

29. Cfr. R. FISCHER-WOLLPERT, *Filioque*, en *Maly teologicky slovník-Prehled papezu*, 40; Cfr. DENZINGER, H.-HÜNERMANN, P. [edit.], *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 83.



completan recíprocamente: «del Padre como origen absoluto y del Hijo», y «del Padre a través del Hijo». Por su parte, los ortodoxos no deberían atribuir a la expresión «unicamente del Padre» mayor alcance que el que es consecuencia de la monarquía del Padre, y es exigido por los textos del Nuevo Testamento.

2. Que en ambas partes el pueblo cristiano sea convenientemente preparado, de modo que el paso se produzca de tal manera que pueda ser entendido por todos, y se asuma con paciencia y en el respeto de la legítima sensibilidad: en definitiva, en la caridad<sup>30</sup>, como lo expresa la invocación litúrgica: «amémonos unos a otros, para que podamos confesar con un sólo corazón nuestra fe en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, Trinidad esencial e indivisible»<sup>31</sup>.

La supresión del *Filioque* en el símbolo solamente conduciría a una renovación de la unidad en el caso de que las dos Iglesias hermanas entendieran de modo idéntico la procesión de la tercera Persona divina. También aquí es decisivo el punto de vista del Magisterio. El diálogo ecuménico necesita su tiempo, para que la discusión teológica, reforzada por la oración de la Iglesia y por el don de la unidad, culmine en la realización de la voluntad de Jesús, manifestada en su oración sacerdotal<sup>32</sup>. El Papa Juan Pablo II ha expresado este deseo en la Encíclica *Ut unum sint* y en la Carta apostólica *Orientalis lumen* (de 1995).

Lo confirman también estas palabras suyas: en nuestros días, la fe antigua y siempre nueva de la Iglesia nos invita a acercarnos de nuevo al Espíritu Santo-Dador de vida. Para este acercamiento contamos con la ayuda y el impulso de la común herencia con las Iglesias orientales, que han conservado fielmente la inconmensurable riqueza de la enseñanza de los Padres sobre el Espíritu Santo. Esta es una de las razones por las que puede decirse que uno de los acontecimientos más importantes de los últimos años ha sido el 1600 aniversario del I Concilio de Constantinopla, que se conmemoró en 1981, simultáneamente en Constantinopla y en Roma. En aquella ocasión, meditando sobre el misterio de la Iglesia, comprendimos mejor al Espíritu Santo como Aquel que muestra el camino hacia la unión de los cristianos, como Aquel que es incluso la fuente más profunda de este don, que proviene del mismo Dios y que San Pablo expresa con palabras que a menudo se emplean al comienzo de la celebración de la Eucaristía: «La gracia de nuestro Señor Jesucristo, el amor del Padre, y la comunión del Espíritu Santo, estén con todos vosotros»<sup>33</sup>.

30. Cfr. Y. CONGAR, *Der Heilige Geist*, 451.

31. Invitación a la recitación del símbolo en la liturgia de San Juan Crisóstomo.

32. Cfr. Jn 17, 21.

33. Cfr. JUAN PABLO II, *Dominum et Vivificantem*, 2.

