Naturaleza pastoral-doctrinal del Concilio Vaticano II

Philip Goyret

«Durante el Concilio había una emocionante tensión con relación a la tarea común de hacer resplandecer la verdad y la belleza de la fe en nuestro tiempo, sin sacrificarla a las exigencias del presente ni encadenarla al pasado: en la fe resuena el presente eterno de Dios que trasciende el tiempo y que, sin embargo, solamente puede ser acogido por nosotros en el hoy irrepetible»¹. Estas palabras, tomadas de la homilía pronunciada por Benedicto XVI inaugurando el año de la fe, encuadran bien el objeto de esta ponencia, dedicada a la relación entre los aspectos doctrinal y pastoral del Vaticano II, con sus puntos de contacto con la relación entre lo permanente y lo mutable, entre tradición y progreso, entre recepción y transmisión. El Concilio Vaticano II es habitualmente presentado como un “concilio pastoral”, lo cual es absolutamente cierto; pero sin aclarar mejor el concepto, este queda fácilmente en el aire sin mayor incidencia, pues, en sentido estricto, todos los concilios han sido concilios pastorales. ¿Qué significa realmente? ¿Se opone a la doctrina? ¿Qué consecuencias se siguen del modo de plantear la relación entre ambas dimensiones?

Intentaré dar respuesta a estos interrogantes analizando en primer lugar lo que aparece como particular del último concilio respecto a los anteriores, especialmente en su comparación con Trento; pasaré después al estudio del aspecto doctrinal y del aspecto pastoral del Vaticano II, para proponer luego cómo considero que se debe entender la convergencia. Concluiré estas reflexiones comentando algunas posiciones particulares surgidas durante el posconcilio.

1. Trento y Vaticano II

La “pastoralidad” del Vaticano II es esgrimida por sus detractores según dos direcciones opuestas. Para quienes lo acusan de ruptura con la tradición precedente, la doctrina conciliar podría ignorarse, pues se ha tratado de un evento “exclusivamente pastoral”, sin consecuencias dogmáticas. Como acertadamente señala M. Semeraro, «por algunos, muy especialmente por quienes intentan reducir la autoridad de las decisiones conciliares, (el principio de la pastoralidad) es instrumentalmente interpretado como elemento de debilidad del Vaticano II. Entienden este principio como categoría teológica secundaria respecto al

¹ Benedicto XVI, Homilía del 11.10.2012.

elemento doctrinal, como si se tratase únicamente de la ejecución y puesta en práctica de los datos doctrinales de la revelación»².

Quienes en cambio quisieran convocar un Concilio Vaticano III, que pueda imprimir en la Iglesia los cambios necesarios para adaptarse al mundo contemporáneo, contemplan la pastoralidad conciliar como una característica ligada a ese preciso momento; la realidad pastoral actual, profundamente evolucionada, demandaría otro concilio, capaz de ofrecer las directrices oportunas para que la evangelización se desarrolle hoy en modo más eficaz.

En ambas actitudes subyace, en mi opinión, el equívoco de fondo de relegar el ámbito doctrinal-dogmático a la teoría, al mundo de las ideas estáticas, mientras que el ámbito pastoral sería solo la aplicación concreta, en constante transformación. No puede negarse que este modo de razonar está muy difundido e incluso ha llegado a veces a determinar la modalidad expositiva empleada en escritos oficiales de la Iglesia. Basta pensar que el Concilio de Trento estructura sus documentos (todos ellos llamados, indistintamente, “decretos”) separando, por una parte, aquellos de naturaleza dogmática, y por otra, los que se refieren a la reforma de la Iglesia. Los primeros exponen largamente la doctrina y concluyen luego con una lista concisa de anatemas, mientras que los segundos, de carácter disciplinar, consisten casi exclusivamente en los cánones que establecen las medidas a aplicar.

De modo que, por una parte, es preciso decir que Trento no fue sólo un conjunto de reafirmaciones dogmáticas nacidas como reacción a la herejía. En este sentido, conviene recordar que en la Bula *Ad Dominici gregis curam* emanada por Pablo III en 1536, convocando por primera vez el Concilio, que originalmente habría de celebrarse en Mantua en 1537, se invita a los padres conciliares a «consultar, ventilar y resolver, llevar al fin deseado cuantas cosas sean necesarias a la integridad y verdad de la religión cristiana, al restablecimiento de las buenas costumbres, a la enmienda de las malas, a la paz, unidad y concordia de los cristianos entre sí, tanto de los príncipes como de sus pueblos, así como a rechazar los ímpetus con que maquinan los bárbaros e infieles para oprimir a la cristiandad»³. Este mismo texto es reproducido literalmente en la Bula *Initio nostri huius pontificatus* de Paulo III del año 1542 convocando el Concilio en Trento⁴. La idea de la reforma de la Iglesia estaba, pues, presente desde el principio y luego cuajó en los *decreta super reformatione*. Contemplándolo *a posteriori*, se debe decir que el Concilio de Trento fue también un concilio pastoral y no solo dogmático.

² M. Semeraro, *Il Concilio fra memoria e futuro*, en *Rivista di Scienze Religiose* 26/2 (2012) 430.

³ Traducción castellana tomada de H. Bojorge, *Vaticano II ¿Concilio Doctrinal? Una reflexión en el centenario del Vaticano I*, en *Perspectiva Teológica* 2/3 (1970) 176.

⁴ Texto en Mansi 33,7.

Sucede sin embargo que estas dimensiones discurren en modo paralelo, y se puede pensar que la aplicación de la reforma tridentina no ha sido inmune a las consecuencias de esta separación. Frecuentemente se presenta la doctrina de ese concilio como un cuerpo de principios y anatemas carentes de vida, mientras que la praxis pastoral proveniente de la reforma impulsada por ese concilio pecaría de autoritarismo. Se trata ciertamente de apreciaciones superficiales y exageradas, pero sí puede decirse, como aproximación general, que el planteamiento metodológico tridentino no favoreció la integración entre doctrina y disciplina.

Moviéndonos al Concilio Vaticano I, no sería leal juzgar el peso de su carga pastoral analizando exclusivamente sus dos documentos finales, pues, como se sabe, se trató de un concilio “no concluido”, disuelto por causas extraeclesiales. Conviene sin embargo recordar que, similarmente a Trento, en la Bula de convocación *Aeterni Patris*, emanada por Pío IX en 1868, se evocan abundantes motivaciones de orden pastoral: junto a la «impiedad en todas partes propagada», se denuncia la necesidad de combatir «la corrupción de las costumbres y la desenfadada licencia y el contagio de perversas opiniones de toda especie, de toda clase de vicios y maldades». Se exhorta en este contexto a examinar lo que incide «a la integridad de la fe, al decoro del culto divino y a la eterna salvación de los hombres, a la disciplina de ambos cleros, a su saludable y sólida instrucción, a la observancia de las leyes eclesiásticas, a la corrupción de las costumbres y a la cristiana educación de la juventud, y principalmente a la común paz y concordia de todos»⁵. Se puede decir que si bien los dos documentos publicados por el Vaticano I son de naturaleza prevalentemente dogmática, la motivación pastoral estuvo explícitamente presente en su convocación.

Si observamos ahora el modo de proceder del Vaticano II, podemos recordar lo siguiente:

1) Juan XXIII, en su célebre discurso inaugural *Gaudet Mater Ecclesia* del 11.10.62, no puso como objetivo del concilio «discutir uno u otro artículo de la doctrina fundamental de la Iglesia», sino más bien «que el sagrado depósito de la doctrina cristiana sea custodiado y enseñado en forma cada vez más eficaz (...), estudiando ésta y poniéndola en conformidad con los métodos de la investigación y con la expresión literaria que exigen los métodos actuales»⁶. Citando estas palabras, Pablo VI, al comienzo del segundo período conciliar (discurso del 29.9.63), reafirmaba el carácter eminentemente pastoral con el que su predecesor había

⁵ Texto en Mansi 50, 1251-1252. Traducción castellana tomada de Bojorge, *Vaticano II...*, 182.

⁶ J.L. Martín Descalzo (ed.), *El Concilio de Juan y Pablo. Documentos pontificios sobre la preparación, desarrollo e interpretación del Vaticano II*, BAC, Madrid 1967, 514-516.

inaugurado el Concilio⁷: una pastoralidad que continuaría como principio guía durante toda la celebración del evento, y que quedará plasmada en los resultados definitivos.

2) Los documentos finales consisten en 4 constituciones, 9 decretos y 3 declaraciones. Una lectura atenta de los mismos pone fácilmente de manifiesto que las constituciones no son exposiciones exclusivamente doctrinales, los decretos no son meramente disciplinares, y las declaraciones no son ni solo mensaje ni simple proclamación de intenciones. Volveremos a este tema más adelante.

3) En ámbito doctrinal, el Vaticano II ha definido temas que nunca habían sido formalmente declarados en el magisterio anterior. Sin pretensión de exhaustividad, basta pensar en la sacramentalidad y la colegialidad del episcopado, en la doctrina sobre los elementos eclesiales presentes fuera de los límites visibles de la Iglesia católica, en la libertad religiosa, en el modo de entender la inspiración bíblica... En ocasiones se usa la fórmula solemne *docet sancta synodus* (LG 21/2) para introducir estas definiciones, aunque sin explicitar ni usar el carisma de la infalibilidad, ni establecer “en modo definitivo” una determinada doctrina.

4) El Concilio Vaticano II, como expresión del magisterio solemne de la Iglesia, es vinculante, y así ha sido reafirmado en más de una ocasión⁸, aunque la consistencia de ese vínculo no sea uniforme; como dijo Pablo VI, «dado su carácter pastoral, el concilio ha evitado la proclamación solemne de dogmas infalibles; ha respaldado sus enseñanzas con la autoridad del supremo magisterio ordinario; magisterio ordinario y plenamente auténtico que debe ser aceptado por los fieles todos dócil y sinceramente, de acuerdo con los deseos del concilio sobre la naturaleza y fines de cada documento»⁹.

La comparación tipológica entre Trento y el Vaticano II nos ofrece ya una pista útil para esta investigación, apartándonos de la idea, desgraciadamente muy difundida, de que el primero fue un concilio exclusivamente doctrinal, y el segundo meramente pastoral. Emerge a la vez la cuestión metodológica como la óptica diferenciante entre una y otra tipología. Antes de abordar este tema, es necesario individuar mejor lo que entendemos por “doctrinal” y lo que entendemos por “pastoral”.

2. Naturaleza “doctrinal” del Concilio

⁷ Cfr. *ibidem*, 609-610.

⁸ Cfr. Pablo VI, *Discurso al Consistorio Secreto de Cardenales*, 24.5.76. Cfr. También las reflexiones de W. Kasper sobre esta temática, en *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, 303-304.

⁹ Audiencia del 12.1.66, recogida en *El Concilio de Juan y Pablo...*, 929.

El estudio del tema que nos ocupa no puede eludir la consideración de la relación entre verdad e historia. Se trata de una cuestión que en el caso específico del cristianismo encuentra su paradigma ya en su origen, pues «la misma revelación se cumple en la historia y por medio de la historia». Efectivamente, «en la persona de Cristo, palabra encarnada y centro de la Revelación, plenitud de la verdad y cumplimiento de la historia convergen»¹⁰. Esta misma revelación, en sí misma completa en Cristo, se explicita progresivamente a lo largo de la historia. En esta sede no podemos desglosar detalladamente las relaciones y distinciones entre *mysterium*, *kerygma*, *theologia*, *dogma* y *fides*. Nos basta ahora recordar estos distintos “estadios” de la única verdad salvífica, que es revelada en Cristo, anunciada por los apóstoles, formulada por la ciencia, asumida por el magisterio y aceptada por los fieles. Cuando se habla de “doctrina”, el acento cae más directamente en los aspectos teológico y dogmático, aunque sin olvidar su fundamento en el *kerygma* y sus exigencias en la fe. Esto nos lleva también a discernir, dentro del ámbito doctrinal, lo que se tiene como explícitamente revelado por Dios y propuesto como dogma de fe, de otras áreas de la verdad salvífica.

Como se sabe, ya durante la elaboración de la *Lumen gentium* se pidió establecer la calificación teológica de la doctrina expuesta en ese documento. La respuesta de la comisión doctrinal, que puede aplicarse al conjunto del concilio, fue algo lacónica: «Como salta a la vista, el texto del Concilio debe interpretarse siempre de acuerdo con las normas generales de todos conocidas». Se remite a continuación a una declaración anterior del 6.3.64, que dice: «Teniendo en cuenta la práctica conciliar y el fin pastoral del presente Concilio, este santo Sínodo precisa que en la Iglesia solamente han de mantenerse como materias de fe o costumbres aquellas cosas que él declare manifiestamente como tales. Todo lo demás que el santo Sínodo propone, por ser doctrina del Magisterio supremo de la Iglesia, debe ser recibido y aceptado por todos y cada uno de los fieles de acuerdo con la mente del santo Sínodo, la cual se conoce, bien por el tema tratado, bien por el tenor de la expresión verbal, de acuerdo con las reglas de la interpretación teológica»¹¹. Las “normas generales de todos conocidas” y las “reglas de interpretación teológica” en realidad no esclarecían mucho la situación, pues ni eran muy conocidas ni gozaban de gran estabilidad. Recuérdese, por ejemplo, que el *Manual de Teología Dogmática* de F. Diekamp, entonces de uso habitual en los seminarios, enumeraba siete grados de certeza teológica, desde la *fides divina et catholica* hasta la *opinio tolerata*; a ellas correspondían en modo aproximado las distintas censuras, desde la relativa a

¹⁰ G. Tanzella Nitti, *Lezioni di teologia fondamentale*, Aracne, Roma 2007, 222.

¹¹ Notificación del 16.11.64, habitualmente publicada al final de la *Lumen gentium*; ver también la nota 1 de la *Gaudium et spes*.

la *sententia haeretica* hasta la *piarum aurium offensiva*¹². No resultaba siempre fácil aplicar esta clasificación, que además no gozaba de aceptación en el ámbito de la renovación teológica de mediados del siglo XX.

Si en este momento nuestro propósito fuese establecer, al menos teóricamente, el grado de obligatoriedad de cada afirmación conciliar, deberíamos clasificar cada una de ellas según lo que hoy rige en este tema, como fue establecido por la CDF en la Instrucción *Donum veritatis* del 24.5.90, sobre la vocación eclesial del teólogo. En los nn. 15-17 de este documento se habla de las tres modalidades de la autoridad docente del magisterio: la infalibilidad, la enseñanza “de modo definitivo” y el magisterio ordinario. Según este mismo documento, «hay que tener en cuenta, pues, el carácter propio de cada una de las intervenciones del magisterio y la medida en que se encuentra implicada su autoridad» (n. 17). De ello a su vez depende el tipo de adhesión debida, que desde la fe teologal (para la primera modalidad) pasa por la firme y constante aceptación (segunda modalidad) hasta el religioso asentimiento de la voluntad y de la inteligencia (tercera modalidad) (cfr. n. 23), el cual pide lealtad, también cuando se trata de afirmaciones de orden prudencial sobre materias contingentes (cfr. n. 24)¹³.

He iniciado el párrafo anterior usando a propósito la forma condicional, pues, en mi opinión, por este camino no se llegaría a una solución satisfactoria. Naturalmente, no se cuestiona aquí la validez de la Instrucción *Donum veritatis*, ni su utilidad, más aun en referencia a situaciones de disenso teológico. Lo que me parece honesto decir es que la divina revelación y, más ampliamente, el conjunto de la verdad sobre Dios, sobre el mundo y sobre el hombre, no puede encerrarse en los estrechos límites de una clasificación de lógica racional, aun siendo esta legítima y necesaria. El carisma de la infalibilidad no hace infalible la verdad, que ya lo es desde el principio. La Virgen María fue siempre inmaculada, no solamente desde 1854. Hay otras verdades de fe que nunca han sido formalmente propuestas de modo infalible por el magisterio, comenzando por la misma existencia de Dios. Existen abundantes aspectos del magisterio ordinario que son de hecho irreformables, aunque no hayan sido formalmente propuestos “de modo definitivo” (no se dará marcha atrás en la

¹² F. Diekamp, *Theologiae Dogmaticae Manuale*, Vol. I, Desclée, Paris 1949, 78-80.

¹³ Certestamente comenta W. Kasper: «Bisogna anche distinguere fra il fondamento magisteriale che è per tutti normativo, la descrizione della situazione e l'applicazione dei principi universali alla situazione pastorale concretamente descritta. Nel descrivere la situazione il concilio doveva richiamarsi a conoscenze di tipo profano, per le quali esso non possiede una specifica autorità magisteriale. La normatività di queste precisazioni legate alla situazione dipende dalla validità delle argomentazioni addotte. Si tratta di un'autorità sostanzialmente diversa e soprattutto di tipo inferiore a quella degli enunciati d'ordine magisteriale» (*Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, 309-310).

sacramentalidad y en la colegialidad del episcopado). La historia, la liturgia, la vida misma de la Iglesia tiene un peso a veces más fuerte que una declaración formal. Es verdad que la afirmación del colegio episcopal como sujeto de la *suprema potestas* sobre la Iglesia universal aparece por primera vez en el magisterio en la *Lumen gentium*; pero esa misma *suprema potestas* ha sido de hecho ejercida abundantemente a lo largo de la historia de la Iglesia, como muestra la celebración de los 20 concilios ecuménicos anteriores.

En definitiva, la ausencia de declaraciones infalibles en los textos conciliares no nos permite descartar el aspecto doctrinal del Vaticano II. Existen a su vez “novedades doctrinales”, o sea, verdades teológicas por primera vez asumidas por el magisterio. A esto conviene añadir lo que es quizá más novedoso, es decir, el estilo, el planteamiento, el método y la sensibilidad del lenguaje y del contenido de los documentos, reflejo fiel del objetivo principal prefijado por Juan XXIII en su ya citada alocución inicial: «que el sagrado depósito de la doctrina cristiana sea custodiado y enseñado en forma cada vez más eficaz»¹⁴.

Me parece justo decir que en el Vaticano II, la “doctrina” —abundante, rica e incisiva— está expuesta de un modo más orientado a convencer, que a ajustarse a calificaciones dogmáticas; más preocupado por la coherencia con las fuentes disponibles, que por reproponer planteamientos ya gastados; más ajustado a la metodología científica, sin dejarse condicionar por ideologías o razones circunstanciales de conveniencia. Quiero decir, en definitiva, que el Vaticano II ha estado atento a exponer la doctrina según la forma que retuvo más adecuada para incidir con eficacia en el hombre contemporáneo, tomando distancia no sólo de formalismos lingüísticos y aseverativos, sino también del “adoctrinamiento autoritativo” y de la aplicación desmesurada de la lógica formal.

No podría concluirse esta parte de nuestra reflexión sin recordar aquellas útiles indicaciones de Pablo VI a propósito de los documentos del Vaticano II: si bien «todos en conjunto forman un cuerpo de leyes y de doctrinas», sus enseñanzas «no constituyen un sistema orgánico y completo de la doctrina católica», que «es mucho más amplia»; por tanto «no hemos de separar las enseñanzas del Concilio del patrimonio doctrinal de la Iglesia, antes bien, hemos de tratar de ver como se insertan en él»¹⁵.

3. Naturaleza “pastoral” del concilio

Dediquemos ahora nuestra atención al concepto de “pastoral”, término desgraciadamente muy manoseado y frecuentemente relegado al ámbito de la “sociología

¹⁴ J.L. Martín Descalzo, *El Concilio de Juan y Pablo*, 514.

¹⁵ Audiencia del 12.1.66, en *ibidem*, 927-928.

eclesiástica”. Conviene por ello recordar, aunque sea muy sintéticamente, las coordenadas fundamentales que lo determinan teológicamente.

El genuino significado teológico de la categoría “pastoral” proviene de la revelación bíblica. En Jn 10¹⁶ Jesús se presenta como el Buen Pastor que conduce y protege el rebaño, conoce una a una sus ovejas y da la vida por ellas. Son evidentes las resonancias veterotestamentarias de esta imagen, muy especialmente con el Salmo 22, que en un pueblo originalmente nómada como era Israel suscitaría tiernos sentimientos. Siguiendo esta dirección, el ministerio eclesiástico es descrito en el Nuevo Testamento con la imagen pastoral (Hech 20,28; 1Pd 5,1-3), quedando claro que sólo Jesús es el «Pastor supremo» (1Pd 5,4), y que las ovejas seguirán siendo siempre sus ovejas, aunque el pastoreo visible sea confiado a sus ministros (Jn 21,15-17). Se hace realidad lo profetizado en Ez 34, particularmente cuando se pone en labios de Yahvé las siguientes palabras: «yo mismo me preocuparé de mis ovejas, yo las llevaré a descansar» (v. 15).

En este contexto resulta claro que “pastorear” no consiste sólo en guiar, conducir, sino también en enseñar y nutrir; el *munus pastorale* en la Iglesia, frecuentemente identificado con el *munus regendi*, es en realidad el entero *munus triplex* de enseñar, santificar y gobernar. Para el tema que nos ocupa es especialmente importante la unidad entre la enseñanza y el gobierno, como componentes de la actividad conciliar. Esta unidad se fundamenta en el común carácter salvífico, que es, en definitiva, el contenido último de la función pastoral. Pastorear significa ofrecer y hacer asequibles los medios de salvación. De aquí que el magisterio no puede ser escuchado como una mera exposición intelectual de la doctrina, sino como expresión de la función salvífica del *munus episcopale*. Volviendo nuevamente al discurso de Pablo VI inaugurando el segundo período conciliar, recordamos que «la doctrina cristiana no ha de ser únicamente estudiada por la razón, con la luz de la fe, como si se tratase de una simple verdad, sino que ha de traducirse en palabra, en vida y en actividad»¹⁷.

Respecto a la pastoralidad del concilio conviene tener presente que, contrariamente a lo que frecuentemente se piensa, quienes la impulsaron no pretendían “dar un salto hacia adelante desconectando de lo de atrás”. En el Vaticano II, la actitud pastoral en el modo de exponer la doctrina estuvo muy unida al retorno a las fuentes bíblicas y patristicas, que se retenían algo descuidadas en el ámbito de la neoescolástica. Se trataba de un “retorno” no

¹⁶ Pasaje al que alude Juan XXIII en su última alocución a la Comisión Preparatoria Central, el 20.6.62, preparando el terreno donde se enraizará la pastoralidad del Concilio. Es sintomático que en esa ocasión haya recordado que el nombre elegido como Papa proviene de su devoción hacia Juan el Precursor y hacia Juan Evangelista (cfr. *El Concilio de Juan y Pablo*, 458-459).

¹⁷ Pablo VI, *Discurso del 29.9.1963*, en *El Concilio de Juan y Pablo*, 610.

entendido como el descubrimiento de una pieza de arqueología, sino como quien vuelve a las raíces para nutrirse de la energía vital original, necesaria para acometer el futuro con fuerzas renovadas. Con W. Kasper podemos decir que «no se buscaba una nueva doctrina, sino una renovación de la doctrina antigua (...), sin contraposición a la dogmática, pero sí al rígido dogmatismo (...). Se trata de una exposición pastoral porque se propone nuevamente lo que es de permanente actualidad. Justamente porque el dogma es verdadero, debe y puede ser continuamente y vitalmente reafirmado, lo que equivale a ser pastoralmente interpretado»¹⁸. Conviene con este concepto de doctrina pastoral la idea del primado de la *traditio* respecto a la *receptio*, excluyendo la reversibilidad en el proceso de transmisión de la fe de generación en generación. La recepción es actual en relación a la tradición proveniente de los apóstoles, porque ella no produce lo que recibe¹⁹. Podríamos ejemplificar este proceso con lo que sucede en las playas con las mareas crecientes: el agua retrocede con la resaca para volver con mayor impulso en forma de ola y cubrir más espacio de playa, siguiendo un proceso repetitivo en la que la superficie cubierta aumenta siempre un poco más. Así también el anuncio del Reino debe retornar continuamente a las fuentes, para desde allí volver a acometer la conversión de los hombres con renovadas energías, “ganando siempre algo de terreno”, o sea, cristianizando el mundo sin mundanizar el cristianismo. En definitiva, «un concilio conscientemente pastoral procura percibir las relaciones entre los valores eternos de la verdad cristiana y su inserción en la realidad dinámica, hoy extremadamente mudable, de la vida humana»²⁰.

4. Un concilio pastoral, *ergo* doctrinal

La perspectiva del Vaticano II se distancia de los anteriores concilios, como se percibe fácilmente en la estructura de sus documentos. No existen ahora cánones anatémicos ni rígidas separaciones entre la dogmática, la moral, la disciplina, la espiritualidad y la pastoral. Una mirada superficial puede ver en las constituciones “solo doctrina”, y en los decretos “solo disciplina”; pero es una apreciación totalmente equivocada. Aunque las Constituciones *Lumen gentium* y *Dei Verbum* son llamadas “dogmáticas” en sus títulos, la *Gaudium et spes*, en cambio, se llama «Constitución pastoral», y en su primera nota a pie de página se dice explícitamente lo siguiente: «La Constitución Pastoral de “la Iglesia en el mundo de hoy”, aunque consta de dos partes, constituye, sin embargo una unidad. Se llama “Constitución

¹⁸ *Teologia e Chiesa*, 307.

¹⁹ Cfr. A. Scola, “*Gaudium et spes*”: dialogo e discernimento nella testimonianza della verità, in R. Fisichella (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 88.

²⁰ B. Kloppenburg, *Introducción a F. Vier* (ed.), *Compendio do Vaticano II. Constituições, decretos, declarações*, Vozes, Petrópolis 1968, 9-10.

pastoral” porque, apoyada en los principios doctrinales, pretende exponer la relación que media entre la Iglesia con el mundo y con los hombres de hoy. Por eso, ni en la primera parte falta una intención pastoral, ni en la segunda una intención doctrinal». En la *Sacrosanctum Concilium* los aspectos doctrinal y normativo están entrelazados. Los “decretos” tienen configuraciones distintas, adecuándose a la materia tratada. En las “declaraciones”, tendencialmente más breves, es difícil decir cuándo se está en ámbito pastoral y cuándo en ámbito doctrinal. Me parece correcto decir, como hace D. Hercsik, que las 4 constituciones son documentos fundamentales dirigidos a la Iglesia universal, mientras que los 9 decretos se apoyan en las constituciones y se dirigen a una categoría específica de fieles o a un tipo de apostolado. Las 3 declaraciones, por su parte, exponen la enseñanza de la Iglesia sobre una materia determinada y controvertida, necesitada de revisión²¹. La Asamblea Extraordinaria del Sínodo de Obispos de 1985 aclaró, en la *Relatio Finalis* (n. 5), que las constituciones conciliares «son la clave interpretativa de los demás decretos y declaraciones». Puede añadirse, incluso anteponerse, que las constituciones son “fundamentales” porque en su conjunto sintetizan lo que la Iglesia — el tema fundamental del Concilio — es, recibe, y realiza: la Iglesia es un misterio de comunión (*Lumen gentium*), que recibe de Dios la Palabra (*Dei Verbum*) y el Sacramento (*Sacrosanctum Concilium*), para realizar su misión en el mundo (*Gaudium et spes*)²².

A mi entender, esta tipología de los documentos conciliares no es sólo una formalidad, sino que refleja en parte lo que Juan XXIII llamó «un magisterio de carácter prevalentemente pastoral»²³. Me parece ilustrativo, a este propósito, lo que de él se dice respecto al período preparatorio del Concilio: no quiso que se instituyese una “comisión pastoral” junto con las demás comisiones, dado que «las cuestiones pastorales deben ser consideradas por todas las comisiones»²⁴. Los esquemas preparatorios generados por estas comisiones, sin embargo, no se hicieron cargo de esta dimensión pastoral. Según el testimonio de J. Ratzinger, que ya entonces trabajó con ese material, «la renovación bíblica y patristica (...) había dejado poca huella en estos documentos; ellos daban la impresión de rigidez y escasa apertura, de excesivo apego a la teología escolástica, de un pensamiento demasiado profesoral pero poco pastoral; aunque se debe reconocer que habían sido elaborados cuidadosamente y con solidez

²¹ D. Hercsik, *Elementi di teologia fondamentale. Concetti, contenuti, metodi*, EDB, Bologna 2006, 195.

²² De manera semejante lo dice también C. Sepe en la *Introduzione* al libro R. Fisichella (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 8-9.

²³ Cfr. Discurso *Gaudet Mater Ecclesia*, 11.10.62, en Martín Descalzo, *El Concilio de Juan y Pablo*, 516.

²⁴ C. Theobald, *La recezione del Vaticano II*, Vol. I: *Tornare alla sorgente*, EDB, Bologna 2011, 164.

argumentativa»²⁵. Específicamente a propósito del primer esquema *de Ecclesia* y de las críticas recibidas en el aula conciliar, el célebre comentarista de la *Lumen gentium*, G. Philips, dice que el texto es acusado de ser «más una yuxtaposición de puntos doctrinales que un conjunto verdaderamente estructurado»; lo que se desea, en cambio, es «una exposición de carácter pastoral»²⁶. El modo como era expresada la doctrina es lo que es juzgado “poco pastoral”, mas no la doctrina en sí misma.

Llegamos así al corazón de la cuestión que nos ocupa, y que puede resumirse en el carácter soteriológico de la verdad revelada. La revelación proveniente de Dios tiene como objetivo nuestra salvación; no se trata, pues, de un tratado “científico”, como un manual de física cuántica, sino de la transmisión de lo necesario para alcanzar la salvación. Su exposición, por tanto, debe estar atenta no sólo a la fidelidad del contenido, sino también a su percepción y actuación. Volviendo al binomio *traditio – receptio*, conviene ahora recordar que la *traditio* muere si no hay *receptio*. Bajo esta luz, el paso de la verdad a la doctrina, o sea, el movimiento desde el contenido veritativo hasta la exposición organizada, debe hacerse siguiendo una “gramática” (de estilo, de coherencia, de convicción, etc.) que facilite el objetivo último, la conversión al Evangelio. Podemos decir, en definitiva, que el Vaticano II es concilio pastoral porque el concepto de doctrina se entiende asumiendo en toda su radicalidad el carácter soteriológico de la verdad revelada²⁷. Certeramente G. Betori sintetiza lo que Juan XXIII quiso decir con el adjetivo pastoral: «la comprensión de la verdad de la fe en relación con la salvación del hombre, y del hombre históricamente determinado»²⁸.

5. La “pastoralidad conciliar” en el posconcilio

Como hemos recordado al inicio, la “pastoralidad del concilio” ha sido usada no pocas veces como fórmula mágica para relativizar la doctrina o para permitir una disciplina laxa en temas acusados de haber recibido, antes del Concilio, un tratamiento demasiado estricto, especialmente en ámbito moral. ¿Como se ha llegado a esta interpretación? Porque no ha sido asimilado correctamente el nexo constitutivo entre doctrina y pastoral que el concilio se proponía?

²⁵ J. Ratzinger, *La mia vita*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 86.

²⁶ G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen Gentium*, Jaca Book, Milano 1989, 20.

²⁷ Para el Card. A. Scola, «Papa Roncalli, e sulla sua scia Paolo VI ed i Padri conciliari, hanno voluto sottolineare la natura salvifica della Chiesa proprio con l'evidenziarne il compito pastorale»: *A 50 anni dall'apertura del Concilio Vaticano II*, en *Teologia* 37/3 (2012) 332.

²⁸ *Significato e valore del concilio Vaticano II*, en *Vivens homo* 24/1 (2013) 11.

No pretendo dar ahora una respuesta ni exhaustiva ni demostrativa, sino más bien una intuición o una línea de respuesta. A mi entender, los avatares posconciliares de la teología pastoral han tenido gran influencia en el modo de entender, y de no entender, la “pastoralidad conciliar”. Téngase en cuenta que aún en la actualidad sigue viva la percepción de los mismos pastoralistas de que la teología pastoral «no recibe fácilmente la cualificación de verdadera disciplina teológica», siendo todavía objeto de «incertidumbre epistemológica»²⁹, de estar sumergida en un «estado de inestabilidad teórica», mientras que los «continuos intentos de conferirle un rostro convincente se encallan en la Babel de las lenguas»³⁰.

Se debe reconocer que el planteamiento tradicional de concebir la pastoral como simple “aplicación” de la dogmática a la vida concreta de la Iglesia no era sostenible. Sucedió, paradójicamente, que el dato dogmático quedaba olvidado, abandonado en el ámbito teórico, mientras que la pastoral se reducía a una mera cuestión práctica, cuya regulación dependía de parámetros de orden prudencial y organizativo. Los intentos de elevarla al orden de la ciencia teológica, sin embargo, no han producido, hasta ahora, los resultados esperados.

En este contexto me parece oportuno señalar la influencia que, sobre el tema que nos ocupa, ha tenido uno de estos intentos. Me refiero al *Handbuch der Pastoraltheologie*, publicado a partir de 1964 en Friburgo por F.X. Arnold, K. Rahner, V. Shurr y L.M. Weber en ediciones sucesivas hasta su versión definitiva en 1972. Llevaba como significativo subtítulo *Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart* y consistía en 3 volúmenes, complementados con el *Lexikon der Pastoraltheologie* (Herder, Friburgo 1972). Aunque el *Handbuch* no haya tenido gran impacto a nivel de los agentes de pastoral en la vida cotidiana de la Iglesia, sí lo ha tenido en el ámbito de la reflexión científica de la teología pastoral y en la misma eclesiología. En él prevalece el principio inspirador de Rahner, centrado en la “autorrealización de la Iglesia”, sintetizada en el subtítulo de la obra. Efectivamente, para el jesuita alemán la teología pastoral «se coloca en una perspectiva en la cual la historicidad de la Iglesia no es vista como simple momento accesorio, externo e sin importancia, sino como dimensión intrínseca y calificadora de la misma existencia de la Iglesia. En el fondo de este planteamiento (...) se perfilan dos modos alternativos de concebir la revelación y la autocomunicación de Dios. Solo partiendo desde un concepto de revelación en la historia (...) es posible entender la distinción rahneriana entre eclesiología esencial (el tratado dogmático) y eclesiología existencial (teología pastoral), sin pensar la segunda como mera consecuencia

²⁹ S. Lanza, s.v. *Pastorale*, en G. Calabrese - P. Goyret - O.F. Piazza (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 1026-1027.

³⁰ B. Seveso, *Itinerari ecclesiali e consapevolezza teologica*, in P. Scabini (ed.), *Scienza e prassi pastorale in Italia*, ED, Napoli - Roma - Andria 1985, 85.

aplicativa de la primera»³¹. Como el mismo Rahner afirma en la voz *Teología pastoral* del *Lexikon*, «si la pastoral es vista solo como concretización de algunas “ideas” en un material espacio-temporal, que permanece indiferente, entonces también la teología pastoral podría ser entendida como la ejecución de los contenidos de la revelación, o sea, de la teología dogmática y de la teología moral, entendidos justamente como ideas. Pero si esta concepción de fondo es rechazada por la antropología profana y por una mejor comprensión de la revelación entendida como historia, entonces la teología práctica, aun siendo teórica, no será considerada como originada por la teoría teológica»³². Al contrario, ella se convierte en «el principio organizativo intrínseco y extrínseco de toda la teología»³³.

Uno de los problemas que ha generado este enfoque — en mi opinión, no deliberadamente buscado ni por Rahner ni por los demás autores del *Handbuch* — es la tendencia a invertir la dirección de flujo de la reflexión teológica entre los ámbitos dogmático y pastoral, moviéndose ahora desde la pastoral hacia la dogmática. La así llamada “pastoralización de la dogmática” se convierte en instrumento para interpretar el dato de fe según las exigencias del mundo contemporáneo, pasando sucesivamente del *decir* las cosas de un modo nuevo, al *creer* en un modo nuevo, al creer algo nuevo³⁴. S. Lanza observó en su momento que «el concepto de autorealización de la Iglesia, sobre el cual yace la distinción entre eclesiología esencial y eclesiología existencial, termina por determinar la teología pastoral». Y, más en profundidad, «es la relación entre el aspecto normativo de la esencia y el empírico de la operación y de la decisión, entre lo indicativo y lo imperativo, o, en términos más correctos y modernos, entre teoría y praxis, la que no está suficientemente tratada y aclarada en el planteamiento del *Handbuch*»³⁵. Este modo de entender la relación entre lo dogmático y lo pastoral deja amplio espacio para poder leer los textos conciliares de modo acomodaticio a lo que se retiene congruente con la realidad eclesial *hic et nunc*.

A un resultado similar se llega en días más cercanos, a partir de la lectura del *evento conciliar* propuesta por C. Theobald, jesuita alemán con docencia en París. Autor de una obra en 5 volúmenes sobre la recepción del concilio — obra que se presenta en paralelo con otras

³¹ S. Lanza, *Teologia dell'azione ecclesiale*, en *Introduzione alla teologia pastorale*, Vol. 1, Queriniana, Brescia 1989, 90.

³² T. Goffi - F. Klostermann - K. Rahner - H. Schild, *Dizionario di Pastorale*, Queriniana, Brescia 1979, 795-796.

³³ *Ibidem*, 798.

³⁴ Cfr. S. Lanzetta, *Introduzione*, in S.M. Manelli - S. Lanzetta (edd.), *Concilio ecumenico Vaticano II, un concilio pastorale. Analisi storico-filosofico-teologica. Per un'ermeneutica del Vaticano II alla luce della tradizione della Chiesa*, Casa Mariana, Frigento 2011, 11.

³⁵ S. Lanza, *Teologia pastorale*, en G. Canobbio - P. Coda (ed.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, Vol. 3: *Prospettive pratiche*, CNE, Roma 2003, 434 nota 137.

dos lecturas monumentales del Vaticano II, la *Historia del Concilio Vaticano II* dirigida por G. Alberigo, y el *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* publicado por B.J. Hilberath y P. Hünemann —, Theobald adopta una actitud hermenéutica muy vinculada a su visión peculiar de la revelación cristiana, en la cual Palabra de Dios e interpretación humana constituyen un todo indivisible³⁶. Encontramos una buena síntesis de su pensamiento en un artículo publicado en la revista *Concilium* en el 2005, a propósito de los 40 años de la conclusión del Vaticano II. Según Theobald, el “principio de la pastoralidad”, establecido por Juan XXIII como marco general del concilio y bien puesto en evidencia en el discurso inaugural *Gaudet Mater Ecclesia*, quedó como ahogado por la posterior “programación eclesiológica” que adoptaron los trabajos conciliares, siguiendo en esto la dirección señalada por Pablo VI a partir del segundo período de la asamblea conciliar³⁷. La centralidad eclesiológica ha continuado en el posconcilio, habiendo así impedido que el principio de la pastoralidad pudiese desplegar toda su virtualidad.

Más concretamente, para este autor la verdadera “recepción conciliar” (intraconciliar) del principio de la pastoralidad se encuentra en el prólogo de la Const. *Dei Verbum*, promulgada un año después de la *Lumen gentium*, una vez que se vuelve a despejar el camino y el mencionado principio puede impregnar debidamente el texto conciliar. Para captar la importancia de lo que acabamos de decir, conviene tener presente la relación introductoria a una de las últimas votaciones de la Constitución en el aula conciliar: ella «expresa el ligamen entre todas las cuestiones tratadas en este concilio, y se coloca en el corazón mismo del misterio de la Iglesia y en el epicentro de la problemática ecuménica»³⁸. Ya un año antes la comisión teológica había notado que el esquema *de revelatione* es «la primera entre todas las constituciones de este concilio, de tal modo que su preámbulo las introduce a todas de una manera determinada»³⁹. Debido a este contexto, «es obligado buscar sobre todo en este texto la recepción conciliar del principio de pastoralidad, unido ya con el de la ecumenicidad»⁴⁰. *Dei Verbum 2* afirma que «este plan de la revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas». La

³⁶ Cfr. G. Ruggeri, *Presentación a C. Theobald, La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source*, Du Cerf, Paris 2009.

³⁷ Cfr. C. Theobald, *Le opzioni teologiche del Concilio Vaticano II: alla ricerca di un principio “interno” di interpretazione*, en *Concilium* 41/4 (2005) 607.

³⁸ Texto recogido en *ibidem*, 608.

³⁹ AS 4/1, 341.

⁴⁰ *Le opzioni teologiche del Concilio Vaticano II...*, 614.

historia humana entra así en composición con la revelación, encarnando un aspecto constitutivo de este principio. Con palabras del autor: «la atención “hermenéutica” al contexto histórico y cultural de los destinatarios y por tanto a la figura cultural de la “verdad revelada” es parte del principio de pastoralidad»⁴¹. Esta perspectiva, hasta ahora pasada más bien inobservada, nos debería llevar, según Theobald, «a una nueva etapa de recepción»⁴²; más aún: «la normatividad del *corpus* conciliar no consiste en su literalidad teológica o jurídica, ni en un espíritu que no tendría ya nada más que recibir de él; tal normatividad se manifiesta en concreto más bien en una puesta en acto pastoral o misionera que — instruida por el Espíritu — llega hasta el punto en que se hacen necesarias las reformulaciones de este y de aquel texto..., suscitando entonces la expectativa de un nuevo concilio»⁴³.

Paradójicamente, durante el período posconciliar se perciben también interpretaciones de la pastoralidad conciliar que se mueven en dirección opuesta, separando netamente lo dogmático de lo pastoral. B. Gherardini, en un libro de tono marcadamente negativo publicado en el año 2009, termina su análisis sobre los «valores y límites del Vaticano II» diciendo: «Sobre una sola conclusión uno no se equivoca: se quiso un concilio *pastoral*. Y *solamente* pastoral»⁴⁴. Ello le permite decir que «sus doctrinas, no reconducibles a definiciones precedentes, no son ni infalibles ni irreformables, y por tanto tampoco vinculantes»⁴⁵. Llama la atención que un autor con un patrimonio de publicaciones de eclesiología de buena calidad puede llegar a estos extremos. Un par de años después, en el 2011, Gherardini publica *Concilio Vaticano II. Il discorso mancato*, donde matiza su pensamiento, hablando de 4 niveles distintos del Vaticano II (genérico, específico o pastoral, apelo a otros concilios, e innovativo), según los cuales se articula la diferente adhesión debida a los textos. Se trata de una rectificación más bien pobre, pues queda en pie que «si existe un nivel al cual el adjetivo “dogmático” no es aplicable en modo absoluto, es exactamente este: el cuarto, el de las novedades conciliares»⁴⁶.

Vistas estas posiciones extremas, no se pueden dejar de agradecer las puntuales precisiones de la *relatio finalis* de la II Asamblea Extraordinaria del Sínodo de los Obispos de 1985: allí se recuerda, entre otros criterios hermenéuticos, que «no es lícito separar la índole

⁴¹ *Ibidem*, 617.

⁴² *Ibidem*, 623.

⁴³ *Ibidem*, 628.

⁴⁴ B. Gherardini, *Concilio ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, Casa mariana, Frigento (AV) 2009, 65. Itálico original.

⁴⁵ *Ibidem*, 51.

⁴⁶ B. Gherardini, *Concilio Vaticano II. Il discorso mancato*, Lindau, Torino 2011, 96.

pastoral del vigor doctrinal de los documentos»⁴⁷. Este nexos, a su vez dependiente de la común naturaleza salvífica de ambas dimensiones, es lo que elimina el absurdo dilema entre lo conservador y lo progresista, dilema al que frecuentemente se ha asociado la categoría *aggiornamento*. En esta misma *relatio* se especifica que el auténtico significado de este concepto «excluye una fácil adaptación que podría llevar a la secularización de la Iglesia. Excluye también una cerrazón inamovible de la comunidad de los fieles en sí misma. Afirma en cambio la apertura misionera para la salvación integral del mundo»⁴⁸. Este enfoque se completa con lo que se dice a continuación a propósito de la inculturación: ella «es diversa de la mera adaptación externa, porque significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales por su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en todas las culturas humanas»⁴⁹. No podemos olvidar que el *aggiornamento* del Vaticano II tiene sus raíces en la vuelta a las fuentes⁵⁰; y según el pensamiento de J. Ratzinger, «sería permanecer en lo esencial de la fe, a través del abandono de los aspectos accidentales»⁵¹. Más adelante, ya como Benedicto XVI y dirigiéndose a algunos de los obispos que participaron en el concilio, dirá que «el cristianismo es un árbol que, por decirlo así, está en perenne “aurora”, es siempre joven. Y esta actualidad, este “*aggiornamento*”, no significa ruptura con la tradición, sino que expresa la continua vitalidad. No significa reducir la fe rebajándola a la moda de los tiempos, al modelo de lo que nos gusta, a aquello que agrada la opinión pública, sino todo lo contrario: precisamente como hicieron los padres conciliares, debemos llevar el “hoy” que vivimos a la medida del acontecimiento cristiano, debemos llevar el “hoy” de nuestro tiempo al “hoy” de Dios»⁵².

A propósito del conjunto de los avatares de la índole pastoral del concilio en los años posteriores, me permito decir que, en mi opinión, en este tema ha pesado grandemente el general olvido o minusvaloración de la sacramentalidad de la Iglesia, categoría que la *Lumen gentium* ha colocado en su inicio, como clave de comprensión de su doctrina eclesiológica. La sacramentalidad une vigorosamente salvación, revelación e historia; imprime en la Iglesia una

⁴⁷ *Relatio finalis* I.5.

⁴⁸ *Relatio finalis* II.D.3. Conviene recordar aquí lo que Pablo VI precisaba a propósito del *aggiornamento* preconizado por su predecesor Juan XXIII: «a questa programmatica parola non voleva certamente attribuire il significato che qualcuno tenta di darle, quasi essa consenta di “relativizzare” secondo lo spirito del mondo ogni cosa nella Chiesa, dogmi, leggi, strutture, tradizioni, mentre fu così vivo e fermo in lui il senso della stabilità dottrinale e strutturale della Chiesa da farne cardine del suo pensiero e della sua opera» (Alocución a los padres conciliares, 18.11.65, en AS IV/VI, 693-694).

⁴⁹ *Relatio finalis* II.D.4.

⁵⁰ Cfr. S. Madrigal, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, San Pablo, Madrid 2012, 172.

⁵¹ Cfr. P. Blanco, *Teología, Vaticano II y evangelización según Joseph Ratzinger (Benedicto XVI): nuevos estudios*, EUNSA, Pamplona 2013, 178.

⁵² *Discurso a los obispos que participaron en el Concilio Vaticano II*, 12.10.12.

dinámica intrínsecamente misionera; subraya la atención a la persona; vincula lo permanente con lo mudable...: toda una serie de elementos que configuran un marco donde la “pastoralidad doctrinal” encuentra su *habitat* natural que la protege de eventuales deslices hacia la sociología eclesial horizontal o hacia el distanciamiento de la dogmática. Certeramente señala el Card. Scola, reflexionando sobre estos 50 años de posconcilio, que «gracias a la “pastoralidad” es posible entender la relación entre cristianismo e historia en la perspectiva unitaria de la *lógica sacramental*»⁵³.

* * *

Llegamos así al final de esta relación reafirmando una idea fundamental: la naturaleza pastoral del Concilio quiere expresar la misma misión salvífica de la Iglesia, y por ello no puede ser separada de la doctrina dogmática. La modalidad seguida por el Vaticano II, entrelazando los aspectos dogmático y pastoral, es ciertamente novedosa respecto a los concilios anteriores, pero se debía hacer, asumiendo los riesgos que habitualmente comporta el cambio de metodología, con la esperanza de ofrecer al mundo de hoy, de un modo asequible y comprensible, lo que necesita para la salvación. Como dijo en su momento K. Wojtyła, «conservando el carácter pastoral — más aun, a causa de su fin pastoral — (el concilio) ha desarrollado ampliamente la doctrina de la fe y en consecuencia ha puesto las bases de su enriquecimiento (...). Los padres conciliares no intentaban dar respuesta al interrogante: en qué debo creer, cuál es el sentido genuino de esta o aquella verdad de fe, sino que querían responder a la pregunta, de por sí más articulada: qué significa ser creyente, ser católico, ser miembro de la Iglesia»⁵⁴.

⁵³ A. Scola, *A 50 anni dall'apertura del Concilio Vaticano II*, en *Teologia* 37/3 (2012) 333.

⁵⁴ *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II*, LEV, Città del Vaticano 1981, 9.