

JUAN PABLO II: UNA LECCIÓN DE PNEUMATOLOGÍA

LUCAS F. MATEO-SECO

Por su profundidad y por su extensión, la doctrina pneumatológica de Juan Pablo II ocupa un lugar de singular relevancia en su universo teológico. A este asunto ya dedicó *Scripta Theologica* páginas muy interesantes en el marco de un número especial dedicado a las Encíclicas Trinitarias de Juan Pablo II. Los trabajos dedicados a *Dominum et vivificantem* corren a cargo de los Cardenales Christoph Schönborn y Leo Scheffczyk, y de los Profesores José Arturo Domínguez y José Morales¹. No repetiré aquí lo que ya se dijo entonces. A esos trabajos me remito para un estudio centrado en la Encíclica.

Quizás la *lección de pneumatología* más importante de Juan Pablo II consista en el hecho de la constante y universal *memoria* del Espíritu Santo en su predicación y en sus escritos. Esto es ya, de por sí, una gran lección teológica. Me refiero a la sensibilidad que muestra el Papa hacia la dimensión pneumatológica intrínseca a todas las cuestiones teológicas. Juan Pablo II ha dedicado, además, extensos escritos a la Persona del Espíritu, algunas veces por motivos ocasionales², y otras con un detenimiento mayor, como en la Encíclica *Dominum et vivificantem* (18.V.1986) y en sus numerosas *Catequesis sobre el Credo*³.

1. Ch. SCHÖNBORN, *Es el Señor y da la vida*, ScrTh 20 (1988) 551-567; L. SCHEFFCZYK, *La Encíclica sobre el Espíritu Santo (Balance realista y mensaje de esperanza para el siglo que comienza)*, *ibid.*, pp. 569-587; J.A. DOMÍNGUEZ, *La Teología del Espíritu Santo*, *ibid.*, pp. 587-626; J. MORALES, *El Espíritu Santo «Creador» en la Encíclica «Dominum et vivificantem»*, *ibid.*, pp. 627-641.

2. Es de rigor citar la Carta Apostólica en el XVI Centenario de San Basilio (Carta Apostólica *Patres Ecclesiae*, 2.I.1980), la *Carta al Episcopado de la Iglesia Católica con ocasión del 1600 aniversario del Concilio I de Constantinopla y del 1550 aniversario del Concilio de Éfeso*, 25.III.1981, y el *Discurso al Congreso internacional de Pneumatología*, 26.III.1982.

3. Estos textos son de fácil acceso, también por internet. Seguiré la edición titulada *Juan Pablo II: Creo en el Espíritu Santo (Catequesis sobre el Credo III)*, Madrid 1997.

Tomaré estas *Catequesis* como el cañamazo de nuestras reflexiones, añadiendo los demás escritos de Juan Pablo II conforme lo vaya aconsejando el análisis que hagamos de ellas. Estos escritos son, junto a *Dominum et vivificantem* (18.V.1986), la Carta Apostólica *Patres Ecclesiae*, dedicada a San Basilio (2.I.1980), la *Carta al Episcopado de la Iglesia Católica con ocasión del 1660 aniversario del Concilio I de Constantinopla y del 1550 aniversario del Concilio de Éfeso* (25.III.1981) y el *Discurso a los participantes en el Congreso de Pneumatología con motivo del 1660 aniversario del Concilio I de Constantinopla* (26.III.1982). Todos estos textos son anteriores a las *Catequesis*, que pueden considerarse así como un paso posterior en lo que se refiere al itinerario intelectual que Juan Pablo II ha seguido en su contemplación del Espíritu Santo, y como el escrito en el que se plasma en firma definitiva los pensamientos contenidos en los escritos anteriores. Estas *Catequesis*, además, a mi modesto entender, constituyen un breve e interesante tratado de pneumatología tanto en su esquema como su mismo desarrollo.

EL ESQUEMA DE LAS CATEQUESIS

Las *Catequesis* sobre el Espíritu Santo siguen un plan bien definido. Juan Pablo II las califica como «una catequesis sistemática»⁴, y eso es lo que son. Comienzan con una primera parte que consta de una introducción dedicada a esbozar la «personalidad» del Espíritu Santo como Espíritu de verdad y como Consolador (tres catequesis), y de cincuenta y cuatro catequesis dedicadas a la Revelación del Espíritu Santo en las que ocupa el lugar principal el comentario a los textos bíblicos, especialmente los pertenecientes a la Última Cena según la narración joánica. A esta parte, que en la edición que manejo ocupa trescientas páginas, siguen dos más: una dedicada al Espíritu Santo y la Iglesia (diez catequesis), y otra dedicada a la actuación del Espíritu en la vida del alma (once catequesis). El libro concluye como un apéndice en el que se contienen las reflexiones dominicales de Juan Pablo II sobre los siete dones del Espíritu Santo. Éste es, en líneas generales, el esquema seguido en muchos de los libros publicados últimamente sobre pneumatología⁵.

4. *Creo en el Espíritu Santo*, 1, 1: ed. cit., p. 17.

5. Cfr. p. ej., Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1982; SARAIVA (ed.) *Credo in Spiritum Sanctum*, 2 vols., Ciudad del Vaticano 1983; F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1991, pp. 48-90. B. BOBRINSKOY, *Communion du Saint Sprit*, Abbaye de Bellefontaine 1992; HILBERATH, *Pneumatologia*, Brescia 1996; COMITÉ PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000, *El Espíritu del Señor*, Madrid 1997; C. PORRO, *Nella forza dello Spirito*, Torino 2000.

PROMESA Y REVELACIÓN DEL ESPÍRITU EN LA ÚLTIMA CENA

Las *Catequesis* comienzan colocando como frontispicio de todas ellas el texto completo del tercer artículo del Símbolo de Constantinopla I. En este sentido, todo cuanto se diga en estas *Catequesis* debe leerse como enmarcado en un comentario al artículo pneumatológico del Símbolo. Juan Pablo II comienza advirtiéndole que el Símbolo, a su vez, debe ser leído desde la Escritura. Éste es el suelo en el que hunde sus raíces, y nunca debe ser considerado en forma «autónoma», es decir, desgajado de él. He aquí las palabras de Juan Pablo II:

«El Símbolo, profesión de fe formulada por la Iglesia, *nos remite* a las fuentes bíblicas donde la verdad sobre el Espíritu Santo se presenta en el contexto de la revelación de Dios Uno y Trino. Por tanto, la pneumatología de la Iglesia está basada en la Sagrada Escritura, especialmente en el Nuevo Testamento, aunque, en cierta medida, hay preanuncios de ella en el Antiguo»⁶.

Este planteamiento es de una gran importancia: el punto de partida de cuanto diga Juan Pablo II en terreno pneumatológico está precisamente en la unión indisoluble y la mutua interrelación entre la Escritura y el Símbolo de Constantinopla. Se trata de una toma de posición clara, y que está presente en toda la pneumatología de Juan Pablo II: contemplar el Símbolo de Constantinopla desde la Sagrada Escritura, y leer la Escritura teniendo presente la forma en que la han leído los 150 Padres de Constantinopla.

Es lógico hacer esto con todos los Símbolos; es de rigor hacer esto especialmente con los Símbolos de los primeros Concilios Ecuménicos. En efecto, los 318 Padres de Nicea no intentaron «avanzar en teología»: sólo intentaron señalar cuál es la lectura correcta de lo que dice la Escritura en torno a la naturaleza del Verbo, protegiéndola de otras «lecturas» que intentaban «racionalizar» el misterio. Así lo pone de relieve el «ΤΟΥΤΕΣΤΙΝ», el «es decir» del Símbolo: el Verbo es Hijo y, por tanto, *engendrado*, es decir, ὁμοούσιον τῷ Πατρί, de la misma naturaleza que el Padre. En este mismo ambiente se mueven los incisos con que los 150 Padres de Constantinopla puntualizan y desarrollan la pneumatología intentando, atraer a los pneumatómacos al mismo tiempo que rechazan su doctrina. El esfuerzo es claro: no utilizar términos que puedan molestar de entrada a los pneumatómacos, pero compensar esta ausencia de los términos como ὁμοούσιον con unas afirmaciones sobradamente claras sobre la divinidad del Espíritu.

6. *Creo en el Espíritu Santo*, 1, 2: ed. cit., pp. 17-18.

LOS TEXTOS PNEUMATOLÓGICOS DE LA ÚLTIMA CENA SEGÚN SAN JUAN

Juan Pablo II da una gran importancia a estos textos por su densidad y también por su claridad. Ya en *Dominum et vivificantem* decía que «en el discurso pascual de despedida se llega —puede decirse— *al culmen de la revelación trinitaria*». Decía también que se puede leer este discurso como una preparación especial a la revelación de la fórmula trinitaria del mandato misional y del bautismo⁷. En las *Catequesis*, las reflexiones sobre el discurso de la Última Cena ocupan totalmente el centro de las tres *Catequesis* introductorias, y volverá a aparecer en ellas con insistencia.

A la luz de estos textos, el Papa señala que el Espíritu Santo es presentado por Jesús como *Alguien* que completa su obra, que es presentado como *otro* «Consolador» distinto de Él. Intencionadamente, anota el Papa, Jesús utiliza el pronombre personal Él para hablar del Espíritu Santo. Hay que considerar, pues, al Espíritu como una persona con un obrar personal propio. Juan Pablo II insiste en esto precisamente para poner de relieve el «obrar propio» del Espíritu Santo en la salvación del hombre.

He aquí algunos de sus personalísimos modos de decir, de esas formulaciones lúcidas e inconfundibles en las que es maestro Juan Pablo II: «el plan salvífico de Dios tendrá su culminación en la venida del Espíritu Santo»; la «redención universal debe *realizarse mediante el Espíritu Santo*»; «siendo una Persona, le pertenece un obrar propio, de carácter personal»; «el Espíritu Santo revelado por Jesús es, por tanto, un *ser* personal (tercera persona de la Trinidad) con un obrar propio personal»⁸. Como es obvio, el Papa está subrayando aquí la presencia «económica» del Espíritu.

El subrayado de la actuación del Espíritu en la historia de la salvación como un «obrar propio» es evidentemente oriental. La teología latina, sobre todo a partir de Santo Tomás, utiliza estas expresiones con cierta cautela, por temor, sobre todo, a vulnerar el axioma definido en el Concilio de Florencia: *In Deo omnia sunt idem ubi non obviat relationis oppositio*: en Dios todo es lo mismo, menos donde hay oposición de relación. Naturalmente que Juan Pablo II profesa firmemente esta formulación. Sus palabras han de entenderse en coherencia con ellas y, por tanto, en el marco del lenguaje pneumatológico utilizado con mayor profusión en Oriente, lenguaje que tiene como finalidad ceñirse al

7. DV, n. 9.

8. *Creo en el Espíritu Santo*, 1, ed. cit., 16-21.

comentario de la fórmula bautismal y a la acción santificadora —divinizada— del Espíritu.

Baste recordar dos textos: uno de san Ireneo, del comienzo de ese pequeño catecismo, tan maravilloso, que es la *Demostración de la fe apostólica*, escrito a finales del siglo II; el otro un documento más tardío, pero que precisamente por eso muestra la permanencia, viva y fecunda, de la venerable tradición pneumatológica oriental: los cánones del Concilio II de Constantinopla (a. 453).

San Ireneo habla de los «tres artículos de nuestra fe para subrayar con mayor eficacia la «actuación personal» de cada uno de los Tres en la historia de la salvación:

«Y he aquí la regla de nuestra fe, el fundamento del edificio y lo que da firmeza a nuestra conducta: Dios Padre, increado (...) Éste es el primer artículo de nuestra fe. Y como artículo segundo: el Verbo de Dios, el Hijo de Dios, Cristo Jesús Nuestro Señor (...) Y como tercer artículo, el Espíritu Santo por medio del cual han profetizado los profetas y los Padres han conocido lo que concierne a Dios y los justos han sido guiados en el camino de la justicia, y que al final de los tiempos ha sido derramado de un modo nuevo sobre nuestra humanidad para renovar al hombre sobre toda la tierra para Dios»⁹.

Todo este capítulo de la *Demostración de la fe apostólica* es verdaderamente fecundo para la teología del Espíritu. San Ireneo habla explícitamente de la regla de la fe, y la comenta, atribuyendo una actividad propia —en lenguaje latino diríamos «apropiada»— a cada una de las tres Personas divinas. La fe cristiana es esencial y radicalmente trinitaria, y se expresa muy bien, como en los Símbolos, en una articulación ternaria. La explicación de Ireneo al tercer artículo del Símbolo es, de hecho, un pequeño tratado de pneumatología: el Espíritu aparece como una Persona igual al Padre y al Hijo, Él ha inspirado a los profetas; Él ha guiado a los justos hacia Dios, y al final de los tiempos, es decir, ahora, ha sido derramado con signos visibles y de un modo nuevo sobre los hombres, dice Ireneo en clara reminiscencia de Hch 2, 14-33.

El texto del II Concilio de Constantinopla, tras subrayar la unidad sustancial de las tres Personas, su consustancialidad y su unidad de poder, añade:

9. SAN IRENEO, *Demostración de la fe apostólica*, 6: SC 62, 39-40. L.M. Froidevaux, propone aquí una interesante retroversión de estos tres «artículos» a una forma de símbolo en la que se pone de manifiesto la estructura trinitaria de la profesión de fe bautismal y de toda la fe de la Iglesia.

«Pues hay un solo Dios y Padre, de quien (ἐξ) proceden todas las cosas (πάντα), y un solo Señor Jesucristo, por medio del cual (διὰ) todas las cosas, y un Espíritu Santo, en el cual (ἐν) todas las cosas»¹⁰.

El *iter* es claro, y señala sin ninguna ambigüedad el «obrar propio personal» de cada uno de los Tres: todo procede *del* Padre, *por medio* del Hijo, *en* el Espíritu Santo. Así tienen lugar la creación y la obra de la salvación: ambas tienen una estructura esencialmente trinitaria.

El teólogo latino, tan atento a proteger racionalmente la unicidad de esencia y de acción en Dios, no puede menos de sentir cierto malestar al utilizar, como hace el Papa, la expresión «obrar propio, de carácter personal», a la hora de hablar de la actuación salvadora de cada una de las Personas divinas. Podríamos decir que, en este terreno, Juan Pablo II, dentro de la prudencia lógica de quien sabe que el misterio está más allá del lenguaje y de los conceptos humanos, se acerca con una gran audacia a los venerables planteamientos y a las expresiones trinitarias de los siglos anteriores al Concilio I de Constantinopla.

TODO LO ATRAERÉ HACIA MÍ (Jn 12, 32)

Encontramos un buen ejemplo de cuanto se acaba de decir ya en la primera *Catequesis*, dedicada a desarrollar el pensamiento contenido en Jn 16, 7: *Si me voy os lo enviaré*. Jesús —argumenta el Papa— habla del Espíritu como Aquél a quien Él enviará después de su Ascensión. Esto muestra que el Espíritu es fruto de la Cruz y su misión tiene como finalidad llevar a cumplimiento la salvación operada por Cristo, haciendo que sea acogida por los hombres.

Juan Pablo II asocia este texto (Jn 16, 7), con el glorioso anuncio de la Pasión contenido en Jn 12, 32: *Cuando sea levantado en alto, todo lo atraeré hacia Mí*. He aquí el comentario del Papa:

«El Espíritu Santo es el que “viene” después y en virtud de la “partida” de Cristo. Las palabras de Jn 16, 7, expresan una relación de naturaleza causal. El Espíritu viene mandado en virtud de la redención obrada por Cristo: *Cuando me vaya os lo enviaré*. Más aún, “según el designio divino, la ‘partida’ de Cristo es condición indispensable del ‘envío’ y de la venida del Espíritu Santo”; indican que entonces comienza la nueva comunicación salvífica por el Espíritu Santo».

10. Conc. Constant. II, ses VIII, cn. 1, DS 421.

«Si es verdad que Jesucristo, mediante su “elevación” en la cruz, debe “atraer a todos hacia sí” (cfr. Jn 12, 32), a la luz de las palabras del Cenáculo entendemos que ese “atraer” es actuado por Cristo glorioso mediante el envío del Espíritu Santo. Precisamente por esto Cristo debe irse. La encarnación alcanza su eficacia redentora mediante el Espíritu Santo. Cristo, al marcharse de este mundo, no sólo deja su mensaje salvífico, sino que “da” el Espíritu Santo, al que está ligada la eficacia del mensaje y de la misma redención en toda su plenitud»¹¹.

En esta perspectiva —el Espíritu como continuador de la obra de Cristo, como Aquél que la lleva a cumplimiento—, se comprende la insistencia del Papa en señalar que el Espíritu tiene «su obrar propio». Las frases de Juan Pablo II no dejan lugar a dudas y no es necesario insistir en ellas: el Espíritu es enviado en virtud de la redención operada por Cristo; la Cruz de Cristo, ya gloriosa, atrae todas las cosas hacia sí *por medio* del Espíritu. Y es que, como argumenta el Papa, la eficacia del mensaje salvífico —mensaje de Verdad— y de la entera redención está ligada a la actuación del Espíritu. Es Él quien abrirá los oídos y los corazones a la escucha y a la acogida de la Palabra.

Juan Pablo II remite aquí expresamente a los números 8 y 10 de la Encíclica *Dominum et vivificantem*, indicando con ello que nos encontramos ante una lectura de la narración joánica de la Última Cena y ante un pensamiento que es nuclear y constante en su pneumatología. Un pensamiento que ya había sido expresado con la autoridad inherente a una Encíclica.

EL SÍMBOLO DEL CONCILIO I DE CONSTANTINOPLA EN LA PNEUMATOLOGÍA DE JUAN PABLO II

Existen diversas hipótesis no sólo sobre los autores del Símbolo Constantinopolitano, sino incluso sobre el texto que sirvió de base a las Padres conciliares para definir la fe. Es obvio, sin embargo, que se trata de un Símbolo que la liturgia eucarística incorporó a su celebración¹². Es dolorosamente claro tam-

11. JUAN PABLO II, *Catechesis*, 1, 4: ed. cit., 19.

12. Cfr. A.M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen 1965; IDEM, *Il secondo Concilio ecumenico e la sua ricezione: stato della ricerca*, «Cristianesimo nella storia» 2 (1981) 341-365; J.N.D. KELLY, *Primitivos credos cristianos*, Salamanca 1980, pp. 352-395. Sobre la historia del Concilio, de la redacción del Símbolo y de los acontecimientos que llevan a su aceptación por la Iglesia universal, cfr. también, entre otros, A. DE HALLEUX, *La profession de l'Esprit Saint dans le Symbole de Constantinople*, en *Patrologie et oecumenisme*, Louvain 1990, pp. 304-337; I. ORTIZ DE URBINA, *Nicea y Constantinopla*, Vitoria 1969, pp. 222-241; B. STUDER, *Dios Salvador en los Pa-*

bién que el inciso del *Filioque*, introducido en el Símbolo por los occidentales es causa —por no decir coartada intelectual— para justificar una triste separación, cosa que Juan Pablo II ha tenido tan presente y con tanto dolor a lo largo de todo su pontificado.

La historia del Concilio y del Símbolo debe ser considerada con verdadera atención. El Concilio de Calcedonia (a. 451) atribuyó la paternidad de este Símbolo a los 150 Padres del Concilio de Constantinopla del 381¹³, y desde entonces tanto el Concilio como el Símbolo son tenidos en la máxima veneración. A pesar de que se conozca el Símbolo con el epíteto de Niceno-constantinopolitano, no es una mera repetición del Símbolo de Nicea con el añadido de unas palabras para desarrollar el tercer artículo de Nicea, que resultaba excesivamente escueto. Así se ve, p. ej., en las diferencias que existen entre ambos Símbolos incluso en los dos primeros artículos¹⁴, sobre todo, en el concerniente a Cristo. La diferencia más notable en lo que concierne a la cristología se encuentra precisamente en la mención expresa de la intervención del Espíritu Santo en la concepción de Cristo, tema ausente en el Símbolo Concilio de Nicea¹⁵.

A pesar de esto, la parte original de los Padres de Constantinopla sigue siendo breve en los dos primeros artículos, y extensa en lo que se refiere al tercer artículo —al del Espíritu Santo—, que puede considerarse como una auténtica prolongación de la simple mención al Espíritu contenida en Símbolo de Nicea¹⁶. En cualquier caso, es claro, como insiste L. Abramowski apoyándose en Teodoro de Mopsuestia, que los 150 Padres, intentaron completar y desarrollar la doctrina pneumatológica de Nicea¹⁷, para salir al paso de los pneumatómacos con la intención de volverlos a la fe de Nicea¹⁸.

dres de la Iglesia, cit., pp. 235-240; B. SESBOÜÉ-J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación*, en B. SESBOÜÉ (ed.), *Historia de los Dogmas*, I, cit., pp. 215-219.

13. Cfr. CONC. DE CALCEDONIA, *Actio V*, 22.X.451, DS 300.

14. Para una exposición detallada de estas diferencias, cfr. entre otros I. ORTIZ DE URBINA, *Nicea y Constantinopla*, cit., pp. 182-192.

15. Sintetizando la novedad de Constantinopla en el terreno cristológico, escribe H. Drobner: «En tres pasajes se amplía claramente la fe en Cristo: respecto del papel del Espíritu Santo y María en la encarnación, de la realidad e historicidad de la pasión y muerte de Cristo, y de su función escatológica como señor y juez» (H. DROBNER, *Patrología*, Barcelona 1999, p. 318).

16. Cfr. B. SESBOÜÉ, *La divinidad del Espíritu Santo*, en B. SESBOÜÉ-J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación*, cit., esp. p. 218.

17. Cfr. L. ABRAMOWSKI, *Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil Konstantinopel zu tun?*, «Theologie und Philosophie» 67 (1992) 481-513. El texto de Teodoro de Mopsuestia pertenece a las *Homiliae catecheticae*, IX, 14.

18. Como escribe de Halleux, «Il s'avère délicat de préciser en quoi les Pères de 381 complétèrent le formulaire qu'ils avaient pris pour modèle (...) En revanche, rien n'in-

Esta intención conciliadora es clave para entender lo que se dice —y lo que no se dice— en el Símbolo niceno-constantinopolitano. Me refiero, como es patente, al hecho de que los Padres no utilizaron términos que pudieran herir la sensibilidad de los pneumatómacos, como el *homousios*, mientras afirmaban con otras palabras, pero con toda claridad, la divinidad del Espíritu Santo. El Símbolo Constantinopolitano no ha de leerse, pues, como un texto polémico escrito contra alguien, sino como una profesión de fe clara y conciliadora: una profesión de fe, que no fuese más allá de lo estrictamente necesario para no dejar espacio a ninguna ambigüedad en torno a la igualdad del Espíritu con el Padre y el Hijo. Los Padres escogieron unas palabras que parecen un eco vivo de la doctrina del Nuevo Testamento y, en concreto, del Discurso joánico de la Última Cena.

La divinidad del Espíritu viene afirmada ya de entrada de modo suave y firme, precisamente al usar la palabra *Santo* como el primer calificativo que acompaña la mención del Espíritu. Se trata de un calificativo que le aplica el Nuevo Testamento (cfr. Lc 1, 35; Jn 14, 26) y que, tomado en su radicalidad, lo muestra como Persona divina, pues sólo Dios es santo. La santidad en sentido absoluto es atributo exclusivo de la divinidad.

A continuación, se dice del Espíritu, que es *Señor*. Este término (Κύριος) venía siendo utilizado ya desde el Nuevo Testamento para significar la divinidad del Hijo, reservando para el Padre el título de (Θεός)¹⁹. La afirmación *dador de vida* o *vivificador* (ζωοποιοῦν) aparece con frecuencia en los escritos de San Basilio referido al Espíritu Santo. Se abarca con esta afirmación desde la santificación del alma en sentido estricto, hasta la perfecta redención del cuerpo, es decir la resurrección de los cuerpos, que tendrá lugar al final de los tiempos por obra del Espíritu (cfr. Rm 8, 11) y la fuerza creadora del Espíritu de Yahvé de que se habla en los primeros capítulos del Génesis (cfr. p. ej., Gn 1, 2).

El inciso *que procede del Padre* (ἐκπορεύμενον) como es obvio, está puesto para mostrar el origen divino del Espíritu. La palabra, como es obvio, remite a las expresiones joánicas del envío del Espíritu Santo. La intencionalidad de los Padres de Constantinopla es clara al aducirla en este contexto: el Espíritu procede (ἐκπορεύεται), pero sin ser engendrado; *procede* y, por tanto, no

vite à remettre cette dernière en question lorsqu'elle situe l'addition caractéristique du concile de 381 dans la partie pneumatologique du troisième article, qu'elle regarde comme une réfutation de l'hérésie pneumatomaque» (A. DE HALLEUX, *La pneumatologie dans le Symbole de Constantinople*, en *Patrologie et oecumenisme*, cit., pp. 313-314).

19. Es una argumentación habitual en los Capadocios. Cfr. p. ej., SAN BASILIO, *Sobre el Espíritu Santo*, 20, 51: SC 17bis, 426-430; *San Gregorio de Nacianzo*, *Oratio* 41, 6: SC 358, 326-328.

es ni hecho, ni creado, es decir, no pertenece a la esfera de lo extradivino; no es *engendrado*, por lo tanto, no puede concebirse como «otro» Hijo.

Se recoge aquí, pues, la afirmación contenida en Jn 15, 26-27 («el Espíritu que procede [ἐκπορεύεται] del Padre»), pero una vez señalado el hecho de que el Espíritu *procede* del Padre sin ser *engendrado*, los Padres conciliares no han querido entrar en la cuestión del *modo de procedencia* del Espíritu, es decir, en cómo entender su procedencia del Padre. Les bastaba proponer a los pneumatómacos una profesión de fe en la que estuviese clara la divinidad del Espíritu y su divino poder divinizador.

En la carta sinodal del año siguiente del Concilio, es decir, en la carta sinodal del sínodo de Constantinopla del a. 382, los Padres sinodales volvieron a reafirmar la fe ya proclamada el año anterior, con unas palabras que ayudan a comprender mejor el significado del Símbolo:

«Nosotros hemos soportado por parte de herejes persecuciones, tormentos, amenazas imperiales, crueldad de jueces y toda clase de pruebas por la fe evangélica, convalidada por los 318 padres en Nicea de Bitinia. Porque esa es la fe que vosotros, nosotros y todos los que no tergiversan la palabra de la verdadera fe, tenemos que confesar, siendo ella la más conforme al bautismo, y la que nos enseña a creer en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. De modo que se crea en la divinidad y potencia y en la única esencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, igualmente honorable en cuanto a la dignidad, y co-eterna en el reino, en tres hipóstasis perfectas, o sea en tres personas perfectas»²⁰.

Esta carta sinodal corrobora cuanto se ha dicho en torno a la intención de los 150 Padres. En el I de Constantinopla, frente a los pneumatómacos, intentaban dejar fuera de toda duda la divinidad del Espíritu Santo: el Espíritu es Dios, porque procede del Padre. La cuestión del *Filioque* no se encontraba ni siquiera en el horizonte de sus preocupaciones²¹. Sin embargo, conviene dejar constancia de algo que ha aparecido ya en los Padres que se encontraban presentes en el Concilio: el Espíritu es inseparable del Hijo; Él es el Espíritu del Hijo, de forma que se puede decir que el Espíritu procede del Padre por medio del Hijo²². Así lo habían escrito ya antes del Concilio I de Constantinopla Gre-

20. Carta sinodal de Constantinopla (a.382), TEODORETO, *Historie Ecclesiastica*, 5, 9: PG 82, 1212-1217 (traducción de I. ORTIZ DE URBINA, *Nicea y Constantinopla*, cit., p. 288).

21. Cfr. B. SESBOÜÉ-J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación*, en B. SESBOÜÉ (ed.), *Historia de los Dogmas*, I, cit., p. 219.

22. He aquí cómo formula este pensamiento J.D. Zizioulas: «If, therefore, we are allowed to interpret *I Const.* in the light of Cappadocian Theology, we must conclude

gorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa, cuya presencia fue tan decisiva en el Concilio.

Es claro que el Concilio no quiso entrar en este asunto; eso no quiere decir que este silencio pueda interpretarse sin más como una deliberada exclusión de toda intervención del Hijo en la procesión del Espíritu. La insistencia de los Capadocios en la monarquía divina, es decir, en la concepción del Padre como el único principio, causa y fuente de las procesiones trinitarias, excluye un *filioquismo* que contradiga esta afirmación; al mismo tiempo, como ha escrito De Halleux, sería abusivo considerar la definición del I de Constantinopla como una definición solemne de *monopatrismo*, cuando los Capadocios mismos admitían el $\delta\epsilon\ \Upsilon\acute{\iota}\omicron\upsilon\varsigma$, el a través del Hijo²³.

En cualquier caso, es difícil exagerar lo decisivo que fue para el desarrollo de la pneumatología el Símbolo niceno-constantinopolitano. Este Símbolo, introducido muy pronto en la liturgia, marcó decisivamente la fe de la comunidad cristiana. Por esta razón se puede afirmar con toda razón que con este Símbolo y con la teología de los Capadocios, que le sirve de base, llegó a uno de sus hitos fundamentales la penetración teológica del misterio trinitario²⁴.

Escribe Juan Pablo II:

«El recuerdo del Concilio de Constantinopla, que fue el segundo Concilio Ecuménico de la Iglesia, nos hace conscientes a nosotros, hombres del cristianismo del segundo Milenio que está a punto de terminar, de cuán viva era, en medio de la naciente comunidad de los creyentes de los primeros siglos del primer Milenio, la necesidad de comprender y de proclamar *justamente*, en la confesión de la Iglesia, el misterio inescrutable de Dios en su trascendencia absoluta: del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»²⁵.

Y para que no quede duda alguna de la importancia de este Concilio, añade:

that the phrase *ek tou Patros*: a) does not exclude a mediating role of the Son in the procession of the Spirit; b) does not allow for the Son to acquire the role of *aition* by being a mediator» (J.D. ZIZIOULAS, *The Teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective*, en SARAIVA [ed.] *Credo in Spiritum Sanctum* I, cit., p. 44).

23. A. DE HALLEUX, *La profession de l'Esprit Saint dans le Symbole de Constantinople*, en *Patrologie et oecumenisme*, cit., pp. 334-335.

24. Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Formulación magisterial e historia del dogma trinitario*, en J. FEINER-M. LÖHRER, *Mysterium Salutis*, II, Madrid 1969, esp. pp. 207-218.

25. JUAN PABLO II, *Carta al Episcopado de la Iglesia Católica con ocasión del 1600 aniversario del Concilio I de Constantinopla y del 1550 aniversario del Concilio de Éfeso*, 25.III.1981, n. 2.

«La enseñanza del Concilio Constantinopolitano I es todavía hoy *la expresión de la única fe común* de la Iglesia y de todo el cristianismo. Confesando esta fe (...) queremos poner de relieve lo que nos une con todos nuestros hermanos, a pesar de las divisiones que han surgido a lo largo de los siglos»²⁶.

El Papa presta atención a los dos incisos pneumatológicos añadidos por los 150 Padres al Símbolo de Nicea, y comenta:

«Las dos formulaciones del Símbolo Niceno-constantinopolitano: *et incarnatus est de Spiritu Sancto...Credo in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem* nos recuerdan también que la obra más grande realizada por el Espíritu Santo, a la cual todas las demás se refieren incesantemente, acudiendo a ella como a una fuente, es precisamente la de la encarnación del Verbo, por obra del Espíritu en el seno de la Virgen María»²⁷.

La relación del Espíritu con Cristo, María y la Iglesia vertebrada —podríamos decir—, la visión pneumatológica de Juan Pablo II. Estas tres perspectivas son inseparables en su pensamiento y mutuamente se complementan. Y es que estas tres realidades, cada una a su modo, constituyen la máxima donación de Dios a los hombres —la donación a Cristo, la donación a Santa María, la donación a la humanidad—, donación realizada *en y a través* del Espíritu. El pensamiento de que es mediante la donación del Espíritu como la Trinidad Beatísima se *dona* a los hombres constituye un *leit motiv* en toda la teología de Juan Pablo II, basado en lo que es propiedad del Espíritu: ser Don y Amor personal.

Pero volvamos a la consideración del Concilio I de Constantinopla en el pensamiento de Juan Pablo II. El Papa es consciente de que se trata de un Concilio cuya doctrina pneumatológica se fue gestando amorosamente, durante un cuarto de siglo, gracias al esfuerzo de los más grandes teólogos orientales del siglo IV, entre otros, San Atanasio, San Basilio, San Gregorio de Nacianzo, San Gregorio de Nisa.

He aquí como sintetiza Juan Pablo II la doctrina pneumatológica de San Basilio:

«Es el Espíritu dado a todo el que se bautiza quien infunde en cada uno los carismas y les recuerda los preceptos del Señor; es el Espíritu quien anima a la toda Iglesia y la ordena y vivifica con sus dones, haciendo de toda ella un cuerpo *espiritual* y carismático. De aquí se eleva San Basilio a la serena contemplación

26. *Ibid.*, n. 1.

27. *Ibid.*, n. 8.

ción de la *gloria* del Espíritu, misteriosa e inaccesible; confesándolo, por encima de toda criatura, Rey y Señor, porque por Él hemos sido divinizados, y Santo porque por Él somos santificados. Así pues, San Basilio, habiendo contribuido a la formulación de la fe trinitaria de la Iglesia, *le habla todavía a su corazón y la consuela, especialmente con la luminosa confesión de su Consolador*²⁸.

Aunque, como es obvio, Juan Pablo II no entra en los avatares de la historia del Símbolo del I Concilio de Constantinopla, sí se nota que en el sub-suelo de cuanto dice y de cuanto calla hay una perfecta información de la situación de los estudios actuales en torno al Concilio y a su Símbolo. El artículo dedicado al Espíritu, dice Juan Pablo II, es «un artículo de fe, formulado tal vez sobre la base de un texto anterior, completando el símbolo de Nicea²⁹. Nótese que la fórmula utilizada es de una prudencia exquisita: el artículo sobre el Espíritu Santo está redactado «tal vez sobre la base de un texto anterior». Y, tras señalar la aportación de los Padres a la doctrina pneumatológica, comenzando por San Atanasio en sus *Cartas a Serapión*, añade Juan Pablo II:

«Esos Padres, que valoraban en toda su extensión y en todo su significado la revelación contenida en la Sagrada Escritura, no sólo defendían la noción genuina y completa de la Trinidad, sino que también hacían notar que negar la divinidad del Espíritu Santo equivalía a anular la elevación del hombre a la participación en la vida de Dios —es decir, su «divinización» mediante la gracia— que, según el evangelio, es obra del Espíritu Santo. Sólo Aquél que es Dios en sí mismo puede obrar la participación en la vida divina. Y es precisamente el Espíritu Santo quien «da la vida», según las palabras de Jesús mismo (cfr. Jn 6, 63)»³⁰.

Como es bien sabido, el argumento de la divinización del hombre, junto con la presencia del Espíritu al lado del Padre y del Hijo en fórmula bautismal, constituye la columna vertebral del Tratado de San Basilio sobre el Espíritu Santo³¹. La firmeza con que el Papa recurre a este argumento, que bien podríamos llamar «antropológico», se encuentra muy cercana al «espíritu» de San Basilio.

28. JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Patres Ecclesiae*, 2.I.1980: *Enchiridion Vaticanum*, 7, n. 19.

29. JUAN PABLO II, *Creo en el Espíritu Santo*, 58, 1: ed. cit., p. 281.

30. *Ibid.*, n. 5: ed. cit., pp. 284-285.

31. Cfr. p. ej., SAN BASILIO, *Sobre el Espíritu Santo*, 15-16: SC 17bis 364-390. Son de gran interés las páginas que B. PRUCHE dedica a este asunto en la introducción al *Tratado sobre el Espíritu Santo*, en SC 17bis, 205-212. Cfr. también (J.M. YANGUAS, *Pneumatología de San Basilio*, Pamplona 1983, p. 277). Es el Espíritu el que nos hace hijos de Dios. Y se pregunta San Basilio «¿Cómo es posible que alguien que nos hace hijos de Dios sea extraño a Dios?» (SAN BASILIO, *Homilía* 24, 6: PG 31, 612). Cfr. J. YANGUAS, *La pneumatología de San Basilio*, cit., pp. 102-154.

EL ESPÍRITU QUE «PROCEDE DEL PADRE Y DEL HIJO»

Considerando el Símbolo I de Constantinopla y su inserción en la liturgia universal de la Iglesia, se llega inevitablemente a la cuestión del *Filioque*. El Papa ha estado pendiente de ella, con comprensión hacia la importancia teológica de cada una de las tradiciones, y con mente abierta para superar malentendidos. Así se refleja, p. ej., en los números del *Catecismo de la Iglesia Católica* dedicados a esta cuestión³², y en la célebre *Clarificación sobre La procesión del Espíritu Santo en las tradiciones griega y latina*, escrita a petición suya³³.

De los escritos de Juan Pablo II, se puede deducir con facilidad, que posee muy buena información de las diversas propuestas de los teólogos, desde los que proponen la redacción de un nuevo Símbolo que sintetice ambas tradiciones, hasta los que proponen que cada tradición permanezca como hasta ahora, pero sin pretender imponerse a la otra³⁴. Juan Pablo II sigue apostando porque este Símbolo sea precisamente el lugar en que nos encontremos todos. Se inserta así en la línea mantenida por Santo Tomás de Aquino, según la cual, si se afirma con profundidad que el Espíritu procede del Padre, se está afirmando a la vez su procedencia del Hijo.

He aquí las palabras de Juan Pablo II, que van al fondo de la cuestión teológica:

«La fórmula conciliar del año 381 rezaba así: “Creo en el Espíritu Santo, que procede del Padre”. La fórmula más completa: “que procede del Padre y del Hijo” (*qui a Patre Filioque procedit*), ya presente en antiguos textos y vuelta a presentar por el Sínodo de Aquisgrán el año 809, fue finalmente introducida también en Roma en 1014 con ocasión de la coronación del emperador Enrique II. Se difundió desde entonces en todo el Occidente, y fue admitida por los griegos y los latinos en el II Concilio ecuménico de Lyon (1274) y en el de Florencia (1439). Era una puntualización, que *no cambiaba en nada la sustancia de la fe antigua*, pero que los mismos Romanos Pontífices no se decidían a admitir por respeto a la fórmula antigua ya difundida por doquier y usada también en la basílica de San Pedro. La introducción de la añadidura, acogida sin graves dificultades en Occidente, suscitó reservas y polémicas entre nuestros hermanos

32. CEC, nn. 245-248.

33. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, *La procesión del Espíritu Santo en las tradiciones griega y latina*, «L'Osservatore Romano», 13.IX.1995.

34. Cfr. p. ej., Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, cit., pp. 608-646; A.M. RITTER, *Il secondo Concilio ecumenico e la sua ricezione: stato della ricerca*, «Cristianesimo nella storia» 2 (1981) 341-365.

orientales, que atribuyeron a los occidentales un cambio sustancial en materia de fe. Hoy podemos dar gracias al Señor por el hecho de que también en este punto se va aclarando en Oriente y Occidente el verdadero sentido de la fórmula, y el carácter relativo de la cuestión misma»³⁵.

Tras aducir un amplio dossier de textos de la Sagrada Escritura sobre la relación entre el Espíritu y el Hijo, Juan Pablo II, atento a la justicia histórica continúa advirtiéndolo, delicadamente, que la unión del Espíritu con el Hijo y su procesión a través del Hijo eran ya cuestiones presentes explícitamente no sólo en los Padres latinos, sino también en los Padres griegos cuya doctrina pneumatológica recoge el Concilio I de Constantinopla:

«En verdad, la cuestión del “origen” del Espíritu Santo, en la vida trinitaria del Dios único, ha sido objeto de una larga y múltiple reflexión teológica, basada en la Sagrada Escritura. En Occidente, San Ambrosio en su *De Spiritu Sancto* y San Agustín en la obra *De Trinitate* dieron una gran aportación al esclarecimiento de este problema. La tentativa de penetrar más a fondo en el misterio de la vida íntima de Dios-Trinidad, realizada por esos y otros Padres y Doctores latinos y griegos (comenzando por San Hilario, San Basilio, Dionisio, San Juan Damasceno), ciertamente preparó el terreno para la introducción en el símbolo de aquella fórmula sobre el Espíritu Santo que «procede del Padre y del Hijo.

«Esta doctrina no carece de precisas referencias en los grandes Padres y Doctores de Oriente (Efrén, Atanasio, Basilio, Epifanio, Cirilo de Alejandría, Máximo, Juan Damasceno) y de Occidente (Tertuliano, Hilario, Ambrosio, Agustín). Santo Tomás, siguiendo a los Padres, dio una aguda explicación de la fórmula, basándose en el principio de la unidad e igualdad de las divinas Personas en las relaciones trinitarias»³⁶.

Juan Pablo II se está refiriendo a los dos conocidos artículos a la *Summa Theologiae* (STh I, q. 36, aa. 2-4) en los que Santo Tomás mantiene incluso que aunque se diga solamente que el Espíritu Santo procede del Padre, no se está negando que procede también del Hijo. He aquí sus palabras:

«Sic cum dicitur quod Spiritus Sanctus a Patre procedit. Etiam si adderetur quod a solo Patre procedit, non excluderetur inde Filius: quia quantum ad hoc quod est esse principium Spiritus Sancti, non opponuntur Pater et Filius; sed solum quantum ad hoc, quod hic est Pater et hic est Filius»³⁷.

35. JUAN PABLO II, *Creo en el Espíritu Santo*, 59, 1: ed. cit., pp. 286-287.

36. *Ibid.*, 5 y 6: ed. cit., p. 289.

37. SANTO TOMÁS DE AQUINO, STh I, q. 36, a. 2, ad 2.

Incluso ahora, en nuestros días, no puede menos de parecer audaz, o de una gran «libertad de conciencia», la afirmación de Santo Tomás. De hecho es un pensamiento que es fruto de una gran penetración en el misterio de la Persona del Padre. Él es el único principio en la Trinidad; decir que el Espíritu Santo procede también del Hijo (obviamente no como de un co-principio junto con el Padre), es lo mismo que decir que el Espíritu Santo procede del Padre, pues conforme a la gran tradición eclesial, como recuerda el Papa, Padre e Hijo son *un único* principio en la procesión del Espíritu Santo. Ya San Agustín había dicho que *Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti*³⁸.

EL ESPÍRITU SANTO, AMOR DEL PADRE Y DEL HIJO

En teología trinitaria es este un pensamiento decisivamente presente en la tradición teológica occidental desde San Agustín. Se trata de una visión del misterio de la Trinidad que implica una determinada aplicación de la llamada «analogía psicológica», la cual tiene como punto de partida la consideración del hombre como imagen de Dios, y conlleva, como es sabido, una reafirmación de la afirmación de que el Espíritu procede también del Hijo. La razón de fondo es que, en la estructura del espíritu humano, que es el punto de partida de la «analogía psicológica», el amor sigue al acto de entender. Juan Pablo II dedica a este asunto una *Catequesis* completa, adhiriéndose plenamente a la visión agustiniana y a la de Santo Tomás.

Este asunto está lleno de consecuencias, pero en sí mismo es bien sencillo. Baste citar, pues, algunas de las frases de Juan Pablo II:

«En la oración sacerdotal, dirigida al Padre en la Última Cena, Jesús dice: *Yo les he dado a conocer tu nombre y se lo seguiré dando a conocer, para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos* (Jn 17, 26). Se trata del amor con el que el Padre ha amado al Hijo *antes de la creación del mundo* (Jn 17, 24). Según algunos exegetas recientes, las palabras de Jesús indican aquí, al menos indirectamente, el Espíritu Santo, el Amor con el que el Padre ama eternamente al Hijo, eternamente amado por él. Pero ya Santo Tomás había examinado muy bien un texto de san Agustín sobre este amor recíproco del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo (cfr. *De Trinitate*, VI, 5; XIV, 7; PL 43, 928, 1065), discutido por otros escolásticos a causa del ablativo con que había pasado a la teología medieval: “Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu Sancto”, y había concluido su análisis literario y doctrinal con esta hermosa explicación: “De la misma mane-

38. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, V, 14; PL 42, 921.

ra que decimos que el árbol florece en las flores, así decimos que el Padre se dice a sí mismo y a la creación en el Verbo, o Hijo, y que el Padre y el Hijo se aman a sí mismos y a nosotros en el Espíritu Santo, es decir, en el Amor procedente” (*Summa Theologiae* I, q. 37, a. 2)».

«También en aquel discurso de despedida, Jesús anuncia que el Padre enviará a los Apóstoles (y a la Iglesia) *el Paráclito... el Espíritu de la verdad* (Jn 14, 16-17), y que también él, el Hijo, lo enviará (cfr. Jn 16, 7) *para que esté con vosotros para siempre* (Jn 14, 16). Los Apóstoles, por tanto, recibirán al Espíritu Santo como Amor que une al Padre y al Hijo. Por obra de este Amor, el Padre y el Hijo harán morada en ellos (cfr. Jn 14, 23)».

«En esta misma perspectiva se ha de considerar el otro pasaje de la oración sacerdotal, cuando Jesús pide al Padre por la unidad de sus discípulos: *Para que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado* (Jn 17, 21). Si los discípulos deben ser *uno en nosotros* —es decir, en el Padre y en el Hijo—, esto puede tener lugar sólo por obra del Espíritu Santo, cuya venida y permanencia en los discípulos es anunciada por Cristo al mismo tiempo: *Él mora con vosotros y en vosotros está* (Jn 14, 17)»³⁹.

Amor y Don; Persona-Amor y Persona Don. Como algunos autores han puesto de relieve, estos son dos grandes temas de la pneumatología occidental y son también los rasgos mas destacados con que Juan Pablo II caracteriza a la Persona del Espíritu Santo⁴⁰. El Espíritu Santo es Amor y Don mutuo entre el Padre y el Hijo; Él es también la Persona en la cual toda la Trinidad se comunica al hombre⁴¹. Toda comunicación divina al hombre se hace *en* el Espíritu Santo. La analogía se completa diciendo que, puesto que el Espíritu es Santo y es el Amor que une al Padre y al Hijo, a Él corresponde como actuación «propia» en la historia de la salvación la santificación de los hombres y el unirlos entre sí y con el Padre y el Hijo.

Desde aquí Juan Pablo II contempla la acción del Espíritu Santo en la Iglesia, en los hombres, en Santa María. Son temas de una gran riqueza en cuya exposición brilla tantas veces ese personalísimo modo de hacer y de expresarse de Juan Pablo II. Así se ve con especial fuerza en el modo en que Juan Pablo II muestra a las cuatro notas de la Iglesia dimanando de la acción del Espíritu. Son temas que merecen una atención más detenida y que quedan para un estudio posterior. Se trata, en efecto, de temas inseparables de la pneu-

39. JUAN PABLO II, *Creo en el Espíritu Santo*, 60, 3 y 4: ed. cit., pp. 294-295.

40. Cfr. p. ej., J.A. DOMÍNGUEZ, *La teología del Espíritu Santo*, cit., pp. 594-595.

41. El tema aparece con gran fuerza ya en *Dominum et vivificantem*, n. 10.

matología de Juan Pablo II, que forma un todo unitario y que, en su misma estructura mantiene un fecundo equilibrio entre la consideración del Espíritu en Sí mismo y en su actuación en la historia de la salvación.

Concluamos nuestra exposición con un texto dedicado a la relación del Espíritu Santo con Santa María, relación que es modelo de la unión nupcial del Amor de Dios con la humanidad:

«María, con este acto y gesto (con su *fiat*), totalmente diverso del de Eva, se convierte, en la historia espiritual de la humanidad, en la nueva Esposa, la nueva Eva, la Madre de los vivientes, como dirán con frecuencia los Doctores y Padres de la Iglesia. Ella será el tipo y el modelo, en la Nueva Alianza, de la unión nupcial de Espíritu Santo con los individuos y con toda la comunidad humana, mucho más allá del ámbito del antiguo Israel: todos los individuos y todos los pueblos estarán llamados a recibir el don y a beneficiarse de él en la nueva comunidad de los creyentes que han recibido *poder de hacerse hijos de Dios* (Jn 1, 12) y en el bautismo han renacido del *Espíritu* (Jn 3, 3) entrando a formar parte de la familia de Dios»⁴².

Lucas F. MATEO-SECO
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

42. JUAN PABLO II, *Creo en el Espíritu Santo*, 38, 7: ed. cit., p. 202.