

CONSEJO DE REDACCIÓN

Dr. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Carlos Hoewel, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, P. Lucio Florio (La Plata, Francisco Bastitta, Dr. M. France Begué, P. Dr. Jorge Scampini o.p.

COMITÉ DE REDACCIÓN

Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Dr. C. Schickendantz (Córdoba), Dr. Florian Pitschi (Brixen)

*Director y editor responsable: P. Dr. Lucio Florio
Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna*

COMMUNIO

- Editorial* 3 **El bautismo de Jesús**
- Hans Jörg Rigger* 5 **“Yo os bautizo sólo con agua como signo de conversión”**
- Alberto Espezel* 17 **El Bautismo de Jesús**
- Jean-Pierre Batut* 25 **Para una lectura teológica del bautismo de Jesús**
- Rebeca Obligado* 37 **El bautismo de Jesús en los Padres de la Iglesia**
- Augusto Zampini* 51 **Bautismo. Una apreciación teológico pastoral**
- Joseph Ratzinger* 71 **Pensamientos sobre el lugar que tiene la doctrina y la piedad mariana en la fe y en la teología consideradas integradamente**
- Francisco Bastitta* 83 **¡Queridos jóvenes! *En memoria de Juan Pablo II***

Pensamientos sobre el lugar que tiene la doctrina y la piedad mariana en la fe y en la teología consideradas integradamente

Joseph Ratzinger

1. - Los antecedentes y la significación de las declaraciones Mariológicas del Concilio Vaticano Segundo

La cuestión de la piedad y de la significación de la doctrina mariana no puede separarse de la situación histórica de la Iglesia en que la pregunta se propone.

Podremos entender y responder correctamente a la profunda crisis de la devoción y doctrina mariana post-Conciliar, sólo si la entendemos en el contexto de su desarrollo más amplio del que es solamente una parte.

Hoy podemos decir que dos movimientos espirituales principales definen el período que se extiende desde el final de la primera guerra mundial al Concilio Vaticano Segundo, dos movimientos que tenían –ciertamente en formas muy distintas– “algunos rasgos carismáticos”.

Por una parte, existía un movimiento mariano que podía reconocer sus fuentes carismáticas en La Salette, Lourdes y Fátima. Había crecido constantemente en vigor desde las apariciones de mediados del 1800. Cuando alcanza su pico, bajo Pío XII, su influencia se había extendido a través de toda la Iglesia.

Por otra parte, los años de entre guerras asistieron al desarrollo del movimiento litúrgico especialmente en Alemania, cuyo origen puede rastrearse en la renovación del monasticismo benedictino de Solesmes, como también en la inspiración Eucarística de Pío X. Con el trasfondo del Movimiento de Juventudes, ganó –al menos en Europa Central– una creciente influencia a lo largo de toda la Iglesia. El movimiento bíblico y ecuménico rápidamente se unió para formar una única y poderosa corriente. Su objetivo fundamental– la renovación de la Iglesia desde las fuentes de la escritura y las formas originarias de la oración de la Iglesia – recibie-

Pensamientos sobre el lugar que tiene la doctrina y la piedad...

ron también su primera confirmación oficial por parte de Pío XII en sus encíclicas sobre la Iglesia y la Liturgia.¹

A medida que crecía la influencia de estos movimientos en la Iglesia universal, el problema de su relación mutua también comenzó a destacarse. En muchos aspectos parecían incorporar actitudes y orientaciones teológicas opuestas.

El movimiento litúrgico tendía a caracterizar su piedad como “objetiva” y sacramental, que contrastaba con el énfasis subjetivo y personal que tenía el movimiento mariano.

El movimiento litúrgico enfatizaba el carácter teocéntrico de la oración cristiana, que es dirigida “por Cristo al Padre”; el movimiento mariano cuyo eslogan *per Marian ad Jesum* (por María a Jesús) parecía caracterizado por una idea diferente de mediación, por una especie de persistencia con Jesús y María que empujaba la clásica referencia Trinitaria, a un segundo término.

El movimiento litúrgico buscaba una piedad gobernada estrictamente por la medida de la Biblia, como máximo de la Iglesia primitiva; la piedad mariana que respondía a las modernas apariciones de la Madre de Dios, estaba marcadamente influenciada por las tradiciones que brotaban de la Edad Media y la modernidad. Reflejaba otro estilo de sentir y pensar.²

El movimiento mariano sin duda llevaba en sí ciertos riesgos que amenazaban sus propios fundamentos, (que eran sanos), y hasta los hacían aparecer dudosos a los apasionados campeones de la otra escuela de pensamiento.³

En cualquier caso, un Concilio realizado en aquel momento, difícilmente podía evitar el desafío de resolver la relación correcta entre estos dos movimientos

¹ Cfr. En este punto J.Frings, *Das Konzil und die moderne Gedankenwelt*, (Cologne 1962) 31-37

² Típico del contraste entre estas dos actitudes que se extienden mucho más allá del dominio de la Mariología, son las cuestiones expuestas en el libro de J.A Jungmann, *Die Frohbotschaft und die Glaubensverkündigung*, (Regensburg, 1936) la reacción personal a este trabajo, que en aquel momento debió ser retirado del mercado echa una clara luz sobre la situación.

³ Cfr. la magistral presentación de R. Laurentin, *La question mariale* (París 1963), Es significativo, por ejemplo, las advertencias de Papa Juan XXIII contra ciertas prácticas o formas excesivas de piedad, aún de veneración de la Madona. Estas formas de piedad “a veces dan una idea equivocada de la prácticas de nuestra buena gente” En el discurso de cierre del Sínodo de los Obispos, el Papa repitió sus advertencias contra estas formas de piedad que dan rienda suelta a la imaginación y poco contribuyen a la concentración de las almas, “Deseamos invitar a adherir a las formas más antiguas y simples de la Iglesia”.

divergentes y de llevarlos a una fructífera unidad— dejando simplemente de lado la tensión existente.

De hecho, sólo podemos entender correctamente las tensiones que marcaron la primera mitad del Concilio— la disputa alrededor de la Constitución sobre la Liturgia, la doctrina de la Iglesia, y la recta integración de la Mariología en la eclesiología, el debate sobre la Revelación, Escritura, Tradición y Ecumenismo— a la luz de la tirantez entre estas dos fuerzas.

Todos los debates que mencionamos se convirtieron —aunque no había una explicación de este hecho— en la lucha por develar la recta relación entre las dos corrientes carismáticas que eran, para decirlo así, los “signos de los tiempos” domésticos para la Iglesia.

La preparación de la Constitución Pastoral daría entonces la oportunidad para encarar los “signos de los tiempos” presionando sobre la Iglesia desde afuera. En este drama la famosa cuestión en discusión era si presentar la Mariología en un texto separado, o incorporarlo en la Constitución sobre la Iglesia. En otras palabras, los padres tenían que decidir el peso y el orden relativo de las dos escuelas de piedad y así dar la respuesta decisiva a la situación, entonces existente dentro de la Iglesia. Los dos bandos presentaron figuras del más alto calibre para ganar en el plenario. El Cardenal König propuso integrar los textos, lo que *de facto* sólo podía significar asignar la prioridad a la piedad litúrgico—bíblica. El Cardenal Rufino Santos de Manila, por otra parte, abogó por la independencia del elemento mariano. Sólo el resultado de la votación —1114 a 1071— demostró que la asamblea estaba dividida en dos grupos de prácticamente igual dimensión. No obstante, la parte de los Padres Conciliares formada por el movimiento bíblico y litúrgico había ganado una victoria— sin duda muy estrecha— y concretó una decisión cuya significación no puede ser sobrestimada

Desde el punto de vista teológico la mayoría liderada por el Cardenal König tenía razón. Si los dos movimientos carismáticos no debían ser vistos como contrarios, sino considerados como complementarios, una integración era entonces imperativa, aun cuando esta unificación no podía significar la absorción de un movimiento por el otro. Después de la Segunda Guerra Mundial, Hugo Rahner, A. Müller, K. Delahaye. R. Laurentin. Y O. Semmelroth habían demostrado convincentemente la apertura de la piedad bíblica—litúrgica— patrística a la dimensión mariana.⁴

⁴ H. Rahner, *Maria und die Kirche* (Innsbruck, 1951); A. Mueller, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche* (Fribourg); K. Delahaye, *Emeuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik*. (Freiburg, 1958); R. Laurentin, *Court traité de théologie mariale*, (Paris 1953); O. Semmelroth, *Urblid der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses*, (Würzburg 1950).

Estos autores acertaron en profundizar las dos tendencias hacia su centro, en el que se podían encontrar, y gracias al cual, podían al mismo tiempo, preservar y desarrollar fructíferamente su carácter distintivo. En los hechos, sin embargo, el capítulo mariano de la *Lumen Gentium* sólo fue parcialmente exitoso en lanzar, persuasiva y vigorosamente, la propuesta que estos autores habían delineado. Más aún, los desarrollos post- conciliares fueron formados en gran medida por un malentendido de lo que el Concilio había en los hechos dicho, sobre el concepto de Tradición; este malentendido tuvo un empuje crucial por los reportes simplísticos de los debates conciliares, hechos por la cobertura de los medios. Todo el debate fue reducido a la pregunta de Geiselmann referida a la “suficiencia” material de la Escritura, que en su momento fue interpretada en el sentido de un biblicismo que condenaba toda la herencia patrística a la irrelevancia y por lo tanto socavaba, lo que hasta entonces había sido el eje del mismo movimiento litúrgico.^{5,6} No obstante, dadas las condiciones de la academia contemporánea, el biblicismo inmediatamente se convirtió en historicismo. Hay que admitir también, que aun el mismo movimiento litúrgico no estuvo totalmente libre de historicismo. Releyendo sus textos hoy, uno descubre que el movimiento litúrgico estaba demasiado influenciado por una mentalidad arqueológica que suponía el modelo de la declinación: lo que sucedió después de un cierto punto en el tiempo aparecía *ipso facto*, como de menor valor, como si la Iglesia no estuviese viva y fuese capaz de desarrollos en cada época. El resultado de todo esto fue que el tipo de pensamiento forjado por el movimiento litúrgico se limitó, con una mentalidad biblicista-positivista cerrada, en una actitud de mirar al pasado que no dejaba espacio para la dinámica del desarrollo de la fe.

Por otra parte, la distancia implicada en el historicismo inevitablemente pavimentaba el camino para el “modernismo”; dado que si lo que es simplemente pasado no tiene vida, deja el presente aislado y así lleva a la experimentación auto proyectada. Un factor adicional era que la nueva Mariología eclesiocéntrica era ajena, y en por un extenso período permaneció ajena, precisamente a esos Padres Conciliares que habían sido los principales sostenedores de la piedad mariana. El vacío provocado no pudo ser llenado por la introducción del título de “Madre de la Iglesia” al final del Concilio por Pablo VI, que fue un intento consciente para responder a la crisis que estaba apareciendo en el horizonte. En los hechos, el producto inmediato de la victoria de la mariología eclesiocéntrica fue el colapso del conjunto de la Mariología. Me parece que la nueva imagen de la Iglesia en Latino América después del Concilio, con el sentimiento religioso ocasionalmente enfo-

⁵ He tratado de demostrar que en realidad la formulación de Geiselmann equivoca el centro del problema, ver : K.Rahner- J.Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung* (Freiburg 1965).

cado hacia el cambio político, se entiende mejor cuando se analiza frente al trasfondo de estos eventos.

2. - La función positiva de la Mariología en la teología

Una reconsideración de la forma correcta de la veneración mariana fue expuesta por Pablo VI en la carta *Marialis Cultus* (2 de Febrero de 1974). Como vimos, la decisión de 1963 había llevado *de facto* a la absorción de la Mariología por la eclesiología. Una reconsideración del texto debe comenzar con el reconocimiento que el efecto histórico real contradice su sentido original. Porque el capítulo sobre María (VIII) fue escrito para corresponder intrínsecamente con los capítulos I-IV, que describen la estructura de la Iglesia. El balance de los dos tuvo el propósito de asegurar el correcto equilibrio que podía correctamente hacer fructificar las energías respectivas tanto del movimiento ecuménico-litúrgico como del movimiento mariano. Pongámoslo positivamente: la Mariología, rectamente entendida, clarifica y profundiza el concepto de Iglesia en dos sentidos.

a) Contrariamente al enfoque masculino, activista-sociológico, "*populus dei*" (pueblo de Dios), Iglesia-*ecclesia*- es femenino. Este hecho abre una dimensión de misterio que apunta más allá de la sociología, la dimensión donde el terreno propio y el poder unificador de la verdadera Iglesia por primera vez aparecen.

Iglesia es más que "pueblo", más que estructura y acción: la Iglesia contiene el misterio de la maternidad y del amor sponsal que hace posible la maternidad. Puede haber piedad eclesial, amor por la Iglesia sólo si el misterio existe. Cuando la Iglesia es sólo vista en una perspectiva masculina, estructural, puramente teórica, lo que es más auténticamente eclesial queda ignorado - que es el centro en que se sostiene todo el discurso bíblico y patrístico sobre la Iglesia.⁷

b) Pablo captura la *differentia specifica* (diferencia específica) de la Iglesia del Nuevo Testamento con relación al Antiguo Testamento "pueblo peregrino de Dios" en el concepto "cuerpo de Cristo". La Iglesia no es una organización es un organismo de Cristo. Si la Iglesia se convierte en un "pueblo", es sólo a través de la mediación de la Cristología. Esta mediación, a su vez sucede en los sacramentos, en la Eucaristía que por su parte presupone la Cruz y la Resurrección como su condición de posibilidad. Consecuentemente, uno no está hablando sobre la Iglesia cuando dice "pueblo de Dios" sin al mismo tiempo diciendo, o al menos pensando, en "Cuerpo de Cristo".⁸ Pero aun el concepto de Cuerpo de Cristo necesita clarifi-

⁷ Cfr. en este punto la presentación fundamental de H.U. von Balthasar, "*Wer ist die Kirche*", en *Sponsa Verbi* (Einsiedeln, 1960), 148-202.

⁸ Cfr. J. Ratzinger, "Kirche als heilssakrament", en *Zeit des Gesites*, ed. J.Reikerstofer (Vienna, 1977) 59-70.

cación en el actual contexto para no confundirlo: puede ser fácilmente interpretado en el sentido de Cristocentrismo, una absorción de la Iglesia y de la criatura creyente, en la unicidad de la Cristología. En términos paulinos, sin embargo, el reclamo de que somos el "Cuerpo de Cristo" tiene sentido solo contra el telón de fondo de la fórmula del Génesis 2:24 "los dos se harán una sola carne" cf. 1Cor.6:17. La iglesia es el cuerpo, la carne de Cristo en la tensión espiritual de amor donde el misterio esponsal de Adán y Eva es consumado, por tanto, en el dinamismo de una unidad que no anula la reciprocidad dialógica (*Gegenübersein*).

Por la misma señal precisamente, el misterio eucarístico cristológico indicado en el término "Cuerpo de Cristo" permanece en su medida adecuada, sólo cuando incluye el misterio de María. El misterio de la doncella que escucha, que liberada en gracia expresa su *Fiat* y al hacerlo se convierte en esposa y así en cuerpo.⁹

Si este es el caso, entonces la Mariología nunca puede simplemente ser disuelta en una eclesiología impersonal. Es un grueso malentendido de la topología patristica, reducir a María a una mera, por lo tanto intercambiable, ejemplificación de las estructuras teológicas. Más bien el modelo permanece verdadero en su significado sólo cuando la figura personal de María, resulta transparente a la forma personal de la Iglesia misma. En teología no es la persona la que es reducible a la cosa, sino la cosa a la persona.

Una eclesiología puramente estructural se aproxima al riesgo de degradar la Iglesia a un programa de acción. Sólo la dimensión mariana asegura el papel de la afectividad en la fe, y así garantiza a la realidad del Logos encarnado.

Aquí veo la verdad del dicho de que María es la "vencedora de todas las herejías". Este arraigo afectivo, asegura el lazo "*ex todo corde*" de lo más profundo del corazón al Dios personal y a su Cristo, y desplaza cualquier refundición de la Cristología en un programa Jesús, que puede ser ateo y puramente neutral. La experiencia de los últimos años es una asombrosa comprobación contemporánea, de la esencia legítima que conllevan esas antiguas frases.

3. - El lugar de la mariología en el conjunto de la Teología

A la luz de lo que se ha dicho, el lugar de la mariología en la Teología también resulta clara. En un macizo tomo sobre la historia de la doctrina mariana, G.Söll, culminando su análisis histórico defiende la correlación de la mariología con la Cristología y la Soteriología contra el enfoque eclesiológico de la doctrina mariana.

⁹ Cfr. H.U. von Balthasar, *op.cit.*

Sin desmerecer el extraordinario logro de este trabajo o de la importancia de sus descubrimientos históricos, yo adopto una visión opuesta.¹⁰

En mi opinión la opción de los Padres Conciliares por otra perspectiva fue correcta, tanto desde el punto de vista de la teología dogmática y de otras consideraciones históricas más extensas. Las conclusiones de Söll sobre la historia de los dogmas están, por supuesto, fuera de toda disputa: las definiciones sobre María primero resultaron necesarias en función de la Cristología y se desarrollaron como parte de la estructura Cristológica. Debemos añadir, sin embargo, que ninguna de las afirmaciones hechas en este contexto fue o pudieron constituir una Mariología independiente, pero permanecieron como una explicación de la Cristología.

En contraste el período patrístico prefiguró la totalidad de la Mariología en la forma de una eclesiología, aunque sin ninguna mención del nombre de la Madre de Dios: la *virgo ecclesia* (Iglesia virgen) la *mater ecclesia* (Iglesia madre) la *ecclesia immaculata* (Iglesia inmaculada) la *ecclesia assumpta* (Iglesia asunta)

Todo el contenido de lo que posteriormente se convirtió en Mariología fue primero concebida como eclesiología. Para estar segura, la eclesiología, en sí misma no puede aislarse de la Cristología. Sin embargo la Iglesia tiene una relativa subsistencia (*Selbständigkeit*) vis-à-vis de Cristo, como vimos hasta ahora: la subsistencia de la esposa, aun cuando se transforma en una sola carne con Cristo en el amor, no obstante permanece siendo otra frente a Él (*Gegenüber*).

Fue sólo cuando esta eclesiología, inicialmente anónima aunque personalmente delineada, se fusiona con las definiciones dogmáticas sobre María, preparadas en la Cristología, es que emerge con carácter propio dentro de la teología (con Bernardo de Claraval).

Por ello, no podemos asignar la Mariología a la Cristología o a la eclesiología solamente, mucho menos disolverla en una eclesiología como una más o menos superficial ejemplificación de la Iglesia.

Por el contrario, la Mariología subestima el “*nexus mysteriorum*”, el entrelazamiento intrínseco del misterio en su irreductible y mutua alteridad (*Gegenüber*) y su unidad. Mientras los pares conceptuales esposa-esposo y cabeza –cuerpo, nos permiten percibir la conexión entre Cristo y la Iglesia. María representa un paso posterior, en cuanto ella está primero vinculada con Cristo no como esposa, sino como madre. Aquí podemos ver que la función del título “Madre de la Iglesia” expresa el hecho que la Mariología va más allá del marco de la eclesiología y, al mismo tiempo, es correlativo con él¹¹.

¹⁰ G.Söll, *Mariologie* (Freiburg, 1978).

¹¹ Sobre el título Madre de la Iglesia, ver W.Dürig, *María-Mutter der kirche* (st. Ottilien, 1979)

Pensamientos sobre el lugar que tiene la doctrina y la piedad...

Tampoco, si este es el caso, podemos simplemente argumentar al discutir estas correlaciones que porque María fue primero Madre del Señor, es sólo una imagen de la Iglesia. Este argumento sería una injustificable simplificación de la relación entre los órdenes del ser y conocer. En respuesta podríamos correctamente señalar pasajes como Marcos 3:33-35 o Lucas 11: 27f y preguntarnos, si suponiendo este punto de partida, la maternidad física de María, conserva alguna significación teológica. Debemos evitar relegar la maternidad de María a la esfera de la mera biología. Pero sólo podemos hacerlo si nuestra lectura de la escritura puede legítimamente presuponer una hermenéutica, que deje de lado este tipo de divisiones y nos permita en cambio reconocer la correlación de Cristo y su Madre como una realidad teológica.

Esta hermenéutica fue desarrollada por los Padres en su eclesiología, personal aunque anónima, que acabamos de mencionar. Su base fue la escritura y la íntima experiencia de fe de la Iglesia. En breve, la carga de esta hermenéutica es que la salvación que nos trajo el Dios trino, el verdadero de toda la historia, es “Cristo y la Iglesia” – la Iglesia significa la fusión de la criatura con su Señor en un amor sponsal, en que la esperanza de la divinización es colmada por medio de la fe.

Si, entonces, Cristo y la *ecclesia* son el centro hermenéutico de la narración de la escritura, de la historia de Dios y del proceso de salvación del hombre, entonces y sólo entonces se ubica el lugar en que la maternidad de María se convierte en teológicamente significativa, como la última y personal concreción de la Iglesia. En el momento en que ella pronuncia el Si, María es Israel en persona; ella es la Iglesia en persona y como persona, Ella es la concreción personal de la Iglesia porque su *Fiat* la hace la madre carnal del Señor.

Pero este hecho biológico es una realidad teológica, porque realiza el contenido espiritual más profundo de la Alianza que Dios intenta hacer con Israel. Lucas sugiere esto bellamente armonizando 1:45 “bendita es ella que creyó” y 11:27 “benditos... son los que escuchan la palabra de Dios y la conservan”. Podemos decir entonces que la afirmación de la maternidad de María y la afirmación de su representación de la Iglesia están vinculadas como un *factum* y un *mysterium facti* como el hecho y el sentido que le da al hecho su sentido. Los dos hechos son inseparables. El hecho sin su sentido sería ciego, el sentido sin el hecho estaría vacío. La Mariología no puede desarrollarse a partir de los hechos desnudos, sino de los hechos como son entendidos en la hermenéutica de la fe. En consecuencia, la Mariología no puede ser puramente Mariológica. En realidad, se sostiene dentro de la totalidad de la estructura Cristo-Iglesia y es la más concreta expresión de su coherencia interna¹².

¹² ver en este punto de de la Potterie su impresionante “*La mère de Jésus et la*

4.- Mariología – Antropología - Fe en la creación

Ponderando las implicancias de esta discusión vemos que mientras la Mariología expresa el corazón de la historia de la salvación, no por ello deja de trascender la perspectiva enfocada solamente en esta historia. La Mariología es un componente esencial de la hermenéutica de la historia de la salvación. El reconocimiento de este hecho, devela la verdadera dimensión de la Cristología por sobre y contra el falsamente entendido *solus Christus* (sólo Cristo).

La Cristología debe hablar de un Cristo que es a la vez “cabeza y cuerpo”, esto es, que comprende la creación redimida en su subsistencia relativa (*Selbständigkeit*) Este movimiento simultáneamente extiende nuestra perspectiva mas allá de la historia de la historia de la salvación, porque contradice la falsa comprensión de Dios como sólo agente, resaltando la realidad de la criatura que Dios llama y permite responder a Él libremente. La Mariología demuestra que la doctrina de la gracia no revoca la creación, sino que es un definitivo Si a la creación.

De esta forma la Mariología garantiza la independencia ontológica (*Eigenständigkeit*) de la creación, sostiene la fe en la creación y corona la doctrina de la creación, rectamente entendida.

Varias preguntas y cuestiones se presentan en este punto que han sido escasamente tratadas o consideradas.

a) María es la creyente a quien Dios llama, como tal ella representa la creación que es llamada a responder a Dios, y la libertad de la criatura que no pierde su integridad en el amor sino que logra su terminación en él. María así representa al hombre salvado y liberado, pero lo hace precisamente como mujer, esto es, en la determinación corporal que es inseparable del hombre: “hombre y mujer los ha creado” (Génesis 1.27) Lo biológico y lo humano son inseparables en la figura de María así como lo humano y lo teológico. Esta perspectiva es profundamente cercana a los movimientos dominantes de nuestro tiempo, sin embargo los contradice en su verdadero centro, porque mientras el programa antropológico enfatiza más radicalmente que nunca la emancipación, el tipo de libertad que busca es una cuyo objetivo es “ser como Dios” (Génesis 3. 5).

Pero la idea de que podemos ser como Dios implica una separación del hombre de su condicionamiento biológico, “del hombre y mujer los has creado”. Esta diferencia sexual es algo que el hombre como ser biológico nunca puede dejar de lado, es algo que marca al hombre en el centro más profundo de su ser. Sin

conception virginale du Fils de Dieu. Etude de Théologie johannique”, Marianun, 40, (1978), 41-90, esp. 45 y 89f.

Pensamientos sobre el lugar que tiene la doctrina y la piedad...

embargo, es considerada como una trivialidad totalmente irrelevante, como una restricción resultante de roles históricamente fabricados y así es consignada al ámbito puramente biológico, que no tiene nada que ver con el hombre en sí mismo. El siguiente paso es que esta dimensión puramente biológica es tratada como una cosa que puede manipularse a voluntad porque está mas allá del ámbito de lo que cuenta, como humano y espiritual (tan es así que el hombre puede manejar la llegada de la vida misma).

Esta consideración de la biología como una cosa es coherentemente considerada como una liberación, le permite al hombre vivir, *bios* (detrás), usarla libremente, ser completamente independiente de ella, en todos los demás aspectos, esto es ser simplemente un ser humano que nos es hombre ni mujer, pero en realidad el ser humano al hacer esto pega un golpe contra su ser más íntimo. Se desprecia a sí mismo, porque en verdad el es solamente humano en la medida que es corporal, en la medida en que es hombre o mujer. Cuando el hombre reduce esta determinación fundamental de su ser, a una despreciable bagatela que puede ser tratada como una cosa, el mismo se convierte en una bagatela y en una cosa, y su liberación se transforma en una degradación, un objeto de producción. Cada vez que la biología es abstraída de la humanidad la humanidad es negada, de esta manera la cuestión de la legitimidad de la des masculinización o de la des feminización tiene riesgos tan altos: nada menos que la realidad de la creatura.

Dado que los determinantes biológicos de la humanidad son menos susceptibles de esconder en la maternidad, la emancipación que niega el *Bios* es particularmente agresiva contra la mujer. Es su negación al derecho de ser una mujer.

Recíprocamente la preservación de la creación esta atada con un lazo especial con la cuestión de la mujer. Y la mujer en que la biología es teología –esto es, la maternidad de Dios– es en una forma especial, el punto donde los caminos divergen.

b) La virginidad de María no menos que su maternidad confirma que lo biológico es humano, que todo el hombre se presenta frente a Dios y el hecho de ser humano sólo como hombre o mujer, está incluido en las exigencias escatológicas de la fe y en la esperanza escatológica. No es ningún accidente que la virginidad, aun como una forma de vida, es algo posible y entendible para el hombre, pero está primariamente dirigida a la mujer, la verdadera conservadora del sello de la creación y su forma normativa y plenaria, que el hombre puede, por decirlo así, sólo imitar en ella¹³.

¹³ Sobre la unidad de lo biológico, lo humano y lo teológico, ver, I.de la Potterie, "La mère de Jésus et la conception virginale du Fils de Dieu", 89f. Sobre toda la discusión ver también, L.Bouyer, *Frau und Kirche* (Einsiedeln 1977). Este es el

5.- Piedad mariana

La conexión que acabamos de delinear nos permite explicar la estructura de la piedad mariana. Su lugar tradicional en la liturgia de la Iglesia es el Adviento, y en general las fiestas relacionadas al ciclo de navidad— la Candelaria y la Anunciación—¹⁴.

En nuestra consideración, hasta ahora hemos destacado en la dimensión mariana tres características. Primero es personalizante, la Iglesia no como una estructura, sino como una persona y en la persona. Segundo es encarnativo, la unidad del Dios persona con relación a Dios; la libertad ontológica de la criatura *vis à vis* el Creador y el Cuerpo de Cristo con relación a la Cabeza.

Estas dos cualidades le dan a la dimensión mariana una tercera: involucra el corazón, la afectividad y así fija solidamente la fe en las raíces más profundas del ser del hombre. Estas características sugieren el Adviento, como el lugar litúrgico de la dimensión mariana. El sentido considerado recibe una iluminación adicional en el Adviento. La piedad mariana es una piedad de Adviento. Esta llena con la alegría de la expectativa de la inminente llegada del Señor.

Está ordenada a la cercanía de la realidad encarnada del Señor, en la que es dado y se da a sí mismo. Ulrich Wickert, dice bellamente que Lucas presenta a María anunciando dos veces el Adviento, a principio del Evangelio, cuando espera el nacimiento de su hijo y al inicio de los Hechos, cuando espera el nacimiento de la Iglesia¹⁵.

Sin embargo, en el curso de la historia un elemento adicional se hace más pronunciado. La piedad mariana es para estar seguros primariamente encarnada y enfocada en el Señor que ha venido. Trata de aprender con María a estar en su presencia. Pero la fiesta de la Asunción de María al cielo que gana en significación desde el dogma de 1950, acentúa la trascendencia escatológica de la Encarnación. El camino de María incluye la experiencia del rechazo, Marcos 3:31-35, Juan 2:4. Cuando Ella es dada al pie de la Cruz, esta experiencia se transforma en una participación en el rechazo que Jesús mismo tuvo que soportar en el Monte de los Olivos, Marcos 14:34, y en la Cruz, Marcos 15:34.

lugar apropiado para recordar una bella observación de A. Luciani en *Ihr ergebener* (Munich 1978). Luciani cuenta que unas estudiantes le objetaban la discriminación contra la mujer en la Iglesia. En respuesta, Luciani dice que Cristo tuvo una madre humana, pero no tuvo y no podía tener un padre humano: la perfección de la criatura como criatura ocurre en la mujer, no en el hombre.

¹⁴ El nuevo misal, en conformidad con la antigua Tradición, ve estas dos fiestas como fiestas de Cristo. No por ello pierden su carácter Mariano.

¹⁵ U. Wickert, "Maria und die Kirche", *Theologie und Glaube* 68, (1978), : 384-407.

Pensamientos sobre el lugar que tiene la doctrina y la piedad...

Sólo en ese rechazo puede lo nuevo abrirse camino, solamente en un irse puede la verdad abrirse camino y encontrar su lugar, Juan 16:7.

La piedad mariana es así necesariamente una piedad centrada en la Pasión. En la profecía del anciano Simeón, que profetizó que una espada traspasaría el corazón de María, Lucas 2:35, Lucas relaciona desde el principio la Encarnación y la Pasión, los misterios gozosos y dolorosos. En la piedad de la Iglesia María aparece, para decirlo así, como el manto de la Verónica, viviente como un icono de Cristo que lo lleva a la presencia del corazón del hombre. Traslada la imagen de Cristo al corazón de la visión, y por lo tanto la hace inteligible.

Si sumamos la *Mater assumpta*, la Virgen Madre asunta a los cielos, el adviento se expande en escatología.

En este sentido el alargamiento medieval de la piedad mariana, más allá del Adviento en todo el conjunto de los misterios de la salvación, está perfectamente integrado con la lógica de la fe bíblica.

Podemos en conclusión, derivar de lo anterior tres objetivos para la educación en la piedad mariana:

a) Es necesario mantener la distinción de la devoción mariana, conservando precisamente, constantemente y estrictamente su práctica, vinculada a la Cristología. De esta manera, los dos serán llevados a su forma propia.

b) La piedad mariana no puede colapsar en aspectos parciales del misterio cristiano, dejada sola reduce el misterio a aspectos parciales de sí misma. Debe estar abierta a toda la anchura del misterio y convertirse ella misma en medio de esta anchura.

c) La piedad mariana siempre estará comprendida dentro de la tensión entre la racionalidad teológica y la creencia afectiva. Esto es parte de su esencia y su objetivo es no permitir que ninguno se atrofie. La afectividad no debe llevarnos a olvidar la sobria medida de la *ratio*, ni la sobriedad de una fe razonable debe permitirnos sofocar el corazón, que muchas veces ve más que la razón desnuda.

No es por nada que los Padres entendieron Mateo 5:8 como el centro de su epistemología teológica: "Felices los que tienen el corazón puro, porque verán a Dios". El órgano para ver a Dios es el corazón purificado. Puede ser el objetivo de la piedad mariana despertar el corazón y purificar con ello la fe. Si la miseria del hombre es una creciente desintegración entre el mero *Bios* y la mera racionalidad, la piedad mariana puede trabajar contra esta "descomposición" y ayudar al hombre a redescubrir la unidad, su centro desde el corazón.

Traducción de la versión inglesa: Lic. Ludovico Videla