

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

Teología del laicado y reforma de la Iglesia [Theology of the laity and church reform]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Legorreta, José de J
Publisher	Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-22 13:43:03
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/197850

Teología del laicado y reforma de la Iglesia: la eclesiología de Juan A. Estrada

José de J. Legorreta
Universidad Iberoamericana

Resumen

La eclesiología de Estrada constituye un trabajo de recepción crítica y creativa de la eclesiología mística y de comunión del concilio Vaticano II, que busca continuar y profundizar el *aggiornamento* de la Iglesia en un contexto eclesial y sociocultural en transición. La particularidad de su reflexión consiste en proponer una teología fundamentada en la Escritura y la Tradición que renueve y potencie la identidad, las funciones y la espiritualidad de los laicos en el marco de una eclesiología pneumatológica y de comunión. El autor contextualiza esta propuesta en la conflictiva situación eclesial posconciliar, donde el aparato institucional de la Iglesia vigente, así como sectores significativos de la jerarquía católica actúan y se legitiman a partir de la eclesiología heredada de la contrarreforma. De ahí que el autor adopte explícitamente en su eclesiología un carácter decididamente controversial, con las ventajas e inconveniencias que ello trae consigo. Tal opción da cuenta de una eclesiología que no sólo busca entender a la Iglesia, sino también transformarla.

Summary

Estrada's ecclesiology wants to critically and creatively receive the ecclesiology of mystery and communion of the Second Vatican Council, and tries to continue and deepen the "aggiornamento" of the Church in an ecclesiastical and socio-cultural context of transition. A specific trait of his reflection is his proposal of a theology based on Scripture and Tradition that intends to renew and to foster the identity, functions and spirituality of lay people, in the framework of pneumatic ecclesiology of communion. The author sets forth this proposal in the context of a conflictive Church situation after the Council, where the institutional structure that prevails in the Church and significant sectors of the ecclesiastical hierarchy act on the basis of an ecclesiology inherited from the counterreformation and take their legitimacy from it. That explains why the author adopts in his ecclesiology a decidedly controversial character, with the advantages and disadvantages that it may have. Such an ecclesiology tries not only to understand the Church but also to transform it.

José de J. Legorreta

En la apertura del segundo periodo de sesiones del concilio Vaticano II (21 de septiembre de 1963) Pablo VI expuso cuatro grandes objetivos: establecer con mayor precisión la noción o naturaleza de la Iglesia; su renovación interna; el restablecimiento de la unidad entre todos los cristianos y; el diálogo con el mundo contemporáneo y el hombre de nuestra época.¹ Pues bien, estos objetivos no sólo marcarían al Vaticano II como un concilio *De ecclesia*, sino también determinarían en gran medida la producción teológica posconciliar. Y en efecto, las décadas subsiguientes presenciarían un gran dinamismo en la discusión y producción eclesiológica, de manera correlativa a aquel otro que también tendría lugar en la vida de las comunidades e Iglesias particulares. Cabe mencionar que durante este periodo, la eclesiología no sólo ha sido una especie de “caja de resonancia” de una gran temática teológica, sino también de las tensiones y tendencias que tuvieron lugar en la asamblea conciliar, las cuales no sólo han continuado, sino se han intensificado.² En la reflexión teológica de las últimas décadas ello se ha advertido no sólo en las tensiones entre corrientes y temas preponderantes, sino también en las mentalidades y métodos de trabajo que subyacen a las distintas tendencias teológicas. Si bien esta situación ha causado desconcierto a ello se ha agregado el agitado contexto sociocultural de la denominada “crisis de la modernidad” y su inherente halo de incertidumbre, relativismo, inseguridad y pluralismo, percibido por unos como amenaza y por otros como liberación. Pues bien, en este complejo, ambivalente y multidimensional “contexto vital” del mundo occidental es donde se sitúa la propuesta eclesiológica de Juan Antonio Estrada, jesuita andaluz, nacido en 1945.³

En las siguientes páginas vamos a trazar los ejes principales del método en la eclesiología de Estrada, así como las principales líneas fuerza de su eclesiología. Para ello hemos centrado la atención en las primeras cinco grandes obras eclesiológicas del autor, dejando de lado la revisión de artículos eclesiológicos publicados en diversas revistas teológicas y en obras en colaboración, así mismo su obra filosófica, la cual, seguramente habría de proporcionar bastantes elementos sobre su epistemología y cosmovisión, entre otros elementos. Es claro, pues, que la exclusión de las fuentes antes mencionadas constituye, en lo general, los límites naturales del presente artículo.

¹ Citado por C. O'DONNELL / S. PIÉ-NINOT, “Vaticano II (Concilio)”, *Diccionario de Eclesiología*, San Pablo, Madrid 2001, 1097-1098.

² Para un análisis de los antecedentes de tales tendencias puede consultarse la clásica obra de A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella “Lumen Gentium”*, Bologna 1975, Edizioni Dehoniane, especialmente los capítulos I y II.

³ Estrada ha hecho una breve reseña autobiográfica titulada “Mi perspectiva teológica”, J. BOSCH (ed.), *Panorama de la Teología Española*, Verbo Divino, Estella 1999, 249-262.

1. El método en la eclesiología de Estrada

La obra eclesiológica de Estrada no responde a un interés predominantemente teórico, sino práctico; no intenta sólo conocer y comprender a la Iglesia, sino también transformarla. Uno de los motivos principales de este último objetivo es el diagnóstico que implícita y explícitamente hace el autor de la actual realidad eclesial. Tener claro este “punto de partida” es imprescindible para entender la polémica teológica que entabla, así como sus opciones metodológicas.

Para el autor, la Iglesia en el periodo posconciliar está viviendo una etapa de transición jalonada por las tensiones que se hicieron presentes en el mismo concilio: entre la eclesiología jurídica, abstracta y jerarcológica heredada del pasado inmediato, y la eclesiología de comunión propuesta por el Vaticano II.⁴ Las tensiones teóricas y prácticas entre estas tendencias, así como la irrupción de un nuevo contexto globalizado y posmoderno, han hecho del periodo posconciliar una etapa de transición con su inevitable secuela de crisis e incertidumbre. Ello ha llevado a los sectores conservadores de la Iglesia a querer remediar esta situación mediante un retorno al pasado, situación que dicho sea de paso, ha tenido un éxito considerable en tanto que la aplicación e interpretación oficial del concilio ha estado a cargo de estos sectores. Por otra parte, también existe un gran sector de la Iglesia (donde se ubica Estrada) que ha interpretado el momento de crisis, no como un fracaso del concilio, sino como un llamado urgente para profundizar el *aggiornamento* que propuso y afrontar así los retos de la nueva realidad. Una de las maneras como Estrada pretende contribuir a esta tarea, es exhibiendo y confrontando la teología que da sustento y legitimidad a las estructuras y prácticas eclesiales opuestas a la dinámica renovadora del Vaticano II. Por otra parte, también pretende fundamentar teológicamente y promover un modelo eclesial pneumático y de comunión. En ese cometido, sus presupuestos metodológicos desempeñan un papel central, como veremos a continuación.

1.1. La eclesiología como hermenéutica

Desde hace varias décadas la filosofía y las ciencias humanas y sociales han puesto de manifiesto la imposibilidad de un conocimiento neutro, puro, desinteresado o absolutamente objetivo; más bien, día a día crece el consenso en el sentido de que todo conocimiento es interpretación, en particular el conocimiento histórico. La teología no es ajena a esta nueva concepción del conocimiento y de eso es consciente y consecuente Estrada a la hora de hacer eclesiología. Hablar teológicamente sobre la Iglesia implica, entonces, una

⁴ Las tensiones durante el concilio entre estas dos tendencias pueden consultarse en el estudio clásico de A. Acerbi arriba citado.

determinada interpretación y lleva consigo un *a priori* cognoscitivo e incluso un *a priori* teológico, los mismos que condicionan, en lo particular, acentos u omisiones y, en lo general, la orientación de un autor o un movimiento teológico. En su opinión, estos “presupuestos” y la cosmovisión que les es aneja, son el punto decisivo que divide hoy a la teología y a los teólogos; “el problema –afirma Estrada– estriba en elaborar la teología con una mentalidad histórica (con todo el relativismo diacrónico y sincrónico inherente) o con una concepción estática y fixista, que conduce a establecer una supuesta esencia ahistórica”.⁵ Estrada, quien se asume plenamente en la primera manera de hacer teología, polemizará constantemente con la segunda en tanto ésta no sólo carece de plausibilidad en el mundo moderno, sino también es incongruente con el carácter histórico-salvífico que muestra la Escritura y la Tradición (sobre todo la del primer milenio). Cabe mencionar que esta eclesiología integrista que, en opinión del autor, constituye la eclesiología hegemónica que está detrás del orden institucional vigente y la mentalidad de innumerables clérigos, no sólo tiene problemas bíblicos, teológicos y pastorales, sino también serios problemas epistemológicos: esta mentalidad rechaza o desconoce que la verdad de toda formulación doctrinal o de toda praxis simbólica y sociocultural está condicionada y determinada por su contexto sociocultural; que todo se da en la historia y está enmarcado en el lenguaje y condicionamientos de cada época; por tanto no hay una verdad inmóvil, abstracta, desencarnada, transcultural y transhistórica.⁶

Teológicamente, esta mentalidad carente de capacidad crítica y sentido de la historia, –dirá Estrada– le impide aceptar la categoría del “devenir” como inherente al ser y, en consecuencia, rechazará una comprensión histórica y plural de la Iglesia.⁷ La gran paradoja de esta postura radicará precisamente en su falta de sentido histórico, y por ello, en su ingenuo o interesado apresuramiento en identificar la “esencia” de la Iglesia con ciertas concreciones históricas suscitadas en algún momento del pasado. Así, su supuesta “ortodoxia” se revela como una evidente heterodoxia. Por su parte, una teología que ha asumido con seriedad los cuestionamientos y aportes de la Ilustración, no trata de conocer y así apropiarse de una o algunas verdades como si se tratase de entidades con consistencia propia y autónomas de los contextos históricos en que tienen lugar, sino de reinterpretar su “identidad” en el cauce de una tradición plural y dinámica en fidelidad a la Escritura. Esto supone un cierto relativismo, en tanto no existe una única interpretación de la experiencia eclesial de fe, absoluta y válida para todos los tiempos y lugares, sino varias, cuya legitimidad estará dada por su fidelidad creativa a la

⁵ J. A. ESTRADA, *La Iglesia: identidad y cambio*, Cristiandad, Madrid 1985, 19 (=1985).

⁶ *Ibid.*, 111.

⁷ *Ibid.*

Escritura y la Tradición, así como por su capacidad de respuesta al sentido y anhelos de los hombres y mujeres en un momento histórico determinado. Las definiciones de la Iglesia dadas a lo largo del tiempo son una prueba contundente de lo anterior: todas ellas han destacado determinados aspectos, minimizando o silenciando otros, en razón de las necesidades de su propio momento y contexto, así como de la manera particular como interpretan y seleccionan algunos aspectos de la Escritura y la Tradición. Esta dinámica interpretativa del ser y quehacer de la Iglesia no ha sido la excepción sino la constante en la historia de la Iglesia y la eclesiología.⁸

1.2. Revelación y cristología

Si bien en sus escritos eclesiológicos Estrada no plantea ampliamente una teología fundamental, sí presenta una serie de elementos que nos permiten esbozar su posición al respecto; lo mismo puede decirse en cuanto a su cristología.

En un ensayo que escribió acerca de la oración, sostiene que Dios no interviene extrínseca y arbitrariamente en la historia, en el mundo y en la vida del hombre, sino que lo hace “en y desde la historia humana”.⁹ Desde esta perspectiva, el problema no está en conocer cuándo interviene Dios (lo cual es permanente), sino en cómo captamos esa acción, nos dejamos interpelar y respondemos a esa presencia constante del Señor de la vida y de la historia. Por consiguiente, la revelación no acaece en una historia sobrepuesta a la cotidiana, sino en una sola: en esta última. Esto es así porque la revelación, como decía San Agustín y más recientemente la *Dei Verbum* (n. 12), ocurre “a la manera humana”. Esta concepción de revelación supone la superación del dualismo (sagrado/profano, espiritual/material, gracia/naturaleza, sobrenatural/natural, etcétera) que determinó la comprensión de la revelación en el catolicismo por muchos siglos. En su lugar, Estrada propone una manera teológica de enfocar integralmente lo sagrado, inspirado en el estudio de lo sobrenatural del P. Henri de Lubac y el postulado del existencial trascendental de Karl Rahner, así como en la recuperación de la tradición bíblica y de la Iglesia antigua. De acuerdo a lo anterior, el autor sostiene que “hay que distinguir entre lo sobrenatural y lo natural, lo sagrado y lo profano, pero sin embargo, esta distinción no permite una separación, ni mucho menos un dualismo”.¹⁰ No es que todas las cosas en sí sean sagradas, sino que el cristiano las sacraliza al vivirlas refiriéndolas a Dios. Esto es así, subraya, porque

⁸ Estos acentos son los que han permitido distinguir y caracterizar diversas etapas y modelos eclesiológicos. Cfr. H. FRIES, “Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático”, *Mysterium Salutis* IV/1, Cristiandad, Madrid 1985, 231-233.

⁹ J. A. ESTRADA, *Oración: liberación y compromiso de fe*, Sal Terrae, Santander 1986, 73.

¹⁰ J. A. ESTRADA, *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios*, Sígueme, Salamanca 1988, 68 (=1988).

“lo sagrado es relacional y no una cualidad inherente a las cosas en sí”.¹¹ De modo que, aunque no hay una ruptura entre lo sagrado y lo profano, tampoco existe una pura y llana continuidad, pues también es cierto que la cultura y la sociedad son ambiguas en todas sus manifestaciones, por lo que al tiempo que todo debe ser respetado en su propia autonomía, también debe ser criticado y evaluado desde una visión cristiana. Para Estrada este es el misterio del que es portadora la Iglesia, lo cual exige fe, sentido sobrenatural y apertura al misterio, pues se trata de toparnos con el escándalo de la encarnación de Dios en lo humano.

En este sentido, la cristología que supone el autor se encuentra en estrecha relación con la concepción de revelación arriba mencionada. La identidad y la práctica de Jesús no son presentadas como resultado de deducciones hechas a partir de unas preconcepciones “teológicas” sobre quién es Dios;¹² más bien procede a la inversa: a partir del Nuevo Testamento, se acerca al testimonio apostólico sobre Jesús, de la mano de los aportes del método histórico-crítico, a fin de conocer cómo es Dios y qué es el hombre. De este modo, presenta al Dios revelado en Jesús, como un Dios que se ha hecho presente en lo humano, haciendo de la experiencia (con todas sus implicaciones) el lugar de la revelación de Dios.¹³ En este marco, la encarnación no es un asunto retórico, sino la noción teológica que expresa “el proceso dinámico por el que Dios va asumiendo el crecimiento de una naturaleza humana y, por tanto, integrándose en la historia”.¹⁴ En esta cristología, se resaltarán en Jesús el no saber y el crecimiento de su conciencia; esto es su humanidad “verdadera” y no disminuida o absorbida por lo divino; también esta cristología pondrá de manifiesto el “lugar” desde el que Dios se revela en su Hijo, iniciando en Belén y culminando en el Gólgota, es decir, desde lo “menos divino”; finalmente podemos decir que esta cristología enfatizará el motivo primero y último por el que vivió y murió Jesús: el reinado de Dios.

La comprensión de esta causa jesuológica le permite a Estrada plantear su eclesiogénesis de manera procesual y no ahistórica: Jesús anunció el reinado de Dios y en razón de ello fundó la comunidad de discípulos, poniendo de esta manera las bases sobre las que después se desarrollaría la Iglesia. Pero este desarrollo es posterior a Jesús y hay que verlo a partir del nuevo comienzo que supuso la resurrección y la diversidad de opciones que fueron

¹¹ *Ibid.*, 71.

¹² Esta es una de las principales críticas que se ha hecho a las cristologías deductivas. Cfr. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús. Ensayo de teología narrativa*, Sígueme, Salamanca 1983, 11-31.

¹³ J. A. ESTRADA, *La espiritualidad de los laicos en una eclesiología de comunión*, Paulinas, Madrid 1992, 15 (=1992).

¹⁴ *Ibid.*, 21.

tomando los discípulos, bajo la acción del Espíritu, condicionados por múltiples factores en un proceso complejo, conflictivo y, en ocasiones, contradictorio que pervive hasta hoy.¹⁵

1.3. El concilio Vaticano II

No se pueden entender los presupuestos teóricos y metodológicos de la eclesiología de Estrada omitiendo la gran relevancia que tiene en su obra el acto y los textos del concilio Vaticano II. Para el autor, el concilio ha sido un hecho teológico e histórico de gran magnitud, tanto por el momento eclesial e histórico en el que se convocó, la manera como se desarrolló, los horizontes que abrió y los cambios que propuso. Ello no significa que el *aggiornamento* iniciado por el concilio ya se haya realizado plenamente; por el contrario, las inconsistencias, las acciones pendientes y los retrocesos orillan al autor a subrayar que el Vaticano II aún constituye un programa a realizar “que exige evolución y desarrollo, inspirándose en sus opciones y en su eclesiología, pero sin quedarnos fijados perennemente en ella”.¹⁶ En este sentido la obra de Estrada se ubica dentro del gran movimiento de recepción del concilio, entre cuyas peculiaridades destacan las siguientes:

Hermenéutica del concilio. Al igual que otros muchos autores, Estrada coincide en que el rechazo mayoritario, al inicio del concilio, de los esquemas presentados por la Comisión Teológica Preparatoria (debido a su juridicismo, clericalismo e impregnación neoescolástica), así como su reemplazo por otros textos teológicos con mayor raigambre en las fuentes bíblicas y patristicas son elementos que definen la orientación por donde quiso ir el concilio, qué tipo de teología y de Iglesia pretendió impulsar y de cuál quiso desmarcarse. Este planteamiento coincide con la clave hermenéutica propuesta por Pottmeyer para la interpretación de los textos conciliares. Este autor indica que la prehistoria de los textos conciliares, es decir, las teologías, proyectos y esquemas que le precedieron; las discusiones y sucesivas redacciones, así como el sentido y la proporción en las votaciones *desvelan una orientación* muy clara en la que algunos aspectos adquirieron más peso y otros lo perdieron. Por consiguiente una sana interpretación de los textos tendrá que evitar sobrevalorar doctrinas teológicas que no gozaron ni del favor de la mayoría en el concilio, ni pudieron insertarse plenamente en el sentido y “evolución” de las discusiones en el aula conciliar.¹⁷

¹⁵ J. A. ESTRADA, *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, Verbo Divino, Estella 1999, 58-59 (=1999).

¹⁶ 1988: 117.

¹⁷ H. J. POTTMEYER, “Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II. Veinte años de hermenéutica del concilio”, G. Alberigo / J.-P. Jossua, *La recepción del Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 1987, 62-64.

En este sentido, si bien Estrada reconoce el carácter de continuidad del concilio con la doctrina y concilios precedentes, no deja de señalar también la importancia de las discontinuidades ahí presentes, así como los nuevos marcos bíblicos y teológicos donde fue ubicada o completada la “tradición” recibida. Así tenemos, que el autor suscribe como un hito fundamental la afirmación del Cardenal Suenens cuando este calificaba de “revolución copernicana”¹⁸ el hecho de que los padres conciliares hayan puesto en la *Constitución Dogmática sobre la Iglesia*, en primer lugar al conjunto de la Iglesia como pueblo de Dios antes que la jerarquía. En el marco de esta orientación global del concilio, Estrada destaca en su abundante obra una serie de grandes “tránsitos” teológico/eclesiales suscitados a partir de dicha revolución: a) de una Iglesia de “cristiandad” a otra de “misión; b) de una eclesiología institucional, jurídica y societaria típica de la contrarreforma a una eclesiología “mística”; c) de una eclesiología jerárquica como causa y estructura primera, a una eclesiología de *pueblo de Dios* como lo más determinante para la Iglesia; d) de una Iglesia católica que “es” la Iglesia de Cristo, a una Iglesia de Cristo que “subsiste” en la Iglesia católica; e) de una eclesiología predominantemente cristomonista a una eclesiología trinitaria; f) de una Iglesia “triumfalista” y “autorreferencial” a una *Iglesia como sacramento*; g) de una Iglesia yuxtapuesta y confrontada con el mundo, a una *Iglesia “en” el mundo de “hoy”* que dialoga críticamente con él.

Carácter dinámico del concilio. Para Estrada no se trata de repetir estática y miméticamente la “letra” del concilio, sino de ir a él “como punto de inspiración y como horizonte que exige nuevas implicaciones y desarrollos” con base en la dinámica e impulso de renovación que en él se dio. En efecto, no hay tema eclesiológico que desarrolle el autor que no se vea ubicado e influenciado de modo decisivo por la teología del Vaticano II; sin embargo, en casi todos ellos va más allá de diversas maneras, por ejemplo, potenciando teológicamente la eclesiología mística y comunitaria propugnada por el concilio; replanteando desde ella la identidad, funciones y espiritualidad de los laicos, el sacerdocio ministerial y la vida religiosa; señalando aspectos que el concilio no profundizó o por los que no se definió como lo referente a la fundamentación teológica de la secularidad, del derecho en la Iglesia y la pneumatología; advirtiendo sobre las incongruencias en la teología conciliar (como sucede entre la definición teológica y la descriptiva/funcional del laicado); o bien, propugnando de diversos modos por una reforma institucional de la Iglesia que dé plausibilidad a la eclesiología del concilio, entre cuyos proyectos, destaca Estrada en primer lugar la tarea de enmarcar el primado del Papa en un contexto colegial y, a partir de ahí, continuar a un proceso de descentralización del gobierno de la Iglesia; y en segundo, la

¹⁸ Citado por J. A. ESTRADA, 1988: 102.

revaloración y potenciación del laicado en la Iglesia.¹⁹ En opinión del autor, este último proyecto ha sido el que más se ha ido imponiendo de modo consistente. Esto constituye uno de los motivos por los cuales la obra de Estrada se ha decantado prioritariamente en una teología que clarifica la identidad, las funciones y la espiritualidad de los laicos.

1.4. El retorno a las fuentes

La “vuelta a las fuentes” impulsada y aplicada por el concilio Vaticano II no es un asunto retórico en la eclesiología de Estrada. La Escritura y la Tradición, sobre todo la del primer milenio, es la fuente de la que abreva constantemente el autor para analizar a la Iglesia y proponer su renovación. Lo peculiar de ese retorno en la eclesiología aquí comentada consiste en llevarlo a cabo echando mano del método histórico-crítico, con lo que adquiere gran relevancia el carácter dinámico, plural e histórico-salvífico presente en la Escritura y la Tradición; al mismo tiempo que avala la imagen dinámica de la Iglesia por la que propugna Estrada en su eclesiología.

El autor no se detiene en justificar y explicar por qué recurre al método “histórico-crítico”, sino que lo supone y lo aplica sin más. Sin embargo, es evidente que ello responde tanto a las opciones metodológicas arriba señaladas, como a la recomendación hecha en este sentido por el Vaticano II (*Dei Verbum* n. 12). Cabe mencionar que el autor, como teólogo sistemático, no procede él mismo a realizar una labor de crítica textual de las fuentes, de las formas o de la redacción, sino que retoma crítica y dialógicamente los aportes de estudios bíblicos hechos desde el método histórico-crítico para elaborar su teología sobre la Iglesia. Es justo mencionar que tampoco se limita a esta metodología, ya que también incorpora estudios bíblicos hechos desde la sociología, la antropología cultural, el “enfoque” liberacionista y la hermenéutica filosófica, sobre todo en sus obras teológicas publicadas a partir de los años noventa del siglo pasado. La adopción de estas metodologías, así como la incorporación de algunos aportes de las ciencias sociales le posibilita un acercamiento a la Escritura y a la Tradición que “desmitifica” el objetivismo, juridicismo y organicismo de la eclesiología de contrarreforma aún vigente. De hecho, en su obra *Para comprender cómo surgió la Iglesia* (1999) el autor se propuso explícitamente, entre otros objetivos, desmitificar ese tipo de eclesiología (con su literalismo bíblico y su integrismo dogmático), completando de ese modo su crítica teológica al cristomonismo inherente al integrismo eclesiológico. El resultado de este enfoque metodológico en la eclesiología de Estrada quedará reflejado en las “líneas fuerza” de su eclesiología.

¹⁹ *Ibid.*, 11.

1.5. Lo místico y comunitario como “notas previas” de la eclesiología

Si hablar teológicamente sobre la Iglesia implica una determinada interpretación y lleva consigo un *a priori* cognoscitivo, no es menos cierto que también supone otros *a priori* teológicos que, al igual que los primeros, condicionan el enfoque y los acentos de cualquier eclesiología. Entre los *a priori* teológicos en la obra de Estrada destacan los “títulos” eclesiológicos de “misterio” y “pueblo de Dios”. Estos títulos –que en su opinión– ponen de manifiesto “la complejidad, riqueza y pluralidad de la Iglesia” así como su “carácter de comunión y de comunidad”,²⁰ son más que títulos eclesiológicos que pudieran enumerarse junto a otros, puesto que indican el *a priori* desde el que habrá de llevarse a cabo cualquier eclesiología que quiera ser fiel al Vaticano II. En este sentido, no duda en hablar de la realidad *mística* y *comunitaria* de la Iglesia como de “notas previas” a todo el tratado eclesiológico,²¹ en cuanto ellas indican maneras específicas de entender la identidad de la Iglesia, diferentes a las prevalentes en las eclesiologías del pasado reciente. Estrada afirma que

al comenzar [el concilio] la reflexión con la idea del misterio de la Iglesia, se pone término a las eclesiologías institucionales, jurídicas y societarias que resaltaban los elementos visibles (es decir se pone fin a la época de la contrarreforma). Y al establecer que la Iglesia es el pueblo de Dios, se hace una opción por lo comunitario y lo personal como lo más determinante de la Iglesia [...] El concepto de pueblo de Dios resalta las dimensiones horizontales, históricas y sociológicas del misterio eclesial.²²

Conforme a lo anterior, Estrada sostendrá que, no obstante la distinción que se hace entre estas dos “notas”, no se pueden contraponer, por ejemplo, atribuyendo lo divino o espiritual al “misterio” y lo humano al “pueblo de Dios”. Por el contrario, la complementariedad entre ambas las considera como condición indispensable para una “sana” eclesiología que se diga fiel al concilio.

En resumen, metodológicamente la eclesiología de Estrada se yergue sobre dos coordenadas: por un lado los aportes y desafíos del método histórico-crítico aplicado a la Escritura y la Tradición, por otro los aportes y horizontes teológicos suscitados por el concilio Vaticano II. Es de destacar que tales coordenadas son articuladas en su eclesiología en clara confrontación con la mentalidad ahistórica que subyace a la eclesiología jurídicista y societaria que, en opinión del autor, ha “congelado” el *aggiornamento* iniciado por el concilio.

²⁰ 1988, sobre todo el primer capítulo.

²¹ *Ibid.*, 12.

²² *Ibid.*, 175.

2. Líneas fuerza de la eclesiología

Los principios metodológicos antes referidos le permiten al autor replantear la identidad y praxis de la Iglesia desde una eclesiología pneumatológica y de comunión capaz de dialogar con los retos de la misión de la Iglesia en el mundo plural y cambiante de hoy. En el marco de este gran horizonte es donde presenta su opción eclesiológica fundamental: la reforma de la Iglesia a partir de una revaloración de la condición cristiana común a todos los bautizados: el laicado. A fin de dar cuenta de esta opción, conviene previamente plantear, aunque sea brevemente, las dos principales “líneas fuerza” que despliega Estrada a lo largo de su obra: la naturaleza pneumatológica y comunitaria de la Iglesia y la concepción de una Iglesia en devenir.

2.1. Naturaleza pneumatológica y comunitaria de la Iglesia

Para Estrada *lo más esencial en la Iglesia es la experiencia del Espíritu en todos y cada uno de sus miembros*. El Espíritu es el que genera la unidad en la comunidad, quien permite el acceso a Jesús y quien conduce y asiste a la comunidad para discernir qué opciones garantizan mejor su fidelidad a Jesús y al testimonio apostólico. Por tanto, la igualdad esencial de todos los que han recibido el Espíritu es un dato primero y fundamental, previo a cualquier diferenciación ministerial.²³ Estrada enfatizará que esta experiencia pneumatológica-comunitaria es la que la institución debe cuidar y fomentar.

Estrada encuentra confirmada la anterior intuición eclesiológica en el concilio Vaticano II. En éste los padres conciliares tomaron tres decisiones que, a juicio del autor, señalan la opción eclesiológica por la que propugnó la mayoría en el concilio:²⁴ en primer lugar el rechazo mayoritario del esquema *De ecclesia* preparado por la curia romana al inicio del concilio debido a su abstracción, juridización y ahistoricidad; en segundo lugar, la sustitución de dicho esquema por otro construido sobre la base de una eclesiología más sacramental, histórica y comunitaria. En tercer lugar, el orden “capitular” dado a la versión definitiva de lo que sería la *Constitución Dogmática sobre la Iglesia*: (cap. I) “El misterio de la Iglesia”; (cap. II) “El pueblo de Dios” y, (cap. III) “La constitución jerárquica de la Iglesia”. *Primero se expresa la esencia y naturaleza de la Iglesia como una realidad misteriosa que se revela históricamente como pueblo de Dios, previo a analizar sus estructuras y dimensiones concretas.*²⁵ Esta “revolución copernicana” (Suenens) le permite sostener que el concilio

²³ La fundamentación bíblica de esta tesis Estrada la lleva a cabo inicialmente en *La Iglesia: ¿institución o carisma?*, Sígueme, Salamanca 1984 (=1984). Un trabajo más amplio y cuidadoso al respecto es el que realiza en su obra de 1999.

²⁴ 1985: 58-59.

²⁵ *Ibid.*, 102-104.

quiso dar preeminencia a la común igualdad de todos los fieles, sobre las diferencias al interior de la comunidad.

Con lo anterior Estrada no quiere propugnar por un igualitarismo indiferenciado y anárquico, sino sólo enfatizar la común dignidad de todos los bautizados como un dato previo a toda diferenciación, por demás necesaria para el funcionamiento de la comunidad. Al respecto el autor retoma la imagen paulina del “cuerpo” para salir al paso de algún equívoco. Dicho así, la comunidad, en cuanto cuerpo eclesial, está compuesto por muchos miembros, cada uno con su propia función y carisma en vistas a la edificación de la Iglesia, tal como lo expresa Pablo al hablar de la Iglesia como el cuerpo de Cristo.

Si el punto de partida de una eclesiología es el Dios comunión –como es el caso del trabajo de Estrada– y no el Dios solitario del monoteísmo, la Iglesia, en cuanto sacramento de ese misterio divino, deberá expresar en su propia vida (ministerios, institucionalidad, autoridad, etcétera) el carácter de comunión y comunidad de los hombres para con Dios y de los hombres entre sí (LG 1) salvaguardando tanto la común dignidad de todos en virtud de la unción del Espíritu, como las legítimas diferencias entre las personas que la integran.²⁶

Esta dignidad de la condición común de todos los cristianos es un tema que Estrada explotará en la línea de una teología del laicado: si lo pneumático-comunitario preside ontológica y cronológicamente a las diferencias en la Iglesia, luego entonces, los laicos, quienes encarnan por el bautismo y la confirmación esa condición cristiana común, constituyen el referente fundamental a partir del cual entender y definir la identidad, funciones y espiritualidad del ministerio sacerdotal y la vida religiosa.²⁷ Ello no supone restarle importancia, valor o funciones al ministerio o a la vida religiosa, más bien lo que implica es una *redefinición de tales ministerios y carismas* como veremos más adelante. Cabe mencionar que esta redefinición la despliega el autor al hilo de su teología del laicado y no como un tratado aparte.

2.2. Concepción de la Iglesia en devenir

Para Estrada la institución y el carisma en la Iglesia tienen su origen en Dios, pero requieren mediaciones humanas, las cuales son siempre ambiguas, cambiantes e incluso, susceptibles de abusos.²⁸ Es por ello que la Iglesia requiere una cierta relativización de sus propias concreciones institucionales en la historia, en tanto éstas son mediaciones cuya legitimidad o no, le vienen dadas por su fidelidad a la vocación para la que ha sido llamada (conte-

²⁶ *Ibid.*, 62-65.

²⁷ Esta tesis es la que desarrolla el autor en *La identidad de los laicos* y *La espiritualidad de los laicos*.

²⁸ 1984: 230ss.

nida en el testimonio neotestamentario y la tradición), así como por su capacidad de responder a esa vocación en las condiciones histórico-concretas de un pueblo o comunidad específica.

La distinción que lleva a cabo el autor entre “institucionalidad” e “instituciones concretas” resulta clave en el planteamiento historicista antes esbozado; mientras con el primer término Estrada se refiere a aquello que es inherente y esencial a la Iglesia, en cuanto realidad comunitaria y objetiva (ministerialidad, sacramentalidad y Escritura), el segundo ve a las formas histórico-concretas en que se expresa la primera. Las instituciones concretas son necesariamente mudables, sujetas y necesitadas permanentemente de crítica y renovación en orden a su adaptación a la sociedad y a los tiempos, a su mayor coherencia evangélica y a su mayor eficacia apostólica.²⁹ El problema se da cuando se identifican (de modo acrítico o interesado) la institucionalidad de la Iglesia con algunas formas concretas que ésta ha adquirido en la historia; entonces –dirá el autor– “se subvierte el medio por el fin, la Iglesia por el Reino y los intereses creados por el evangelio”. Esto es posible porque las instituciones concretas de la Iglesia no están exentas de las patologías y disfunciones que padecen el resto de las instituciones, como lo muestra una mirada atenta al progresivo proceso de burocratización, centralización y disfuncionalización que ha experimentado la Iglesia a lo largo de los siglos.³⁰ De ahí que una crítica a la Iglesia institucional no se deba identificar simplemente como una crítica a la institucionalidad de la Iglesia. En este sentido, el viejo principio de la teología católica “*ecclesia semper reformanda*” es aplicable a la Iglesia no sólo desde un punto de vista moral, sino también organizativo.

Ahora bien, para Estrada las patologías institucionales en la Iglesia no sólo se explican por razones sociológicas, ni tampoco se resuelven única y exclusivamente a partir de reformas administrativas (como pudiera ser la incorporación de algunos procedimientos democráticos), sino que esta situación anómala también se explica por la legitimidad que le ha dado aquella teología jurisdic-

²⁹ Este tipo de distinciones, si bien son esenciales para relativizar las concreciones históricas de la organización eclesial plantean algunos problemas. En primer lugar en relación al mismo lenguaje, se habla así de institucionalidad e instituciones (Estrada), de instituciones primarias e instituciones secundarias (Kehl), estructura y organización (Sesboüé), Estructura y estructuras (Congar). Sin embargo, por otra parte, también suele objetarse que, si bien se deben distinguir tales elementos, en la realidad no tenemos una sin la otra, la primera nunca existe en estado “puro”, sino realizada históricamente. Por consiguiente, la distinción real entre lo permanente y lo mudable en una concreción institucional no es evidente, más bien supone un proceso de discernimiento a la luz del Nuevo Testamento, la Tradición y los signos de los tiempos; lo cual, además, es y será una tarea permanente.

³⁰ 1984: 141-144.

ta, ahistórica y, sobre todo, pneumáticamente pobre que ha predominado en la Iglesia occidental en la mayor parte del segundo milenio. Frente a ello Estrada planteará una hipótesis de trabajo “Si una teología cristomonista, o al menos pobre pneumáticamente ha favorecido disfuncionalidades, desviaciones y empobrecimientos de las tradiciones eclesiológicas, también una eclesiología pneumática puede convertirse en el punto de partida para una reforma institucional legitimada teológicamente”.³¹ Este objetivo explícitamente afirmado en su primera obra eclesiológica, puede considerarse la causa principal que perseguirá en el resto de su producción teológica.

Una mentalidad dualista que identifica lo divino con lo estático y lo humano con lo mudable, definitivamente tiene un serio problema para entender el planteamiento que subyace a las distinciones antes referidas entre institucionalidad de la Iglesia e instituciones particulares. El problema teológico que está de fondo es cómo se entiende el “misterio de la Iglesia”; aún más, cómo se enfrenta el escándalo de la encarnación. El concilio Vaticano II afirmó en el primer capítulo de la *Constitución Dogmática sobre la Iglesia*, que ella es ante todo un *misterio*, el cual guarda una “notable analogía con el misterio del Verbo encarnado” (LG 8). La analogía es útil –señala Estrada– en tanto quiere superar visiones reduccionistas o unilaterales en la comprensión de la Iglesia, pero también tiene límites que no se pueden pasar por alto: mientras en Cristo hablamos de una persona divina con dos naturalezas (divina y humana) en la Iglesia no podemos estrictamente hablar de una persona, ni tampoco de una naturaleza divina, sino de una comunión de personas y de una naturaleza solamente humana.³² Por consiguiente, la comprensión del misterio de la Iglesia implica ir más allá de posturas que entiendan la presencia de Dios en la Iglesia a manera de hipóstasis, esto es, como si se tratara de una cuarta persona de la trinidad, como suele ser el caso de cierto “docetismo eclesiológico” que, so pretexto de preservar lo divino, niegan lo humano (docetismo). La postura contraria (empirismo) también rompe el equilibrio entre lo humano y lo divino que el concilio quiso preservar para referirse a la naturaleza de la Iglesia o a la inversa (racionalismo). Para este tipo de posturas la naturaleza de la Iglesia es sin más la realidad empírica sociológica que se manifiesta en la historia.

Por su parte, para Estrada, cuando el concilio habla de la Iglesia como un “misterio” lo hace para referirse tanto a la complejidad y multidimensionalidad de lo divino y lo humano en la Iglesia, como al “puesto que ella ocupa en el plan de salvífico como una obra del Espíritu de Dios suscitada a partir

³¹ 1984: 228. Las características y líneas fundamentales de esa eclesiología pneumática, Estrada las encuentra en el concilio Vaticano II, en la teología ortodoxa y en la tradición de la Iglesia de los Padres.

³² 1988: 59-60.

de la vida de Cristo" y no para señalar reductivamente la dimensión espiritual o divina de la Iglesia.³³ Desde esta visión dualista, el misterio de la Iglesia está más allá de la relatividad y el cambio histórico; por el contrario, desde el enfoque histórico e integral de la realidad que adopta, la Iglesia se concibe como aquella comunidad humana (afectada por la relatividad, el pecado y el cambio histórico) convocada por Dios y suscitada por el Espíritu a partir del acontecimiento cristológico, para continuar la causa y la misión de Jesús entre los hombres. Este enfoque permite concebir el cambio en la Iglesia como inherente a su identidad, de suerte que puede afirmarse, que la Iglesia es siempre la misma, en tanto fiel a la vocación y misión que le ha sido encomendada, pero también es siempre cambiante, tanto por su perenne necesidad de conversión, como por los distintos contextos y culturas donde tiene que desempeñar su misión. Esto es lo que el autor acomete en su obra *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios* (1988).

Para Estrada el principal título eclesiológico que revela la historicidad del misterio de la Iglesia es el de "pueblo de Dios".³⁴ Dicho título –nos dice– "resalta las dimensiones horizontales, históricas y sociológicas del misterio eclesial";³⁵ Dios convoca, él toma la iniciativa y su Espíritu suscita unas comunidades referidas a Jesús. Estas comunidades, por su parte, intentan responder en fidelidad a la causa y movimiento iniciado por Jesús; fidelidad que no significa repetición mimética, sino reactualización y reinterpretación de acuerdo a cada contexto; siempre tratando de evitar la identificación acrítica con el mundo, o bien, atrincherándose en un *ghetto*. Las vicisitudes de este "pueblo de Dios", las múltiples concreciones que ha ido adquiriendo al paso del tiempo en diversos lugares, así como las correspondientes reflexiones teológicas que ha suscitado nos muestra claramente una Iglesia en devenir, siempre cambiante, siempre en proceso de conversión en orden a una mayor fidelidad a su Señor y a una mejor adaptación a las condiciones cambiantes de los diversos pueblos en la historia. Es así como la toma de conciencia del devenir como inherente al pueblo de Dios (Iglesia) es el marco en el que hay que hacer la eclesiología.

3. Teología del laicado

En la eclesiología preconiliar, donde la Iglesia era concebida de manera predominantemente societaria, jurídica y piramidal (como fue evidente en el

³³ Este tipo de lectura es la que el autor identifica en la entrevista que concedió el cardenal Ratzinger a Messori en 1984. Cfr. V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1985, especialmente el capítulo tercero. En esta misma línea se redactaría la "Relación Final" del Sínodo de 1985.

³⁴ 1988: capítulo IV.

³⁵ *Ibid.*, 175.

primer esquema *De ecclesia* rechazado por la mayoría de los padres conciliares), resultaba inevitable la contraposición entre clérigos y laicos. De ahí que no se dudara en definir a la Iglesia como una sociedad *inaequalis et hierarchica*, cargando el acento en la diferencia y desigualdad existente entre los cristianos, siendo los laicos quienes estaban al final del esquema jerárquico como receptores pasivos de la actividad y potestad de los clérigos. Por el contrario, si el punto de partida para una teología del laicado es una eclesiología pneumática y de comunión, como la perfilada en las líneas fuerza de la eclesiología del autor, lo determinante será la comunidad y el acento recaerá consecuentemente en la común dignidad e igualdad de los cristianos (identidad que coincide con la de los laicos) como dato previo a la diversidad de funciones, carismas, estructuras o ministerios. A diferencia de la anterior, en esta eclesiología los laicos no constituyen el sector pasivo de la Iglesia, sino que ellos también son activos, receptores del Espíritu, llamados a transformar el mundo de acuerdo al reino de Dios. Esta perspectiva inspirada en el Vaticano II será la que el autor trate con mayor amplitud.

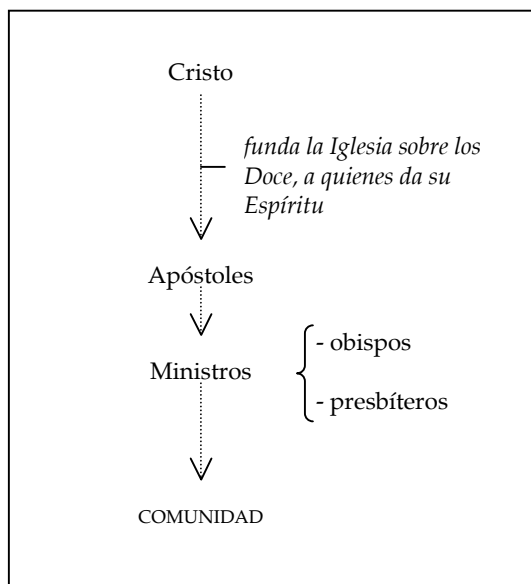
Estrada despliega esta teología sobre dos pistas: la bíblica y la histórico-dogmática; en esta última hará especial énfasis en el primer milenio y en el concilio Vaticano II. Consideremos algunos aspectos centrales de cada una de las “fuentes” de las que abreva el autor.

3.1. Fundamentación bíblica

De acuerdo a los aportes de los estudios bíblicos contemporáneos, va a destacar como una constante fundamental en las eclesiologías neotestamentarias, la preeminencia del carácter comunitario y pneumático. En este sentido, no hay el menor indicio en el Nuevo Testamento de que en la Iglesia exista un dualismo intracomunitario entre miembros sagrados y profanos, carismáticos y no-carismáticos, activos y pasivos, clérigos y laicos. Esto mismo explica uno de los rasgos originales de las primeras comunidades de seguidores de Jesús: una Iglesia toda ella sacerdotal donde todos tienen acceso directo a Dios (1Pe 2,9; Ap 1,6; 5,10) y, por consiguiente, donde ya no se requieren “mediadores” entre lo divino y lo humano. En efecto, de acuerdo a las eclesiologías del Nuevo Testamento, Estrada va a sostener que lo sacerdotal es la vida misma de la comunidad en general y no una función determinada, una profesión o carrera de unos cuantos. El sacerdocio de la comunidad cristiana no es de segregación, sino de vinculación a los pecadores y de inmersión en el pueblo a la manera de Jesús (Hb 2,10-18; 4,15). Lo anterior explica en gran medida por qué el Nuevo Testamento no denomina a ningún ministerio en lo particular como “sacerdote”. Sólo la carta a los Hebreos lo hará aplicándolo a Jesús, para destacar la originalidad de su sacerdocio existencial frente el sacerdocio cosificado y ritual del Antiguo Testamento y, quizá también del

modelo sacerdotal pagano.³⁶ En suma, lo comunitario y la dignidad común de todos los miembros de la comunidad cristiana es una experiencia que “cualquier institución u organización en la Iglesia tiene que respetar, fomentar y asimilar como lo más constitutivo de la Iglesia”.³⁷

Otro tema bíblico bastante recurrente a la hora de dar cuenta acerca de la actual dualidad clérigos/laicos es la atribución de ese estado de cosas a la manera como Cristo fundó la Iglesia. Las ideas centrales de esta postura más o menos son las siguientes: “Jesús, durante su vida terrena, fundó la Iglesia dotándola de una estructura jerárquica de gobierno mediante la elección de los apóstoles con Pedro a la cabeza. De este modo Jesús dio a su Iglesia un tipo concreto de organización normativa para todos los tiempos. En virtud de esa ‘institución divina’ y la asistencia del Espíritu las estructuras actuales de la Iglesia (con la división clérigos/laicos) pueden considerarse como legítimas continuadoras de aquellas.” Este esquema puede representarse gráficamente de la siguiente manera:



³⁶ J. A. Estrada, *La identidad de los laicos*, Paulinas, Madrid 1990 (=1990) capítulo primero.

³⁷ 1984: 51.

Esta imagen sobre el origen de la Iglesia que hace de lo jerárquico la columna vertebral de la eclesiología y a los fieles los reduce a objetos receptores de lo dado por los ministros, es la que Estrada denuncia como altamente cuestionable, tanto exegética como teológicamente.³⁸ Los factores desencadenantes de la crisis de esta imagen pueden resumirse en tres elementos: irrupción de la noción de reino de Dios; una nueva imagen de Dios a partir de la resurrección y el redescubrimiento de la complejidad de procesos históricos que condujeron a transitar del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana.³⁹

Irrupción de la noción "reino de Dios" en la exégesis y la teología. Existe un amplio consenso en que el mensaje central de Jesús fue el reino de Dios y no la Iglesia; que en orden a la instauración de dicho reino en Israel, Jesús funda una comunidad a manera de germen y signo inicial del reino, donde los "doce" simbolizan la totalidad de Israel. Por consiguiente, no se puede hablar de una fundación directa y explícita de la Iglesia por Jesús, ni mucho menos de una estructuración jesuana de la misma.

Una nueva imagen de Dios a partir de la resurrección. La resurrección revela la identidad de Dios como Padre, como un Dios de Vida que supera la muerte y abre una nueva esperanza para el hombre; también es una revelación de la dignidad de Jesús como el Hijo de una forma singular; finalmente la resurrección también revela a Dios como fuerza, amor, conocimiento y vida que permite un nuevo comienzo comunitario. Las diversas tomas de conciencia y experiencias de esta revelación darán lugar, no sólo a una pluralidad de cristologías y pneumatologías, sino también de eclesiologías, de formas de estructurar la Iglesia y vivir la comunión. Aparece así la unidad en la pluralidad, donde ninguna experiencia o reflexión en particular pueda imponerse como la única válida para todas las demás.⁴⁰

Proceso constitutivo de la Iglesia. El anuncio y los signos del reino de Dios hechos por Jesús generaron un movimiento de discípulos seguidores de esa misma causa en el ámbito judío. La ruptura histórica y teológica con el judaísmo, atestiguada en el Nuevo Testamento, sería, pues, un proceso complejo –afirma Estrada– “posibilitado por una serie de inspiraciones, mociones, revelación del Espíritu y acontecimientos históricos”⁴¹ que conformarían una identidad distinta a la del judaísmo.

A partir de estas perspectivas abiertas por la exégesis y la teología, sostendrá que:

³⁸ 1988: 226.

³⁹ 1989: 226-236.

⁴⁰ 1990: 231-232.

⁴¹ 1989: 235.

La Iglesia tiene su origen en Jesús, pero se constituye después de su muerte; tiene una dimensión cristológica, pero también pneumatológica o espiritual; depende de la vida de Jesús, pero es posterior, es apostólica y profética; carismática y también institucional; se funda en los doce, pero el gran apóstol es Pablo; tiene raíces judías, pero es también pagana; es una y múltiple, comunión de tradiciones heterogéneas, algunas incompatibles.⁴²

No se puede, entonces, derivar de Jesús de manera desproblematicada que el eje estructurante de la Iglesia sea el de “clérigos/laicos”; por el contrario lo que sí muestra una lectura histórico-crítica del Nuevo Testamento son diversas eclesiologías cuyo eje más bien es el de “comunidad/diversidad de carismas y ministerios”. Cabe mencionar que este eje será precisamente por el que Estrada propugnará como imprescindible para una revaloración real de los laicos en una eclesiología de comunión.

3.2. Fundamentación histórico-dogmática

La revisión histórico-teológica que hace Estrada para la fundamentación de su teología del laicado corre simultáneamente por tres carriles íntimamente relacionados: el *sociológico*, donde centra su atención en el proceso macro de institucionalización y en donde la burocratización, la centralización y la especialización han marginado de facto a los laicos como sujetos activos en la Iglesia; el *histórico*, en el que enfatiza los condicionamientos socioculturales del proceso, entre los que destacan la gran influencia de la cosmovisión grecolatina, la estratificación social de los regímenes premodernos, y el rol hegemónico/político que desempeñó la Iglesia a lo largo de la Edad Media y hasta bien entrada la modernidad; estos factores, entre otros, favorecerían la estructuración de la Iglesia como una monarquía, siendo los laicos la base de dicha estructura. Finalmente, en el aspecto teológico-dogmático destacará cómo durante el segundo milenio, aunque con raíces que vienen de más atrás, ha predominado una teología bastante despneumatizada que ha favorecido una eclesiología jurídica unilateralmente preocupada por la dimensión institucional, visible y jerárquica de la Iglesia,⁴³ por lo demás sumamente funcional a las desviaciones y patologías institucionales del segundo milenio en la Iglesia.

Frente a este panorama, Estrada considera las acciones y los textos del concilio Vaticano II como un punto de quiebre; al suscitar en la Iglesia un cambio orientado hacia una eclesiología de comunión, la cual conlleva necesariamente una revaloración del laicado como la condición cristiana común de base sacramental a partir de la cual habrá que entender la diversidad de

⁴² 1999: 146.

⁴³ 1984: 224ss.

ministerios y carismas en la Iglesia. En este orden de ideas, la teología del laicado se despliega en tres ámbitos: identidad, funciones y espiritualidad.⁴⁴

3.3. Tesis eclesiológicas

Las tesis principales de la eclesiología de Estrada pueden resumirse como sigue:

- *Primera:* (identidad) La Iglesia es un misterio que se expresa históricamente como una comunidad convocada por Dios y suscitada por el Espíritu, a partir del acontecimiento cristológico para proseguir la misión de Jesús. Esta condición cristiana común, a la que se es incorporado mediante los sacramentos de iniciación, para conformar un pueblo sacerdotal y consagrado, es anterior teológica y cronológicamente a la diversidad de funciones, carismas y ministerios. Esta condición cristiana común (de base sacramental) es la de los laicos y es, a partir de ella, desde donde hay que entender y definir la identidad y funciones del ministerio sacerdotal y la vida religiosa.
- *Segunda:* (funciones) A partir de su consagración a Dios por el bautismo y la confirmación, los laicos tienen como misión específica, pero no exclusiva, ejercer su sacerdocio mediante la consagración (transformación) del mundo desde su peculiar inserción en la secularidad. Cabe mencionar que esta tarea la llevan a cabo como miembros activos *en y de* la Iglesia, es decir, siempre actuando eclesialmente, lo que exige discernimiento comunitario (que incluye, por supuesto, a la jerarquía) para afirmar el mundo y, al mismo tiempo, relativizarlo; asumir la consistencia de las realidades humanas y, simultáneamente, transformarlas; postular la trascendencia de Dios y encontrar su voluntad en las realidades inmanentes de la vida.
- *Tercera:* El laicado, en cuanto pueblo de Dios, no está sólo en función de la misión del mundo, sino también para la edificación de la comunidad. De ahí que los laicos tengan también un papel activo y protagonista en la construcción de la Iglesia, ejerciendo diversos ministerios según la gracia y los carismas que el Espíritu les ha concedido, colaborando también de este modo con quienes ejercen algún ministerio ordenado.
- *Cuarta:* La potenciación de los laicos en la Iglesia no implica restarle importancia, valor o funciones al ministerio ordenado o a la vida religiosa. Más bien, ve a la redefinición de la identidad de esos ministerios y carismas a partir de una eclesiología de comunión.

⁴⁴ Estos aspectos son los que trabajará específicamente el autor en *La identidad de los laicos* (1990) y *La espiritualidad de los laicos* (=1992).

- *Quinta:* (espiritualidad) Si todo lo que se diga sobre los cristianos se puede aplicar sin más a los laicos, todo lo que digamos sobre la espiritualidad cristiana se puede aplicar sin modificaciones al laicado, siendo esta espiritualidad la base, a partir de la cual, deberán definirse las espiritualidades específicas del ministerio sacerdotal y los religiosos.

El punto desde el que inicia su argumentación el autor es que, *la Iglesia es una comunidad de hombres y mujeres convocada por Dios y suscitada por el Espíritu, a partir del acontecimiento cristológico, donde cada uno ha recibido un don o gracia en orden a la construcción de la comunidad.* Este dato primero y fundamental (donde hay unos miembros carismáticos y otros no, o unos consagrados y otros no) es el punto de partida para hablar de las instituciones y ministerios en la Iglesia. Un elemento que incorpora y fundamenta el autor en esta primera *línea* es el carácter sacerdotal de todos los miembros de la Iglesia, el cual deriva del sacerdocio existencial de Jesús. Los cristianos constituyen una comunidad de consagrados, toda ella sacerdotal en virtud de lo cual no requieren mediadores para acercarse a Dios.⁴⁵ Sin embargo, no todos representan y ejercen el sacerdocio de la misma manera. En este sentido –apunta el autor– durante los primeros siglos las comunidades cristianas fueron tomando conciencia, desde una eclesiología eucarística, de la importancia de que, quien gobierne la Iglesia, presidiera también la eucaristía representando a Cristo cabeza en la comunidad. De este modo primeramente el ministerio del episcopado y, poco después, el del presbiterado, vendrían a entenderse como un ministerio sacerdotal en donde los ministros actúan *in persona Christi* pero al mismo tiempo *in persona ecclesiae* para el servicio y edificación de la comunidad cristiana.⁴⁶ El riesgo consistiría en interpretar y conformar ese ministerio sacerdotal bajo las categorías y estructuras del sacerdocio veterotestamentario o del paganismo, esto es, considerar el sacerdocio ministerial como un estamento de ministros consagrados que median entre Dios y una masa de gente profana. La imposición de esta concepción desplazaría el binomio “comunidad/pluralidad de ministerios y carismas” por el dualismo intracomunitario entre “clérigos” y “laicos”.⁴⁷

Con base en esta eclesiología del Vaticano II, Estrada expone que la peculiaridad de la misión de los laicos reside en la transformación (consagración) del mundo desde su fe, insertados en la secularidad, además de participar también ministerialmente a la edificación y promoción de la vida interna de la Iglesia, según los propios carismas recibidos. Estas funciones del laicado, son identificadas por el autor, como una manera concreta de “seguimiento

⁴⁵ 1990: 45.

⁴⁶ *Ibid.*, 203.

⁴⁷ *Ibid.*, 74.

de Jesús”, es decir, como una manera de rehacer creativamente la historia de Jesús acomodándola a las propias circunstancias, con base en una actitud permanente de discernimiento. De acuerdo a lo anterior, afirmará que todos los cristianos (los laicos) deben ser miembros activos *en y de* la Iglesia, pues todos han recibido la plenitud del Espíritu y por eso “nadie puede ser reducido a la pasividad. De ahí que una Iglesia clericalizada que monopoliza del protagonismo para los clérigos atenta contra la dignidad de los laicos, a la eficiencia de la obra de Jesús y a la inspiración del Espíritu que inspira a todos los cristianos”.⁴⁸ Lo que habría que ir discerniendo entre todos es qué mecanismos de participación pudieran adoptarse en la Iglesia para fomentar este principio fundamental. En este sentido es como Estrada insiste en la necesidad y posibilidad de asumir crítica y selectivamente algunos procedimientos democráticos de participación. En este mismo sentido, esto es, partiendo de la sacramentalidad fundamental de los cristianos, propugna, por replantear dos asuntos: el papel de la mujer en la Iglesia, y reconsiderar al bautismo y la confirmación como base sacramental que permite establecer ámbitos y dimensiones de jurisdicción de los laicos en la Iglesia.⁴⁹

Ahora bien, la identidad y las funciones de los laicos, redefinidas desde una eclesiología de comunión –tal como pretende Estrada–, no suponen un igualitarismo anárquico, ni cambiar tal o cual ministerio o función eclesial y dársela a los laicos a costa de los clérigos, sino una nueva relación entre la comunidad y la diversidad de carismas y ministerios. Ello implica necesariamente cambiar el modelo eclesiológico dominante (dualista, societario, jurídico y cristomonista) que ha determinado las relaciones entre clérigos, laicos y religiosos en el último milenio. Desde una eclesiología de comunión, que revalora la condición cristiana común del *pueblo de Dios*, las tareas e identidad del ministerio sacerdotal y la vida religiosa reciben nuevos acentos, pero no desaparecen: mientras el sacerdocio ministerial es el instrumento para que la comunidad viva sacerdotalmente y se una con su vida al sacerdocio de Cristo;⁵⁰ la vida religiosa sirve de testimonio y de signo para todos y está, por tanto, íntimamente correlacionada con la vida de los laicos. Desde esta teología que hace del laico la condición común del ser cristiano, también revalora y reposiciona la espiritualidad laical (entendida como vida según el Espíritu en el sentido paulino y no dualista), como la espiritualidad paradigmática de todos los bautizados, a partir de la cual habrá también que redefinir las espiritualidades particulares tanto de aquellos miembros de la comunidad que viven su consagración bautismal de una manera peculiar

⁴⁸ *Ibid.*, 183.

⁴⁹ *Ibid.*, 301.

⁵⁰ *Ibid.*, 191-195.

desde el carisma de un fundador; como de aquellos otros que, por el sacramento del orden han sido constituidos en ministros de la comunidad.⁵¹

A la luz de lo anterior se puede afirmar que la teología del laicado que expone Estrada, constituye el fruto mejor logrado de su eclesiología. Si bien toma como punto de partida la teología del concilio Vaticano II, él va más allá. En tal cometido el autor reposiciona y revalora el ministerio ordenado y la vida religiosa en el marco de la eclesiología de comunión desde la que ha planteado al laicado.

Resulta obvio que la posibilidad de actualizar ampliamente la teología del laicado que propone pasa, necesariamente, por una reforma estructural de la Iglesia. Las posibilidades y legitimidad bíblica y dogmática, es precisamente lo que el autor ha querido dejar en claro.

A manera de conclusión

La eclesiología de Estrada constituye un trabajo de recepción crítica y creativa de la eclesiología mistérica, pneumatológica y de comunión del concilio Vaticano II, en un contexto marcado, tanto por una insuficiente adecuación de las instituciones eclesiales a las directrices teológicas conciliares, como por una vuelta a la tradición prevaticana (en gran parte del discurso y praxis eclesiástica) que ha minimizado el conocimiento y la estima del suceso y los textos del Vaticano II en las últimas décadas. Por todo ello la propuesta eclesiológica pasa por un deslinde y una crítica a los supuestos epistémicos y teológicos de la teología y praxis preconiliar que ha imposibilitado de facto el *aggiornamento* desencadenado por el Vaticano II.

La eclesiología de Estrada retoma y profundiza cinco intuiciones teológicas del concilio: la revaloración de la pneumatología; la Iglesia como pueblo de Dios; la colegialidad; el diálogo con el mundo moderno y el laicado; siendo este último tema en el que profundiza con mayor amplitud y a partir del cual plantea una teología de los ministerios y la vida religiosa. Para el autor, la identidad laical es igual al cristiano sin más cuya dignidad deviene del bautismo y la confirmación. Es cristiano (laico), pues del sujeto por antonomasia de la Iglesia a partir del cual hay que redefinir los ministerios y la vida religiosa. Si esto es así, para Estrada es claro que la noción de laico de alguna manera se vuelve innecesaria en cuanto el eje estructurante de la Iglesia en una eclesiología pneumatológica y de comunión es la de "comunidad/diversidad de carismas y ministerios", y no la de "clérigos/laicos", donde estos últimos se definen negativamente por lo que no son. Si la Iglesia es, entonces, una comunidad cuya igual dignidad y consagración entre sus miembros no obsta para la pluralidad de funciones; los cristianos (los laicos) son sujetos activos de la Iglesia, sujetos que deberán expresar su carácter

⁵¹ *Ibid.*, 44-47.

sacerdotal, profético y real (de base sacramental) en la liturgia, en la organización de la Iglesia, en la celebración de los sacramentos y en la transformación del mundo. Que todo esto pueda llevarse a cabo plenamente es obvio que requiere de una adecuación de las estructuras de la Iglesia a esta nueva realidad eclesiológica. Por ello Estrada suscribe totalmente aquella afirmación de Congar cuando decía que: “no bastan las reformas morales o teológicas. A veces es necesaria una auténtica reforma institucional que adecue las instituciones eclesiales a las exigencias de los tiempos”.⁵²

Para Estrada, la reforma de la Iglesia no es una petición externa, incorrecta o atípica para la Iglesia, sino que constituye parte de su propio ser. La Iglesia –insiste– es siempre la misma en tanto fiel a la inspiración y al proyecto que le dio origen (el reino de Dios), pero también siempre cambiante en cuanto debe adaptarse a la historia de la manera más apta para realizar la tarea que le ha sido confiada.

⁵² 1985: 301.