

FACULTAD DE TEOLOGÍA PONTIFICIA Y CIVIL DE LIMA  
ESCUELA DE TEOLOGÍA

---



**LA TIPOLOGÍA  
MARÍA – IGLESIA A LA LUZ DE LA  
CONSTITUCIÓN DOGMÁTICA LUMEN  
GENTIUM**

(Trabajo de Investigación – Cap. I: Las dos tendencias  
mariológicas presentes en Lumen Gentium cap. VIII)

Disertación para obtener el bachillerato

Presentado por: LUIS ALFONSO SÁNCHEZ MERCADO

Fecha de entrega: Febrero 2018



## INTRODUCCIÓN

Es de saber público entre teólogos como Gerard Philips, Henri De Lubac o René Laurentin de las tensiones y dificultades que se dieron en la redacción del capítulo VIII de la Constitución Lumen Gentium sobre la Santísima Virgen María en el misterio de Cristo y de la Iglesia respecto a las dos concepciones mariológicas que buscaban imponerse entre los Padres Conciliares. A pesar de esto, el Capítulo resultó un trabajo de colaboración entre dichas tendencias mariológicas y un fruto eminente de concreción doctrinal de la Iglesia sobre María. Sin embargo, la doctrina mostrada en dicho capítulo al no intentar proponer una doctrina completa sobre María por las distintas cuestiones que aún no se habían dilucidado plenamente en la investigación de los teólogos deja a nosotros la responsabilidad de profundizar en una serie de elementos que podrían enriquecer la vida del creyente. Creemos que la tipología María – Iglesia es una de ellas.

Surgen entonces las siguientes preguntas: ¿Cómo entender correctamente la tipología María – Iglesia en Lumen Gentium? ¿Es acaso esta una postura del Concilio a favor de una mirada eclesiotípica de la mariología? ¿Se puede tener una mirada que integre dichas posturas en la reflexión que hace el Concilio cuando habla de la tipología María – Iglesia? Son estas una serie de preguntas que esta investigación intentará responder.

El presente trabajo intenta profundizar y dar una visión equilibrada respecto a la relación tipológica María – Iglesia que establece el capítulo VIII de la Constitución Lumen Gentium, específicamente en el número 63, frente a las dos posturas mariológicas contemporáneas (Cristotipismo y Eclesiotipismo) que

buscaban imponerse durante la redacción de dicho capítulo. Todo esto con el fin último de ayudar a una recta comprensión de lo que implica esta tipología para la vida del creyente.

La tipología María – Iglesia que se aborda de manera sucinta en el n. 63 tiene como fundamento la maternidad divina de María, y se expresa en su ser Madre y Virgen. La profundización de la relación entre María y la Iglesia que se desarrollará en la investigación no busca orientarse hacia una tendencia mariológica en concreto, sino que quiere expresar el común denominador de estas, dando así la doctrina esencial querida por el Concilio: María está íntimamente ligada al misterio de Cristo -por su maternidad divina- y por tanto es tipo de la Iglesia, que es madre y virgen como ella. Considerando esta visión podemos hablar de un sano equilibrio entre las dos posturas mariológicas contemporáneas.

El presente trabajo pretende usar en su primer capítulo una aproximación histórico - descriptiva sobre el contexto de redacción del capítulo VIII de la Constitución Dogmática Lumen Gentium. Será iluminada con una breve descripción de las posturas imperantes en dicha redacción para tener una base sólida del contexto a la que se hará constante referencia en el segundo capítulo.

El capítulo segundo busca hacer un análisis crítico del numeral 63 de Lumen Gentium recurriendo a la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio y dando respuesta a la pregunta principal de este trabajo: ¿Cómo entender correctamente la tipología María – Iglesia en Lumen Gentium y cómo armonizar las dos tendencias mariológicas en su cometido?

Fruto del análisis realizado en el capítulo precedente y como concreción práctica de lo investigado, el tercer capítulo pretenderá realizar una profundización en el aporte que tiene la tipología María – Iglesia en la vida del creyente.

## CAPÍTULO I

### **LAS DOS TENDENCIAS MARIOLÓGICAS PRESENTES EN LUMEN GENTIUM CAP. VIII**

El Concilio Vaticano II ha marcado un hito esencial en el peregrinar de la Iglesia en estos últimos siglos. Sus aportes y novedades, su renovación en la continuidad de la tradición y el magisterio, han traído grandes avances para la comprensión del ser y del quehacer de la Iglesia para los tiempos de hoy. No cabe duda de que al ser un concilio “pastoral” tuvo el cometido de responder a las exigencias del tiempo presente y plantearse la pregunta sobre su identidad en vistas a ejercer una más encarnada y eficaz misión evangelizadora. La tarea de los Concilios precedentes fue siempre determinar una respuesta sólida a las herejías imperantes en siglos pasados, sin embargo, esto no fue así en el Concilio Vaticano II. Su tema central fue la misma Iglesia, responder a la cuestión que en palabras del Cardenal L.J. Suenens: «Ecclesia, quae de te ipsa?», sintetizan los esfuerzos conciliares por el *aggiornamento*.

Dentro de los grandes logros y avances del Concilio, la Constitución Dogmática Lumen Gentium se puede considerar a juicio de Gérard Philips como «la piedra angular de todos los decretos publicados» (La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II, 5). Su influencia y aporte sobre los demás textos conciliares son notables. Basta dar una mirada a los principales decretos y nos daremos cuenta de que dichos documentos son claramente la aplicación de los principios dogmáticos de la Lumen Gentium.

Lumen Gentium trató de plasmar la identidad de la Iglesia – su ser y misión – a lo largo de sus ocho capítulos. Dentro de sus capítulos el último resulta para nosotros de particular relevancia, pues la identidad eclesial se comprende de manera prístina si contemplamos la figura de la Bienaventurada Virgen María, ella es la mujer que reluce las metas más elevadas de la Iglesia y lleva a cabo su misión materna como modelo y guía siempre presente.

El capítulo VIII de la *Lumen Gentium* se puede entender mejor si nos remitimos a su proceso de redacción y el contexto histórico eclesiológico que la acompaña. Eso haremos en la primera parte de este capítulo, para posteriormente profundizar en las dos tendencias mariológicas que acompañaron e influyeron en todo el proceso de redacción hasta llegar a su aprobación final el 18 de noviembre de 1964.

## 1. Contexto histórico-eclesiológico en la redacción del cap. VIII de *Lumen Gentium*

El siglo XX ha tenido para la Iglesia profundos avances tanto en las ciencias teológicas como en el desarrollo mismo de la piedad. Dichos progresos han configurando uno de sus rasgos esenciales y han hecho que suponga también un colosal avance mariológico. No había exageración alguna cuando Hugo Rahner decía:

Si queremos caracterizar en sus rasgos esenciales el desarrollo de la piedad en este medio siglo del que podemos dar una panorámica por haberlo vivido y experimentado, tenemos que afirmar que vivimos en una época de renaciente amor a la Madre Iglesia y que estamos en medio de un desarrollo imparable de la dogmática sobre la Santa Madre de Jesús<sup>1</sup>.

Así pues, el desarrollo de la eclesiología en dicho siglo promovió una concepción mariológica relacionada de manera íntima al tratado sobre la Iglesia. Esta mariología de corte eclesiológico aparecía como una propuesta novedosa a la tradicional mariología de corte más cristológico, e hizo que muchos teólogos se levantaran de sus butacas para responder drásticamente a lo que se estaba fraguando en la mente de pensadores como K. Rahner, O. Semmelroth y H.M. Köster.

Con el paso de los años se va elaborando una mariología de corte eclesiológico, que apuntaba a la reflexión del simbolismo María – Iglesia y sus alcances para la vida del creyente. Fue en el Congreso Mariano-Mariológico Internacional de Lourdes en 1958 donde las dos tendencias mariológicas predominantes: por un lado, la tradicional mariología cristotípica y por otro, la vanguardista mariología eclesiotípica<sup>2</sup>, se presentaron como intentos de estructuración sistemática totalizante y exclusiva para toda la mariología. A propósito de eso nos comenta Cándido Pozo:

Incluso creería que surgió la impresión de que nos encontrábamos ante dos bloques exclusivos, no sólo entre sí, en cuanto que cada uno de ellos aspiraba a aparecer como sistematización total de la Mariología, sino en el sentido de que contenían una invitación a

---

<sup>1</sup> RAHNER, H., *María y la Iglesia*, 15.

<sup>2</sup> El mariólogo H.M. Köster acuñó la terminología que acabamos de usar para las dos tendencias mariológicas en cuestión.

optar por uno de los dos, como si fueran posibles posiciones diversas. Los mariólogos parecían sentirse interpelados a tomar partido por uno de los dos bloques<sup>3</sup>.

De aquí nos surge una pregunta: ¿es posible entonces armonizar estas dos tendencias a pesar de su predominante deseo exclusivista visto a grandes rasgos en el Congreso de Lourdes? Esta pregunta acompañará nuestra reflexión y la iremos iluminando comentando el proceso de redacción de la Constitución *Lumen Gentium* que intentó dar armonía y equilibrio a estas dos tendencias.

Para cuando se convoca el Concilio Vaticano II en 1959 las dos posturas mariológicas imperaban en el ambiente eclesial y tuvieron gran protagonismo en el momento de la redacción del esquema *De Beata Virgine Maria*<sup>4</sup>.

El proceso de redacción no fue fácil, las complicaciones vinieron por parte de las desavenencias entre los Padres Conciliares sobre el lugar que ocuparía el tema de la Santísima Virgen María:

En la primera redacción del esquema sobre la Iglesia se trataba el tema de la Santísima Virgen María en el capítulo quinto, con el título *De Maria, Matre Iesu et Matre Ecclesiae* (julio 1961). Después de varias revisiones por parte de una subcomisión, se envió para aprobación a los miembros de la Comisión Teológica el capítulo mariano con el nuevo título *De Maria, Matre Christi et Matre mystici corporis membrorum* (enero de 1962). En marzo de 1962, la Comisión decidió separar a la Virgen del esquema de la Iglesia para que constituyera uno aparte [...] Este esquema independiente se tituló *De Beata Maria Virgine Matre Dei et Matre hominis*, que fue entregado a los Padres conciliares en el mismo dossier que el de la Iglesia (noviembre 1962)<sup>5</sup>.

Así pues, acabó por imponerse un esquema independiente. Dicho proyecto fue distribuido a los Padres conciliares durante la primera sesión del concilio (10 noviembre de 1962). Posteriormente, cuando se planteó el esquema *De Ecclesia*, muchos padres conciliares intervinieron en favor de incluir el esquema *De Beata Maria* dentro del texto. Se enviaron por escrito enmiendas y sugerencias insistiendo en la inclusión del esquema de María en el esquema de la Iglesia, sin embargo, la Comisión Coordinadora no promovió tales deseos y en 1963 se volcó hacia el esquema primero cambiándole sencillamente el título por el de «La Bienaventurada Virgen María, Madre de la Iglesia».

Las notorias insatisfacciones de lo decidido dieron lugar a una mayor involucración de los Padres en este punto. La perspectiva de G. Baraúna de la dificultad de inserción del esquema de María en el de la Iglesia puede iluminar el asunto:

---

<sup>3</sup> POZO, C., *María, Nueva Eva*, 7.

<sup>4</sup> Para una profundización más amplia del proceso de redacción visto desde la perspectiva de uno de los participantes se puede ver: H. DE LUBAC, *Quaderni del concilio*, 2009.

<sup>5</sup> J.L. BASTERO DE ELEIZALDE, *María, Madre del Redentor*, 67-68.

El antiguo esquema De Ecclesia estaba estructurado de tal manera que resultaba difícil, por no decir imposible, el insertar en él el De Beata. Un visión predominantemente jurídica y estática de la Iglesia, como la que, según el parecer de la mayoría de los Padres, caracterizaba el De Ecclesia, discutido en la primera sesión, difícilmente dejaba lugar a la presencia de María, que tiene un encuadre obvio en una perspectiva pneumática y escatológica lo cual, a su vez, sólo es posible dentro de una visión total de la Iglesia, sobre todo, desde el aspecto de *mysterium*<sup>6</sup>.

Sin embargo, para J.L. Bastero Eleizalde la posición del esquema de María no era una cuestión solo jurídica, implicaba una toma de postura:

El clima fue muy tenso por ambas partes. No era una simple cuestión de procedimiento, sino que implícitamente suponía la aceptación de una y otra postura mariológica. Los que mantenían la unificación optaban por el Eclesiotipismo; en tanto que los que defendían la separación de esquemas se situaban en una perspectiva Cristotípica<sup>7</sup>.

Siguiendo el Diario del Concilio de Henri De Lubac, el 24 de octubre de 1963 se tomo la decisión de que dos ponentes, uno de postura cristotípica y el otro eclesiotípica, intervinieran respecto a la inclusión o no del esquema de María en el de la Iglesia. Después se sometería a votación de la Asamblea.

El representante de la postura cristotípica fue el cardenal Rufino Santos de Manila. Su intervención buscó mostrar el lugar de María en el misterio de Cristo y de la Iglesia mencionando que la singularidad y eminencia de la Virgen hacen imposible un planteamiento eclesiotípico y que la relación que tiene María con Cristo es más profunda que la relación que tiene con la Iglesia. Además, consideraba que si se incluía a María dentro del esquema de la Iglesia esto podría llevar a pensar en una inclinación *per se* de la corriente eclesiotípica.

La corriente eclesiotípica fue representada por el Cardenal Franz König de Viena. En su intervención proponía que por razones ecuménicas y pastorales se incluyera a María en el esquema de la Iglesia, pues es muy cercano al pensamiento de los protestantes y orientales el considerar a María como tipo de la Iglesia. Así pues, se facilitaría el diálogo ecuménico y ayudaría a que los fieles católicos vieran la figura de María más cercana, al no separarla (a propósito del esquema cristotípico que proponía la separación del tratado de María al de la Iglesia) del resto de los fieles. Y respondiendo al Cardenal Santos mencionaba que la unificación no suponía aceptar la postura eclesiotípica en el Concilio.

Luego de las disertaciones de estos dos cardenales el 29 de octubre de 1963 tuvo lugar la votación con la siguiente cláusula:

---

<sup>6</sup> G. BARAÚNA, *La Santísima Virgen María al servicio de la economía de la Salvación*, 1166.

<sup>7</sup> J.L. BASTERO DE ELEIZALDE, *María, Madre del Redentor*, 68.



«¿Place a los Padres el que el Esquema “La Bienaventurada Virgen María, Madre de la Iglesia”, se establezca de tal manera que sea el capítulo VI del Esquema *De Ecclesia?*»

El resultado fue el siguiente: 2193; mayoría exigida: 1097; *placet*: 1114; *non placet*: 1074; nulos: 5<sup>8</sup>.

El triunfo de la inserción de María en el esquema de la Iglesia no significó para nada el triunfo de la corriente eclesiotípica, como tal vez fue el sentir de algunos Padres conciliares y algunos teólogos<sup>9</sup>, sino constituyó en un gran avance en la teología mariana, pues se logró que María se tuviera, no como una pieza suelta del gran entramado de la creación y de la gracia, sino como parte integrante de la misma:

La Virgen María, objeto privilegiado de la complacencia de Dios, obra maestra de la redención que el Padre operó por el Hijo en el Espíritu Santo, es la perspectiva fundamental y el punto de convergencia de todo el capítulo VIII de la Constitución *Lumen Gentium*. Perspectiva que permite encuadrar a María y su misión en la *historia salutis*, sin atentar, en absoluto, contra la soberanía de Dios y del Verbo Encarnado, y, el mismo tiempo, sin sacarla del seno de la humanidad indigente de redención<sup>10</sup>.

Aceptado el esquema de incorporación era necesario que la redacción nueva debía satisfacer a las dos tendencias. La redacción fue encargada a una Subcomisión compuesta por los cardenales Köning y Santos y los obispos Théas y Doumith. Además, contaron con los peritos G. Philips y C. Bálic. Luego de un arduo trabajo de varios meses, en marzo de 1964, se llegó a un esquema aceptado por todos y que fue presentado a la Subcomisión Doctrinal como texto concordado. La Subcomisión teológica la aprobó luego de unas pocas correcciones y posteriormente se distribuyó a los miembros del concilio. La materia fue discutida ampliamente durante tercera sesión del Concilio.

Para el 16 de septiembre de 1964 se elaboró una versión más equilibrada y armónica del esquema por parte de Mons. Maurice Roy, arzobispo de Québec, que fue alabada por los Padres conciliares. Unos días después, tras algunas modificaciones mínimas, se sometió a votación nuevamente. De los 2091 Padres conciliares que asistieron resultó: *placet*: 1559; *non placet*: 10; *placet iuxta modum*: 521; nulo: 1.

---

<sup>8</sup> Cf. G. BARAÚNA, *La Santísima Virgen María al servicio de la economía de la Salvación*, 1166.

<sup>9</sup> Es de saber público el controversial panfleto que en aquellos días circulaba entre los Padres donde se mencionaba entre otras cosas que: «1. La doctrina tradicional sobre la Señora corre grave riesgo si consideramos a la Virgen igual a nosotros. 2. La concepción de aquellos que ven en María el tipo de la Iglesia, e inventada hace pocos años... 3. Cuanto más se minimizan los privilegios y las prerrogativas de la Señora, tanto más disminuye la devoción hacia ellos: esto será el resultado de la tendencia a considerar sólo de palabra, no de hecho a la Virgen como verdadera madre y verdadera mediadora de toda la Iglesia».

<sup>10</sup> *Ibid.*

El 14 de noviembre en la 125ª Congregación General se volvió a votar el capítulo VIII. El *placet* para la inserción del esquema de María en el de la Iglesia se impuso notoriamente (2096 votos) contra 23 que lo rechazaron. La cuestión quedó zanjada cuando, al término de la sesión de clausura del tercer período del Concilio donde se votó globalmente por la constitución *Lumen Gentium*, solo hubo 5 votos negativos.

El ambiente teológico durante las disputas de inserción del tema mariano durante el concilio fue avivado además por un pequeño libro que provocó no poco revuelo. «La question mariale» (La cuestión mariana), obra cuyo autor es nada menos que el mariólogo R. Laurentin. Dicha obra cuestionaba la doctrina y devoción marianas de los últimos años y promovía dar bases más sólidas una mariología que necesitaba de una limpieza de *privilegios*. Respecto al libro de Laurentin, G. Philips afirmaba que:

En una primera presentación ampliamente extendida, la mariología guarda cierta separación con respecto al resto del misterio de la salvación, y más de un publicista se deja seducir por diversas exageraciones, manifiestamente influidas por razones de orden sentimental. El interés bíblico, litúrgico y ecuménico avanzan en otra dirección, y la última tendencia, la ecuménica, es más de una vez descalificada como causa de un minimalismo mariano. Sus defensores, en contrapartida, tachan a los contradictores de maximalismo<sup>11</sup>.

Sin embargo, para el padre De Aldama, crítico opositor de las posturas de Laurentin, no existía la pretensión de una autonomía mariana sobre los métodos y las fuentes teológicas habituales. También negaba que en la devoción mariana existiese algún tipo de desviación formal, y por consiguiente «ningún peligro para el dogma, aunque pueda presentarse en una u otra parte, por casualidad, alguna desviación corregida por el magisterio» (La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II, 282).

El camino de la conciliación terminará en la elaboración del equilibrado capítulo VIII de la *Lumen Gentium*. Y mencionamos “equilibrado” porque «la verdad parece situarse entre las dos tesis» (La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II, 282), en una comprensión que no se orienta hacia alguna tendencia, sino que busca ser fiel a la revelación del único misterio, el de Cristo, y la persona de María, que forma parte necesariamente de este misterio, se inserta en dicha revelación<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II, Tomo II*, 282.

<sup>12</sup> A propósito de esto, J.L. Bastero De Eleizalde menciona: «Si en la polémica conciliar han estado muy presentes las dos corrientes explicitadas en Lourdes, el texto aprobado y sancionado por el Concilio va más allá de las fricciones y, por elevación, supera la antinomia de las posturas previas, llegando a una síntesis conciliadora. Por pertenecer al misterio de Cristo, María forma parte necesariamente del misterio de la Iglesia, ya que, en la mente del Concilio, existe un único misterio, que es el de Cristo prolongado en la Iglesia» (*María, Madre del Redentor*, 71).

Lumen Gentium marca un camino que tiene ser recorrido juntos, en comunión:

Alinear a los teólogos católicos en conservadores y progresistas, luchadores de izquierda y espíritus seniles de derecha, no es ciertamente el mejor método para realizar la unanimidad alrededor de la verdad<sup>13</sup>.

La crisis mariológica nos ha traído grandes ventajas, a pesar de lo paradójico que pueda sonar. Así como en el crisol del fuego se purifica el oro, la mariología se ha sido purificando por el fuego de la crisis y ha sacado lo mejor de sí<sup>14</sup>.

## 2. Presupuestos y contenidos esenciales del cap. VIII de la Constitución Lumen Gentium

Este apartado ayudará a tener una visión global del contenido del capítulo en cuestión y así ver como a lo largo de la redacción se percibe esta armonía entre las dos tendencias que explicaremos posteriormente.

A juicio de J.L. Bastero De Eleizalde es preciso tener las siguientes premisas para analizar el contenido de dicho capítulo<sup>15</sup>:

- En primer lugar, el capítulo VIII no es un apéndice ni un agregado a la Constitución Lumen Gentium, sino que pertenece al *corpus* de la constitución, que va en consonancia doctrinal con los capítulos precedentes.
- En segundo lugar, este capítulo no pretende agotar cuanto puede decirse de la Virgen María (LG 54).
- En tercer lugar, no intenta resolver las controversias de las diversas tendencias mariológicas.
- En cuarto lugar, el texto conciliar tiene como base la Tradición, el Magisterio y la Sagrada Escritura.
- En quinto lugar, se intenta eliminar el peligro latente de una mariología autónoma y aislada.
- En sexto lugar, se evidencia a lo largo del documento una constante preocupación ecuménica.
- Por último, la persona de María es vista desde una perspectiva histórico-salvífica. La orientación teológico-especulativa de los últimos años no se asumió.

---

<sup>13</sup> G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II, Tomo II*, 284.

<sup>14</sup> G. Baraúna menciona al respecto que: «Nadie llegó a negar en el Concilio que el llamado movimiento mariano de los últimos tiempos constituye una manifestación providencial e incluso carismática del Espíritu de Dios que vivifica a la Iglesia» (*La Santísima Virgen María al servicio de la economía de la Salvación*, 1168)

<sup>15</sup> Cf. J.L. BASTERO DE ELEIZALDE, *María, Madre del Redentor*, 70.

Una vez fijados los presupuestos es conveniente tener en cuenta que el título final aceptado por los padres conciliares: «La bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, en el Misterio de Cristo y de la Iglesia», ya indica el camino que ha de seguir:

Partiendo de la realidad de la maternidad divina, y de su íntima e indisoluble relación con Cristo, se sitúa a María en el misterio salvífico, para obviar de esta manera una separación o alejamiento que la desvincule de los hombres. En otras palabras, podemos afirmar que María, aun siendo la criatura más excelsa y perfecta, es, a la vez, el ser más comprometido y el que guarda relación más íntima con la humanidad redimida (cf. n. 54)<sup>16</sup>.

De acuerdo con el título podemos decir que el capítulo tiene una primera parte: «María en el misterio de Cristo», cuyo misterio se prolonga en el misterio de la Iglesia («María el misterio de la Iglesia»), segunda parte. Así pues «la doctrina mariológica constituye [...] el eslabón que une la cristología a la doctrina de la comunidad eclesial» (La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II, 288).

En la primera parte se buscó profundizar en la inserción de María en la economía de la salvación y la función que cumple en la *historia salutis*. Se hace un recorrido escriturístico donde se atestigua la figura de María presente en las Sagradas Escrituras donde aparece proféticamente bosquejada: Gen 3, 15; Is 7,14 y Mi 5, 2-3. Estos pasajes, leídos en un sentido verdaderamente bíblico, se leen en la Iglesia y tal como se interpretan a la luz de la revelación ulterior y plena. Además, se hace un recorrido profundo y esencial de aquellos pasajes donde la Virgen coopera en la obra de la salvación con fe y obediencia libres. Dicha unión entre la Madre y el Hijo no se realiza sólo en el momento de la cruz, como afirman algunos protestantes, sino «desde el momento de la concepción virginal de Cristo hasta su muerte» (n. 58). Sin embargo, la misión materna de la Madre de Dios no termina en la tierra, su cooperación activa, como parte de la voluntad divina, se extiende a toda la Iglesia.

La segunda parte busca profundizar el misterio de María y el misterio de la Iglesia. María está inserta en la obra de la salvación y ejerce su función maternal intercediendo por sus hijos, sin embargo, dicha función intercesora no oscurece ni disminuye en modo alguno la mediación única de Cristo, antes bien, sirve para demostrar su poder (cf. n. 60). Además, se resalta a María como modelo para el creyente y para toda la Iglesia. Al estar María íntimamente unida a la Iglesia es su modelo y tipo en lo relativo a su ser madre y virgen (cf. n. 63). Finalmente, se dan diversas recomendaciones pastorales referidas a la devoción y el culto mariano. El epílogo del capítulo VIII, y por tanto de toda la Constitución, tiene

---

<sup>16</sup> J.L. BASTERO DE ELEIZALDE, *María, Madre del Redentor*, 71.

una pertinente visión escatológica de María, signo de esperanza cierta y de consuelo para todos los creyentes.

Ahora bien, luego de haber fijado el contexto de redacción del capítulo en cuestión y tener una visión global del documento, vale la pena profundizar en las dos tendencias mariológicas presentes, y así poder hacer el análisis de cómo en el capítulo VIII se evidencia una armonía entre el Cristotipismo y Eclesiotipismo, sobre todo en el numeral 63 al que haremos alusión constante a lo largo de todo el capítulo segundo.

### 3. Rasgos principales del Cristotipismo

Antes de desarrollar los rasgos principales del Cristotipismo consideraremos las reflexiones preliminares que hace el R. Laurentin sobre estas tendencias: Por un lado, menciona que no se puede categorizar las dos corrientes como si fuesen dualismos incapaces de diálogo<sup>17</sup>, y por otro, el vocabulario admitido de: maximistas (cristotipistas) y minimistas (eclesiotipistas), o con más amplitud semántica: maximalistas y minimalistas<sup>18</sup>, puede llevar a equivocadamente pensarse en un grupo de teólogos a favor «del más» y otros «del menos», del integrismo y del progresismo, los de derecha y los de izquierda, siendo más una confrontación política que teológica. Respecto a esto comenta:

Las categorías establecidas «del más y del menos» son, desde cualquier punto de vista, irritantes. Llevan a plantear el problema en estos términos: ¿quieres ser generoso con la Virgen o no? ¿Aumentar o disminuir su gloria? Pero plantearlo así es entrar en un terreno falso, sentimental, y posponer los criterios teológicos. Es, también, abordar las dos actitudes por sus consecuencias más externas y no por los móviles que las explican. En una palabra, es entrar en una vía de equívocos de la que no se podrá salir<sup>19</sup>.

También es importante mencionar que entre los teólogos que apoyan dichas tendencias, ambos bandos se niegan a dejarse catalogar en una u otra categoría, ya que buscan, en distinto grado, su propia síntesis. No se trata pues, de dos tendencias radicalmente separadas como si se tratase de dos bloques o dos partidos, sino «de dos tendencias que existen en el interior de cada teólogo, y cuya resultante compone su fisonomía propia» (La cuestión mariana, 78). Es decir, no existe Cristotipismo ni Eclesiotipismo en estado puro, va a depender de la inclinación del teólogo y de los matices que asuma en su reflexión el acoger distintos aspectos de dichas tendencias, pero siempre primando una en su comprensión teológica del misterio de María.

---

<sup>17</sup> Cf. R. LAURENTIN, *La cuestión mariana*, 75.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 76.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 78.

Ahora bien, luego de hablar planteado algunas nociones preliminares, para el estudio de las mencionadas corrientes, vamos a realizar una profundización en cada una de ellas comenzando por el Cristotipismo.

La corriente cristotípica o maximalistas pone el principio fundamental en la maternidad divina de María. La maternidad divina es el fundamento previo de donde se articula todo el tratado mariológico en su extensión y es clave hermenéutica para una recta interpretación de la persona de María en la obra de la salvación y, por tanto, de la realización, por voluntad divina, de la unión hipostática. Al respecto nos comenta F.A. Martínez García:

La maternidad divina de María está ordenada por su propio dinamismo a la realización de la unión hipostática: la unión del Verbo con su naturaleza humana acontecida en su seno. De modo análogo a como la unión hipostática es el primer principio de la Cristología, la maternidad es el primer principio de la mariología<sup>20</sup>.

Para esta visión esta asociación íntima entre María y su Hijo, al situarse en un plano singular (el de la unión hipostática) no tiene paralelo ni en la Iglesia ni en ningún otro de sus miembros. María debe ser tratada, por tanto, como un miembro eminente y singular, apartado de cualquier tendencia que trate de equipararla al común de los mortales. «Estos autores consideran a María como miembro de la Iglesia y afirman, a la vez, una trascendencia de María respecto a la misma Iglesia, debido a su pertenencia al orden hipostático por su singular relación con su Hijo<sup>21</sup>».

La cooperación de María en la obra de la salvación se da por la estrecha relación de asociación con su Hijo<sup>22</sup>. Tal cooperación activa no se limita al momento de la cruz (cf. LG 57); su *fiat* se da desde la Anunciación y se prolonga toda su vida: «es el modo en que esa maternidad divina se realiza»<sup>23</sup>. Se ve claramente en el cap. VIII de *Lumen Gentium* el alcance de esta perspectiva en la segunda parte titulada «Función de la Santísima Virgen María en la economía de la salvación» en donde partiendo de la aceptación de la maternidad divina su cooperación se extiende en toda su vida y sigue haciéndolo hoy.

Con relación a los privilegios marianos, los cristotipistas afirman que todos estos privilegios se derivan de la incorporación de María en el orden hipostático de su hijo en virtud de su maternidad. En otras palabras, los dones concedidos por Dios para que María realizase su misión singular se explican desde la maternidad divina. Así pues, la virginidad de María es una consecuencia de la

---

<sup>20</sup> F.A. MARTÍNEZ GARCÍA, *Venerantes Virgínam Mariam: Análisis teológico de los títulos Inmaculada, Asunta y Madre de la Iglesia en la eucología de los misales romanos de 1962 y 2002* (Tesis doctoral), 169.

<sup>21</sup> *Ibid.* 169.

<sup>22</sup> Para una profundización respecto a la asociación de María a la obra de la salvación puede verse: C. Pozo, *La asociación de María en la obra de la salvación*, 461 – 475.

<sup>23</sup> *Ibid.* 169.

maternidad divina y tiene una implicancia en la total consagración que realiza María ante Dios. Nos comenta al respecto C. Pozo:

La maternidad plenamente virginal de María, considerada en toda su realidad, tiene el aspecto de total consagración de María a su Hijo, que es Dios (lo cual está implicado en los postulados morales de la dignidad de Madre de Dios), y el aspecto de integridad corporal, que tiene analogía con la generación eterna, sin corrupción, por la que el Verbo procede del Padre. Es interesante subrayar que en el concepto de virginidad de María quedan íntimamente ligadas la virginidad espiritual por la que se da a su Hijo-Dios con corazón indiviso (cf. 1 Cor 7, 32-34), y la integridad corporal de la virginidad perpetua<sup>24</sup>.

Tanto virginidad corporal como virginidad espiritual se entrelazan y compenetran en la Santísima Madre de Dios, y ambas son necesarias para que en María se realice la encarnación del Verbo de Dios.

También el don de la Inmaculada Concepción de Santa María está implícito en la maternidad divina. Dicho privilegio prepara a la Virgen para asumir su misión de ser madre de Dios; es Dios el que prepara una digna morada para que su Hijo pueda hacer uno como nosotros, para que el mismo Dios pueda habitar<sup>25</sup>. María no pudo dejarse corromper por el pecado en su vida puesto que el don de la inmaculada concepción supone su preservación de toda mancha de pecado en previsión de los méritos de Cristo. Con justa razón se puede llamar entonces a María como la «primera redimida».

Respecto a la ascensión de Santa María, debe ser considerada, a juicio de C. Pozo, como una excepción que se debe a María por su maternidad divina, la cual la pone en un plano singular, distinta a creatura alguna<sup>26</sup>. El cuerpo que había permanecido íntegro por su concepción inmaculada y su parto virginal debía ser en consecuencia preservado de la corrupción de la carne<sup>27</sup>. Hay que considerar que la ascensión favorece la plena comunión con María no solo con Cristo sino con cada uno de nosotros.

Es fácil notar pues que los teólogos de esta corriente maximalista al entender así los dones sobrenaturales que Dios da a la Virgen en vistas a su misión de ser madre de Dios buscarán en la práctica que tales enseñanzas se definan dogmáticamente. Los cristotipistas, a juicio de R. Lauretin, «son partidarios de aumentar el número de dogmas» (La cuestión mariana, 80). Es claro que estos teólogos estuvieron tras la definición dogmática de la Ascensión, y muchos de

---

<sup>24</sup> POZO, C., o.c., 11.

<sup>25</sup> Ver oración colecta de la Solemnidad de La Inmaculada Concepción de Santa María Virgen: «Oh Dios, que por la Concepción Inmaculada de la Virgen María preparaste a tu Hijo una digna morada, y en previsión de la muerte de tu Hijo la preservaste de todo pecado, concédenos por su intercesión llegar a ti limpios de todas nuestras culpas. Por nuestro Señor Jesucristo».

<sup>26</sup> C. Pozo la llama: «glorificación corporal anticipada». Ver *María, Nueva Eva*, 12.

<sup>27</sup> Cf. F.A. MARTÍNEZ GARCÍA, o. c., 170.

ellos quieren que se acepten dogmáticamente otras definiciones muy usadas en su lenguaje como corredención, maternidad espiritual y realeza. Por otro lado, en el plano litúrgico, los cristotipistas promueven la incorporación de nuevas fiestas marianas. De hecho, la reciente fiesta de María Reina, instituida por Pío XII, es un avance en este campo.

Dentro de esta posición mariológica encontramos una línea que asume una postura radical de maximización respecto a las doctrinas sobre la Madre de Dios, generándose algunos excesos que será pertinente mencionar<sup>28</sup>:

- Respecto a la Inmaculada Concepción, eliminan toda «deuda de pecado» hasta el punto de no poder imaginar de qué y por qué la virgen podía ser redimida, acentuándose los privilegios - glorias de María - concerniente a la plenitud de gracia ligada a su concepción.
- Respecto a la presencia corporal actual de la Virgen ante Cristo resucitado, algunos afirman una simple ascensión corporal y por tanto una simple presencia luego de la Asunción de María a los cielos.
- En lo que se refiere a la realeza algunos afirman a María como una reina que gobierna efectivamente. Atribuyéndose incluso a María una función de cabeza del cuerpo místico.
- En cuanto a la mediación, afirman a María como intermediario establecido entre Cristo y nosotros para transmitir lo que le confiamos y hacernos pasar las gracias que Cristo conceda.
- La acentuar en demasía las funciones y privilegios de María «abriendo entre Cristo y la humanidad una especie de déficit que la Virgen tendría por misión llenar» (Cuestión mariana, 105) corre el peligro de olvidar u ocultar la primacía de Cristo.

Recordamos que dichas posturas maximalistas excesivas para nada pretenden englobar todo el pensamiento de los teólogos de esta corriente. Pero si nos dan una idea de hasta qué punto pueden llegar estas teorías si no hay una comprensión recta los misterios.

Ahora bien, habría que preguntarse por qué de los excesos. Y es que cuando existe un amor de predilección, que es el móvil de la teología que realizamos, podemos tener el riesgo de proyectar sobre el objeto las instancias de la propia afectividad subjetiva. Sin embargo a pesar de eso, es claro que una teología sin amor es inerte e infecunda. Al respecto R. Laurentin comenta: «La teología no podrá ser extraña al amor, ya que Dios es amor y nos salva invitándonos al amor. Pero este amor debe ser lúcido y cuidarse de extrapolaciones irreales y

---

<sup>28</sup> Cf. R. LAURENTIN, *La cuestión mariana*, 81-85.



falseadoras. No podrá alimentarse más que con la verdad» (La cuestión mariana, 85).

Finalmente, la corriente mariológica cristotípica se expresa en una particular forma de devoción, configura una manera de ser espiritual y acentúa distintos aspectos de la Madre de Dios: Será la gloria y el poder de María, así como su realeza; será la insistencia en la mediación expresada en imágenes como canal y acueducto; será la promoción y valor de las devociones marianas, aquellos acentos en la devoción que serán vividos y promovidos por esta corriente. La piedad mariana tenderá entonces a abundar en oraciones y plegarias, en actividades marianas que ensalcen a María. Estamos hablando entonces de una piedad a María central hasta incluso totalitaria<sup>29</sup> -vista como un peligro y exceso que puede llegar incluso hasta la corrupción de la piedad- pero que rectamente vivida comunica una relación personal y afectiva con la Virgen que da mucho fruto espiritual en la vida del creyente.

A modo de conclusión podemos afirmar que la corriente cristotípica a grandes rasgos afirma lo siguiente:

- Interés por la persona de María y sus prerrogativas en vista a su maternidad divina. En consecuencia, serán férreos promotores de la promulgación de dogmas marianos y tendrán una vida de piedad en donde María ocupa un lugar preponderante.
- Insiste en la lógica, la coherencia y la unidad del destino de María según los privilegios debidos a su maternidad.
- Se acentúan las glorias de María y de su trascendencia con respecto a la Iglesia.
- Supremacía de María respecto a las criaturas y una participación singular en la divinidad de su Hijo.
- Acento en la relación Cristo – María y en lo que puede haber de común entre ellos: Se afirman títulos como corredención, mediadora, cabeza.
- Se sitúa a María a lado de Cristo de cara a los redimidos<sup>30</sup>.
- El tratado *De Beata* será un calco del tratado de Cristo. Y por tanto, será fundamental la asociación y asimilación de María a su Hijo por la maternidad divina.

---

<sup>29</sup> R. LAURENTIN, *La cuestión mariana*, 105-106: «La raíz de este mal es la indigencia espiritual y la interferencia de móviles impuros que están en el corazón del pecador. El peligro propio de esta tendencia reside en los siguiente: corre el riesgo de abandonar lo esencial en beneficio de lo accesorio que es factor de separación, el dogma en beneficio de opciones momentáneas, la revelación evangélica en beneficio de milagros y beneficios temporales, la piedad objetiva en beneficio de la subjetiva, la estructura de la liturgia en beneficio de fiestas recientes instituidas»

<sup>30</sup> La perspectiva eclesiotípica tenderá afirmar lo contrario: María se sitúa al lado de los redimidos ante Cristo. Esto lo podremos ver con mayor detenimiento en la siguiente parte del capítulo.

#### 4. Rasgos principales del Eclesiotipismo

En comparación a la tendencia cristotípica cuya clave hermenéutica es la maternidad divina<sup>31</sup>, la corriente eclesiotípica o minimalista pone el principio fundamental en que María es tipo de la Iglesia. Y, por tanto, «siendo éste el principio fundamental de la mariología, todos los demás privilegios de María encuentran su inteligibilidad a partir de él» (María, Nueva Eva, 13-14). Es decir, los privilegios marianos se deducen, por paralelismo, de su relación de tipicidad respecto a la Iglesia.

Para entender con mayor exactitud tendremos que recordar brevemente lo que entiende la teología cuando hablamos de «tipología»: La tipología que viene del griego *typos* es un término utilizado para designar los simbolismos más originales que se descubren en el lenguaje de la Sagrada Escritura, es decir, las prefiguraciones. Toda tipología es una representación de algo en el futuro. En otras palabras, un acontecimiento, persona o cosa de la Antigua Alianza se verá realizado tipológicamente en un acontecimiento, persona o cosa de la Nueva Alianza. Hugo Rahner comenta al respecto:

Desde el primer momento de la historia de la gracia, el amor dirige el plan salvador de Dios, sin dejarse desviar por pecados e infidelidades, hacia una sola y única cosa: La Encarnación de su Verbo y, en ella, la divinización del género humano, es decir, hacia Cristo y la Iglesia. Por eso todo lo que dice, hace y permite que suceda en la preparación de la historia de la salvación contiene también (y en primera línea) un presagio de lo que ha de venir. «En Él ha sido creado todo», dice San Pablo (Col 1,16) de Cristo, el Primogénito de toda la creación. Así pues, el carácter tipológico de todas las formas del Antiguo Testamento es su contenido prefigurativo de Cristo y de su Cuerpo, que somos nosotros. Todo lo que sucedió en el pueblo de la antigua alianza «es figura para nosotros..., a quienes ha tocado el fin de los tiempos» (1 Cor 10,6-11)<sup>32</sup>.

Por tanto, toda tipología bíblica se ve realizado en Cristo, Nuestro Señor, y de la Iglesia. La estructura misma de toda tipología del Antiguo Testamento se orienta hacia Cristo, pero ni sólo hacia él, sino más allá de él y por medio de él hasta los últimos tiempos<sup>33</sup>.

En esta tipología, querida por beneplácito designio de Dios, orientada hacia Cristo y la Iglesia, «la teología de la Iglesia primitiva – menciona Rahner – sitúa

---

<sup>31</sup> C. Pozo respecto a esto añade: «Incluso la maternidad divina de María tiene, como fin, realizar a María supremo prototipo de los que es la Iglesia; mientras que, por el contrario, no existe ningún misterio mariano lógicamente antecedente a esa intención divina a hacer a María tipo de la Iglesia, o al que este predicado deba subordinarse». *María, Nueva Eva*, 13.

<sup>32</sup> RAHNER, H., *María y la Iglesia*, 22.

<sup>33</sup> Cf. RAHNER, H., *o.c.*, 23

a María, la Madre humana del Verbo hecho carne» (María y la Iglesia, 2): María por la dignidad de ser Madre del Hombre-Dios es figura y compendio de la Iglesia Madre. Rahner llega a decir incluso que «María llegó a ser la Madre virginal de Dios precisamente porque, en la visión eterna de la redentora y amorosa Providencia del Padre, debía llegar a ser la figura de la comunidad de todo lo que se debía desarrollar después en la Iglesia, en su ser y en su destino» (María y la Iglesia, 22).

Ignacio De la Potterie aplica a María, siguiendo la línea de tipo o arquetipo de los evangelios de Lucas y Juan, la figura simbólica de la «Mujer-Sión» o «Hija de Sión» y afirma que «ya no se trata exclusivamente de la mujer individual que es María, la Madre de Jesús, porque ella viene a ser considerada como la personificación mesiánica de todo el pueblo de Israel y se transforma en la nueva “Hija de Sión”» (María en el misterio de la Alianza, 24). María se encuentre pues el umbral entre la antigua y la nueva alianza. Ella es la *figura synagoge*, así como también el *Typus Ecclesiae*, es decir, la imagen ejemplar de la Iglesia, pues en ella se realiza la imagen veterotestamentaria de la «Hija de Sión» escatológica y mesiánica, María es también la personificación del nuevo pueblo mesiánico que es la Iglesia<sup>34</sup>.

María es también la «figura de lo futuro», pues luego de cerrar con su *hágase* la Antigua Alianza en su seno comienza ahora el Nuevo Testamento, el Reino que no tendrá ocaso<sup>35</sup>. Por tanto:

Precisamente a causa de la «prolongada duración» del tiempo mesiánico, María no es tan sólo el término de las esperanzas del antiguo Israel, sino que se convierte también en la prefiguración de lo que será (o de lo que debería ser) la Iglesia en la etapa final de la historia de la salvación. Es esto lo que constituye el fundamento de la «dimensión eclesial» del misterio de María: en su persona y en la función histórica que cumple con vistas a la salvación, María es ya la Iglesia<sup>36</sup>.

Así pues, en María converge lo antiguo y lo nuevo, lo pasado y lo futuro. De manera que no solo es figura o tipo de lo antiguo sino antitipo – la realidad anunciada por el tipo – de lo que ha de venir, el pueblo escatológico.

En la reflexión teológica posterior encontramos a algunos Padres de la Iglesia que se han referido en sus escritos a la relación María – Iglesia: S. Ireneo menciona que María en el *magnificat* (“Mi alma alaba al Señor...”<sup>37</sup>) lo hace proféticamente en nombre de la Iglesia. Para Ireneo, María en su camino por la montaña, es tipo y compendio de la Iglesia futura que todavía está encerrada en

---

<sup>34</sup> Cf. DE LA POTTERIE, I., *María en el misterio de la alianza*, 24-25.

<sup>35</sup> Cf. RAHNER, H., *o.c.*, 23.

<sup>36</sup> DE LA POTTERIE, I., *María en el misterio de la alianza*, 26.

<sup>37</sup> Lc 1,46.

su seno. El discípulo de Ireneo, Hipólito, refiere a María como «la tierra de bendición» que Dios promete a Moisés ante de morir<sup>38</sup> que puede decirse tanto de la Virgen como de la Iglesia, porque la Iglesia ha sido igualmente bendecida por el Señor como una tierra santa. Esta visión de Hipólito donde María y la Iglesia son percibidas en una sola visión se da puesto que en el seno de María comienza la Iglesia y de su tierra santa y virginal crece el Reino de Dios<sup>39</sup>. Para S. Efrén el Sirio lo que se refiere a María se cumple en la Iglesia. Así lo percibimos en un himno de alabanza a la Iglesia<sup>40</sup>. S. Cirilo de Alejandría en uno de sus sermones menciona que debemos invocar con temor y temblor a la Trinidad y alabar con himnos jubilosos a María, la siempre Virgen, que es visiblemente la Iglesia<sup>41</sup>.

Un Padre de la Iglesia muy importante para nuestra reflexión que habla sobre la tipología María – Iglesia y que Lumen Gentium asume para referirse a este tema es S. Ambrosio. Para Ambrosio, existe una relación orgánica, basada en la identidad, misteriosa, entre María y los miembros del Cuerpo de Cristo, la Iglesia<sup>42</sup>. Incluso llega a afirmar que la Madre de Dios es tipo de la Iglesia «en el orden de la fe, de la caridad y de la unión perfecta con Cristo»<sup>43</sup>.

S. Agustín menciona en uno de sus sermones que María se halla no por encima de la Iglesia sino dentro de ella como uno de sus miembros, «santo, excelente, supereminente pero miembro; y más es el cuerpo que los miembros»<sup>44</sup>. García-Murga a propósito de esta afirmación del santo de Hipona aclara que a pesar de esta afirmación María precede a la Iglesia, porque «al engendrar y dar a luz a Cristo la cabeza, engendra asimismo a sus miembros, *porque cooperó con su caridad al nacimiento de los fieles en la Iglesia los cuales son miembros de la cabeza*»<sup>45</sup>.

Luego de esa breve revisión de las cuestiones más relevantes que se han escrito los Padres sobre el paralelismo María – Iglesia, podemos decir como conclusión:

- La reflexión sobre el paralelismo María – Iglesia ha comenzado desde la Iglesia primitiva.

---

<sup>38</sup> Dt 33,13.

<sup>39</sup> Cf. RAHNER, H., *o.c.*, 26.

<sup>40</sup> Dichos eres tú, ¡Oh Iglesia! Porque a ti se refiere Isaías en su profético grito de júbilo: Mira, la Virgen concebirá y dará a la luz un hijo. ¡Oh misterio de la Iglesia!

<sup>41</sup> SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *homilía 4* (PG 77,996 C).

<sup>42</sup> Cf. GARCÍA-MURGA, J., *María – Mujer – Iglesia*, 134.

<sup>43</sup> Cf. LG 63.

<sup>44</sup> SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermo Denis 25, 7*; CMP 2827.

<sup>45</sup> GARCÍA-MURGA, J., *o. c.*, 134.

- Todo lo que el Evangelio nos dice de María se entiende, en su significado esencialmente bíblico, del misterio de la Iglesia.
- El paralelismo primitivo María – Iglesia no permite suponer una influencia activa por parte de María en la distribución de gracias, sino más bien la cooperación de María a la salvación es de carácter objetivo, indirecto, pero desde luego imprescindible, ya que gracias a ella viene el Salvador<sup>46</sup>.

Ahora bien, un rasgo importante para la tendencia eclesiotípica es la maternidad divina, puesto que constituye el momento de formación de la Iglesia. La encarnación es el momento donde se da el mutuo intercambio de asentimientos, donde María es prototipo de la humanidad, que da el asentimiento a esta unión – en clave nupcial – al Verbo. Al respecto menciona C. Pozo:

La actividad de María se considera así, ante todo, en su aspecto de aceptación, por la cual la humanidad ofrece libremente carne suya al Verbo de modo que comience a constituirse el organismo de salvación (la Iglesia): Cristo-cabeza, por adhesión al cual se irá formando el Cristo total<sup>47</sup>.

Así pues, María no solo da a luz al Verbo encarnado cumpliendo la voluntad divina sino en ese momento ella representa y actúa en nombre de toda la humanidad, que acepta esta unión hipostática en vistas a la redención del género humano. Por otra parte, el proceso maternal por el que María engendra y da a luz a Cristo, es prototipo del proceso con el que la Iglesia engendra y da a luz a los cristianos<sup>48</sup>.

De la maternidad divina se inserta el tema de la virginidad de María, prototipo de la virginidad de la Iglesia<sup>49</sup>, que tiene como único esposo a Cristo. Además, la Iglesia es igualmente virgen porque «guarda pura e íntegramente la fe prometida al Esposo, y a imitación de la Madre de su Señor, por la virtud del Espíritu Santo, conserva virginalmente la fe íntegra, una esperanza sólida y una caridad sincera<sup>50</sup>». Así como María nace sin mancha ni arruga por su concepción inmaculada también la Iglesia nace sin mancha ni arruga al ser purificada por Cristo en su redención.

Por tanto, para los teólogos de esta tendencia, María ha sido predestinada para ser prototipo de la Iglesia desde el primer instante de su existencia. Así lo sintetiza O. Semmelroth:

---

<sup>46</sup> Cf. GARCÍA-MURGA, J., *María – Mujer – Iglesia*, 150-151.

<sup>47</sup> POZO, C., o.c., 14.

<sup>48</sup> Cf. RAHNER, H., o.c., 74-89.

<sup>49</sup> La maternidad virginal de María tiene paralelo con la maternidad virginal de la Iglesia, que engendra y da a luz hijos por el bautismo.

<sup>50</sup> LG 64

Sí María ha sido establecida por el plan eterno de Dios como prototipo de la Iglesia, tiene que representar a la Iglesia, ante todo, en sus funciones esenciales, en el papel que corresponde a la Iglesia en la economía de la salvación de Cristo. Por tanto, también desde el punto de vista tiene que poder recibir luz aquella cuestión, tan sin salida y resuelta de modo demasiado esquemático y jurídico, del papel de María en la historia de la salvación. En fin de cuentas, María, porque es esencialmente prototipo de la Iglesia, no puede haber cooperado en la redención de modo distinto que la misma Iglesia<sup>51</sup>.

Además de la cooperación de María en la encarnación que acabamos de reflexionar, los teólogos de esta tendencia hablan de la cooperación de María en la Cruz, y mencionan que la satisfacción de Cristo es una satisfacción vicaria<sup>52</sup>, que requiere un sí de cada uno de nosotros (redención subjetiva) para acoger la gracia redentora. Y como dicha salvación-redención no se realiza individualmente, sino en la Iglesia, para que el sí de cada persona tenga un sentido de incorporación a la Iglesia, antes ha tenido que darse un sí en nombre de toda la Iglesia misma. Este «sí» lo realiza María junto a la cruz. La Iglesia, para estos teólogos, sólo puede realizar sus funciones sacramentales en cuanto ha recibido de Cristo los frutos de la redención mediante el «sí» de María que representaba a la Iglesia misma, sujeto receptor de las gracias que la Iglesia distribuye. Por tanto, a juicio de O. Semmelroth podemos decir que:

María no ha cooperado en la redención objetiva, si se la mira como la obra de Cristo. Pero, por otra parte, tampoco sólo en la redención subjetiva, en cuanto que ésta significa sólo la aplicación de los frutos de la redención a los individuos. Más bien, ha cooperado en su propia redención subjetiva, la cual, sin embargo, significa, al mismo tiempo, recepción de los frutos de la redención para toda la Iglesia, y, por tanto, para los individuos es objetiva<sup>53</sup>.

Por otro lado, afirmábamos al inicio de este capítulo que los eclesiotipistas son llamados también minimalistas o minimistas, como menciona Laurentin. Pues bien, haciendo uso de ese nombre, estos teólogos han tomado posición de no aumentar el número de dogmas existentes, pues para ellos «poner la facultad de la infalibilidad al servicio de la devoción, cuando no utilizarla como instrumento de una operación de relaciones públicas, es invertir la jerarquía de valores»<sup>54</sup>. Tampoco promoverán el aumento de fiestas litúrgicas marianas que la sobrecargan y desfiguran su sentido más esencial.

Respecto a la posición de los eclesiotipistas al referirse a los dogmas marianos encontramos que<sup>55</sup>:

---

<sup>51</sup> O. SEMMELROTH, *Urbild der Kirche*, en: C. POZO, *María, Nueva Eva*, 16.

<sup>52</sup> Es decir ofrecida por Cristo, el santo y puro, y no por aquellos que habían pecado –los hombres– y, por tanto, en bien toda la humanidad.

<sup>53</sup> O. SEMMELROTH, *Urbild der Kirche*, en: C. POZO, *María, Nueva Eva*, 18.

<sup>54</sup> R. LAURENTIN, *La cuestión mariana*, 80.

<sup>55</sup> Cf. R. LAURENTIN, *La cuestión mariana*, 81- 86.

- En lo que se refiere a la Inmaculada Concepción tenderán a dar peso y consistencia esta herencia de pecado que pesaba sobre María como hija de Adán. Incluso los más radicales postuladores de esa tendencia afirmarán la *infectio carnis* (disposición al pecado transmitida por la carne) e incluso la concupiscencia.
- Respecto a la plenitud de la gracia ligada a la Inmaculada Concepción insisten sobre la gratuidad fundamental del don dado a María.
- En cuanto a la Virginitad algunos eclesiotipistas rechazan la idea de un voto anterior a la Anunciación, pues sería el mensaje mismo del Ángel quien hizo nacer en ella un propósito virginal. Respecto a la virginitad *in partu* algunos llegan a la herejía considerando que María no pudo conservar la integridad virginal tanto en su cuerpo como en su alma y que parió con dolor.
- En el caso de la Asunción, los eclesiotipistas reducen al mínimo el aspecto de privilegio que constituye esta ascensión corporal: simple presencia en definitiva. Incluso en el caso de la muerte, algunos afirman una muerte totalmente ordinaria, por enfermedad orgánica o desgaste.
- Sobre la realeza de María afirman que María es una especie de madre del rey, ligada íntimamente a su hijo, que gobierna solo.
- Respecto a la mediación de María reducen el papel de la Virgen a simple intercesión.

El móvil que mueve a esta tendencia es buscar no falsear la comprobación de la verdad, puesto que el Cristotipismo, a juicio de estos teólogos, llega a extrapolaciones irreales o falsificadores respecto a la Madre de Dios. Los eclesiotipistas tienen el deseo de que «la teología mariana sea obra de exactitud, de descubrimiento y no de construcción glorificadora»<sup>56</sup> que empañe la luz de la verdadera revelación.

Así como en el Cristotipismo la corriente mariológica Eclesiotípica se expresará en una particular forma de devoción: Se buscará considerar a María desde su ser sierva del Señor, considerando su humildad y docilidad a la voluntad divina. Respecto a las apariciones marianas, esta corriente es reticente a considerarlas ya que la realidad de estas apariciones no es objeto de la fe. Por otro lado, se percibirá abstención y pobreza en la devoción mariana expresada en el poco uso de plegarias marianas y promoción de estas. La devoción, por tanto, se centrará en el mensaje de la salvación proclamada por Nuestro Señor en el Evangelio y con eso basta<sup>57</sup>. El peligro que puede percibirse es ciertamente que poco a poco se vaya perdiendo cuando no desapareciendo la piedad hacia la Madre de Dios

---

<sup>56</sup> LAURENTIN, *La cuestión mariana*, 86.

<sup>57</sup> No es que no se considere la devoción mariana, pero lo importante es situarla de manera correcta y orientarla de manera que ayude a la auténtica vida cristiana. La devoción mariana debe estar bien ordenada y situada según la verdadera fe de la Iglesia.

pues es pobre en el ejercicio e incluso carente y vacía en el aspecto afectivo<sup>58</sup>. De manera que incluso caerá en el desapego de devociones recomendadas por la Iglesia como el Rosario, y, por último, por el mismo contenido mariano del dogma. Son riesgos patentes a los que puede llegar los excesos de esta visión mariológica.

En conclusión, podemos afirmar algunos aspectos relevantes de la tendencia eclesiológica:

- Se interesa fundamentalmente por la función de María en la totalidad del Misterio de la Salvación.
- Insiste en la gratuidad del «Sí» de María, y que lo hace no solo como persona individual, sino en representación de toda la humanidad.
- Afirma la doble libertad (asentimientos mutuos entre el Verbo y la humanidad representada en María) y María que realizan este destino.
- Al pensar en términos de *oconomía*, el papel de María se inserta en esa historia de salvación que tiene como punto nuclear la inserción de Cristo en la historia.
- Acentúa de María su pobreza, su humildad, su condición de sierva.
- Afirma que María pertenece a la comunidad de los redimidos. Por tanto, se dedican a acercarse a María y a los miembros de la Iglesia, poniendo lo que existe en común<sup>59</sup>. En dicha perspectiva María se situará del lado de los redimidos ante Cristo, y no del lado de Cristo, cara los pecadores que le rezan como es el caso del Cristotipismo.
- Valora la trascendencia de Cristo, él tiene la primacía, que no se puede minimizar exaltando con prerrogativas excesivas a María.
- María es la realización primera y ejemplar de los dones que han sido expandidos en la Iglesia, es *tipo de la Iglesia*. Esta afirmación será su principio fundamental de trabajo para hacer mariología.

Luego de este breve recorrido sobre las dos tendencias mariológicas presentes en *Lumen Gentium* reconocemos las notables diferencias en sus acentos y matices respecto al dogma, sin embargo, las diferencias para nada pretenden buscar una separación irreconciliable sino todo lo contrario: desde sus aspectos más particulares y no cayendo por un lado en la corrupción y por otro en el vaciamiento, están llamadas a complementarse, o mejor dicho a compensarse para mostrar lo más auténtico de la doctrina de María para bien

---

<sup>58</sup> R. Laurentin llega a afirmar que: «la piedad hacia la Virgen es generalmente factor de equilibrio para la rectitud de la sensibilidad». *La cuestión mariana*, 103-104.

<sup>59</sup> R. Laurentin menciona que «María, como todos los cristianos, ha sido verdadera y propiamente redimida, aunque de manera especial y más perfecta. Su gracia es de la misma especie que la nuestra y no difiere más que por el grado. Como ella, hemos sido liberados gratuitamente en el pecado original, con esta diferencia: que ella ha sido preservada de él y nosotros liberados. Su resurrección no difiere de la nuestra más que por una anticipación temporal». *La cuestión mariana*, 88.



de la Iglesia. «Cada tendencia tiene su propia función. Se trata -entonces- de ajustarlas y sobre todo esclarecerlas, ya que su equilibrio será posible a la luz de la doctrina y de la vida» (La cuestión mariana, 108).

## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes principales

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II. *Constitución Dogmática Lumen Gentium* 1965.

### Fuentes secundarias

AA.VV., *Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*, Madrid 1966.

ALONSO, J.M., «La Maternidad Divina de María desde Éfeso hasta nuestros Días», *EphMar* 31 (1981) 1 – 4.

BARAÚNA, G., «La Santísima Virgen María al servicio de la economía de la Salvación», en *La Iglesia del Vaticano II*, tomo II, Madrid 1966.

BASTERO DE ELEIZALDE, J.L., *María, Madre del Redentor*, Madrid 2009.

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Edición bilingüe promovida por Conferencia Episcopal Española*, Madrid 2004.

CONGAR, Y., *Cristo, María y la Iglesia*, Barcelona 1968.

DE LA POTTERIE, I., *María en el misterio de la alianza*, Madrid 1993.

DE LUBAC, H., *Meditación sobre La Iglesia*, Madrid 2008

FERNÁNDEZ, D., «Cuestiones de Actualidad. María, Madre y Virgen», *EphMar* 30 (1980) 1 – 3.

FRANQUESA, P., «El tema de la mujer en la Biblia. Su referencia a María y a la Iglesia», *EphMar* 29 (1979) 1–3.

GARCÍA-MURGA, J., «María, mujer en misión, figura de la Iglesia», *EphMar* 51 (2001) 1 – 4.

———, *María – Mujer – Iglesia*, Madrid 2012.

JUAN PABLO II, *Catequesis sobre el Credo, Tomo V, La Madre del Redentor*, Lima 1999.

LARGO DOMÍNGUEZ, P., «María y la Iglesia, bajo la Palabra de Dios», *EphMar* 57 (2007) 4.

LAURENTIN, R., *La cuestión mariana*, Madrid 1964.

- MARTÍNEZ GARCÍA, *Venerantes Virginem Mariam: Análisis teológico de los títulos Inmaculada, Asunta y Madre de la Iglesia en la eucología de los misales romanos de 1962 y 2002* (Tesis doctoral), Madrid 2016.
- MARINO, A., «María, la mujer y la Iglesia: Los tres nombres de la humanidad redimida», *RT* 26 (1989) 53 - 54.
- MÜLLER, G., *¿Qué significa María para nosotros los cristianos?, Reflexiones sobre el capítulo mariológico de la Lumen Gentium*, Madrid 2001.
- OROZCO, A., *Madre de Dios y Madre Nuestra. Iniciación a la Mariología*, Madrid 2008.
- PHILIPS, G., *La Iglesia y su misterio en Concilio Vaticano II*, Tomos I-II, Lima 2002.
- POZO, C., *María en la Escritura y en la fe de la Iglesia*, Madrid 1988.
- , *María en la obra de la salvación*, Madrid 1990.
- , «La Inmaculada como buena noticia y signo de esperanza», *VE* 59 (2004) 25 – 33.
- , *María, Nueva Eva*, Madrid 2005.
- RAHNER, H., *María y la Iglesia*, Madrid 2002.
- RATZINGER, J., *La ecclesiología de la Lumen Gentium*, Lima 2001.
- RATZINGER, J., – VON BALTHASAR, H., *María, Iglesia naciente*, Madrid 2006.

# ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN .....	3
--------------------	---

## CAPÍTULO I: LAS DOS TENDENCIAS MARIOLÓGICAS PRESENTES EN LUMEN GENTIUM CAP. VIII

1. Contexto histórico-eclesiológico en la redacción del cap. VIII de Lumen Gentium.....	2
2. Presupuestos y contenidos esenciales del cap. VIII de la Constitución Lumen Gentium.....	7
3. Rasgos principales del Cristotipismo.....	9
4. Rasgos principales del Eclesiotipismo.....	14

## CAPÍTULO II: LA DOCTRINA DE LA MATERNIDAD DIVINA: PUNTO DE ENCUENTRO ENTRE EL CRISTOTIPISMO Y ECLESOTIPISMO EN EL N. 63 DE LUMEN GENTIUM

1. La maternidad divina como fundamento de la tipología María – Iglesia.....	
2. Tipología María – Iglesia en relación con su ser madre.....	
3. Tipología María – Iglesia en relación con su ser virgen.....	

## CAPÍTULO III: APORTE DE LA TIPOLOGÍA MARÍA – IGLESIA EN LA VIDA DEL CREYENTE

1. Madre de Dios y Madre Nuestra.....	
2. Comunión eclesial en torno a María.....	

Conclusión.....

Bibliografía.....

ÍNDICE GENERAL .....