

## **La reforma de la Iglesia desde la opción por los pobres**

**Juan A. Estrada**

La presente conferencia busca presentar en qué consiste la opción por los pobres, qué aporta a la reforma de la Iglesia y a la eclesiología, y qué significado tiene la opción por los pobres desde la perspectiva del seguimiento de Cristo y la concepción de Dios. El punto de partida es un análisis de la “necesidad y dificultades para la reforma de la Iglesia”, posteriormente analizaremos el significado de “una Iglesia de los pobres”, a la luz del Concilio Vaticano II y la teología actual, y finalmente estudiaremos “la salvación de los pobres y la fe en Dios”.

### **1.- Necesidad y dificultades para la reforma**

Hablar de reforma de la Iglesia ha sido característico de la teología protestante (“ecclesia semper reformanda”). La teología católica ha tenido más dificultades para aceptarlo. El papa Gregorio XVI declaró<sup>1</sup> que la iglesia no puede reformarse, “como si pudiera ni pensarse, siquiera, que la iglesia esté sujeta a defecto, a ignorancia o cualquier otras imperfecciones”. En el concilio Vaticano II también hubo oposición a hablar de ella. Sin embargo, el decreto del ecumenismo afirma que “La Iglesia, peregrina en este mundo, es llamada por Cristo a esta reforma permanente, de la que ella, como institución terrena y humana, necesita continuamente” (UR 6). Por su parte, el papa Benedicto XVI habló de una “hermenéutica de la reforma”, contra los que defendían que el Vaticano II mantenía una mera continuidad con la tradición de la Iglesia, sin asumir que el Concilio “ha revisado y también corregido algunas decisiones históricas”<sup>2</sup>.

La tendencia mayoritaria de la teología católica ha consistido en acentuar de tal forma la divinidad de Cristo, que su humanidad pasaba a segundo plano. La teología del Hijo de Dios desplazó a la del Hijo del hombre, y la cristología descendente se impuso de forma clara a la

---

<sup>1</sup> Gregorio XVI, “Mirari Vos” (15/8/1932), en Ugo Bellochi, *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740, III*, Ciudad del Vaticano, 1994, 172.

<sup>2</sup> Benedicto XVI, “Allocutio ad Romanam Curiam ob omina natalicia”(22/12/2005): AAS 98 (2006) 51; 45-53. Anteriormente, Ratzinger habló del Vaticano II como un “contra-Syllabus”. Cfr., J. Ratzinger, “Der Weltdienst der Kirche”: *Communio* 4 (1975), 442-43.

ascendente. Consecuentemente, se tendió también a resaltar el origen divino de la Iglesia, a costa de su procedencia humana. En realidad, en la eclesiología ha habido una inconsecuencia, porque se ha hecho de la resurrección de Cristo el núcleo de la fe católica, como muestran las constantes referencias en las oraciones de la liturgia, mientras que siempre se ha buscado fundamentar la Iglesia en Jesús, no en el Cristo resucitado. Se buscaba divinizar a la Iglesia, dejando en segundo plano cómo surgió históricamente, a partir del núcleo inicial de discípulos de Jesús. Hay miedo a la “eclesiogénesis”, que no se presta a defender un modelo estático de Iglesia, dado de una vez para siempre. También, a acentuar el papel constitutivo del Espíritu santo en la fundación y evolución de la Iglesia, aunque forme parte del “credo de los apóstoles”, porque potencia la dimensión carismática y profética de la Iglesia, abriendo espacio a la crítica y a la relativización del statu quo eclesial. Por eso se han preferido títulos que resalten lo divino cristológico, como definir a la Iglesia como “prolongación del Verbo encarnado”, para vincular la Iglesia, y especialmente a la jerarquía, con el mismo Jesús, presentado como el fundador de la Iglesia. De este modo, se evaden los problemas que plantea la contingente evolución histórica y el salto de una comunidad de discípulos a una Iglesia apostólica, en la que apóstoles principales, como Santiago y Pablo no pertenecían al grupo de los discípulos.

Después del Concilio se ha generalizado la idea de que Jesús no fundó la Iglesia en sentido estricto, sino que ésta se constituyó históricamente en un proceso trinitario, cuyos protagonistas fueron discípulos de Jesús y cristianos que no lo conocieron personalmente. El viejo problema que la “nueva teología” desarrolló en relación con la evolución de los dogmas, se ha dado también en la eclesiología, al captar que las estructuras e instituciones constitutivas de la Iglesia no se pueden calificar como de Jesús, aunque se inspiren en su vida<sup>3</sup>. La idea de reforma de la Iglesia establece la conciencia de que no hay una esencia ahistórica e inmutable, ni ninguna creación que no sea contingente, contextual y abierta a las reformas. La historicidad de la Iglesia, de sus dogmas, instituciones y rituales formó parte de la “nueva teología”, a la que se opuso la “*Humani generis*” de Pio XII, antes del Concilio. La gran división teológica de la época no se debía tanto a contenidos teológicos opuestos, cuanto a la diferencia entre los que pensaban con criterios históricos, abiertos a la evolución de las creencias e instituciones de la Iglesia, y los que mantenían una identidad perenne e

---

<sup>3</sup> Juan A. Estrada, *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, Estella, 2000, 34-59.

inmutable. El modelo de iglesia de la Contrarreforma ha desbancado al del Nuevo Testamento, ignorando su pluralismo de eclesiologías y que no hay una identidad entre la comunidad de discípulos de Jesús y la iglesia primitiva después de su muerte.

El monofisismo divino es la herejía potencial de la teología católica. Se extiende tanto a un Cristo resucitado que deshumaniza a Jesús, como a una Iglesia, vista como cuerpo de Cristo, en la que lo divino protege de las contingencias de lo humano. Esta eclesiología responde a la apologética legitimadora de la institución eclesial y sirvió para blindarla contra la crítica. Cuando se denunciaban aspectos pecaminosos de la Iglesia, se recurría a su carácter de institución divina. Se respondía a las críticas sobre su realidad histórica y empírica, con predicados teológicos que correspondían a lo que debía ser, a la luz del evangelio. Esta legitimación ideológica rechaza las reformas a pesar de que las estructuras de pecado se dan en la sociedad y también en la Iglesia.

En el Concilio Vaticano II hubo un intento de subrayar la santidad y pecaminosidad eclesial como dos caras de la misma realidad, pero la denominación de Iglesia pecadora no entró en los documentos conciliares por decisión papal, ante la resistencia que provocaba en los círculos conservadores<sup>4</sup>. Se prefirió hablar de que “está necesitada de purificación” (LG 8); o de que la división de las iglesias se debe a las culpas de los hombres y que el pueblo de Dios permanece “sometido al pecado en sus miembros” (UR 3; 4; 7; 14). En los años sesenta, se rechazaba cualquier crítica a la Iglesia real, aunque estuviera inspirada en criterios evangélicos, porque a una madre no se la critica. Se utilizó ideológicamente el amor a la Iglesia y la pertenencia eclesial, acusando de “desafección” a cualquier crítico<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Hubo resistencia a admitir el pecado de la iglesia, a pesar de precedentes históricos, como el del papa Adriano IV. Pablo VI cedió a la minoría conservadora y ordenó modificar el texto propuesto, en favor del pecado “de sus miembros”. Teólogos, como Rahner, lamentaron que no se mencionara el pecado de la misma iglesia. Cfr., Karl Rahner, “El pecado en la iglesia”, en G. Baraúna (ed.), *La iglesia del Vaticano II*, Barcelona, 1967, 433-48; “Iglesia de los pecadores”: *Escritos de teología 6*, Madrid, 1969, 295-313. También, M. Becht, “Ecclesia semper purificanda. Die Sündigkeit der Kirche als Thema des II. Vatikanischen Konzils”: *Catholica 49* (1995), 239-60.

<sup>5</sup> El cardenal Suenens defendió a los que protestaban por el autoritarismo, la uniformidad y la esclerosis institucional. “Más allá de las personas, es al mismo sistema al que se alude, al mecanismo institucional y sociológico de la iglesia hoy (...) Los hijos fieles de la Iglesia no cuestionan la autoridad del papa, sino el sistema que le aprisiona (...) Es deseable que se le llegue a liberar a él mismo del sistema, sobre el que hay quejas desde hace varios siglos, sin

Manifestaciones críticas como las del actual papa Francisco, eran inconcebibles. Por eso, hasta el Vaticano II, se defendió la idea de la Iglesia como “sociedad perfecta” y como “sociedad desigual y jerárquica”. Esta concepción eclesiológica ha sido la hegemónica en los manuales de eclesiología<sup>6</sup>. Ha servido también de referente para rechazar la democratización eclesial y la igual dignidad entre todos los cristianos, desde el bautismo como sacramento fundacional y desde el binomio comunidad-diversidad de carismas y ministerios. El antimodernismo, que rechaza las reformas eclesiales, subsiste hasta hoy como mentalidad y como praxis mayoritaria en muchos grupos.

La teología sobre la reforma se ha desarrollado desde el Concilio. Después de él, la idea de la iglesia pecadora ha ido ganando peso en la teología<sup>7</sup>. Se resalta el pecado colectivo, las estructuras de pecado y la dimensión social del pecado. Una aportación fundamental fue de la Y. Congar, el eclesiólogo más importante del pasado siglo, cuyo libro sobre “Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia”<sup>8</sup>, fue objeto de medidas coercitivas, rechazando su difusión y obstaculizando que se tradujera a otros idiomas. Congar mostró la necesidad de una autocrítica católica y de una revisión de las estructuras y formas actuales del catolicismo, las cuales corresponden a la época de cristiandad, cuando vivimos hoy en una iglesia de misión. Congar criticó también la hipostación y sacralización del concepto de iglesia, la papalización del segundo milenio y que la jerarquía tiende a reconocer faltas personales de sus miembros, pero no pecados estructurales jerárquicos. Así mostró que no basta una transformación moral y personal, sino que es necesaria una reforma institucional y realzar el papel activo de carismáticos y profetas, a pesar de la resistencia del catolicismo tradicional a una eclesiología pneumática. Desde la perspectiva organizativa, cuanto mayor es el desfase eclesial respecto de sociedad, mayor es la tendencia a sacralizar las estructuras, viendolas como parte del

---

que llegue a desembarazarse y liberarse de él. Porque si los papas pasan, la curia permanece” (“L’Unité de l’Église”: *Informations Cath. Internationales* 336 (15/5/1969), Suppl. XV.

<sup>6</sup> P. Granfield, “Auge y declive de la ‘societas perfecta’”: *Concilium* 177 (1982), 11-19.

<sup>7</sup> La idea de la iglesia pecadora ha cobrado peso, pero persiste su rechazo. La Conferencia Episcopal alemana afirmó que la iglesia no es sólo santa, sino “también pecadora y necesitada de conversión” (“Besinnung und Umkehr”, en *Die Last der Geschichte annehmen*, Bonn, 1988,7). El cardenal Ratzinger insistió en que no es la Iglesia, sino sus miembros, los que son pecadores (cfr., *Informe sobre la fe*, Madrid, 1985, 61).

<sup>8</sup> Y. Congar, *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, Madrid, 1953, 44-59. También, K. Rahner, *Cambio estructural de la Iglesia*, Madrid, 1974,

“depósito de la fe”<sup>9</sup>

La situación actual está marcada por la necesidad de reformas eclesiales y la esperanza suscitada por el papa Francisco. Es indudable su talante evangélico, que recuerda a Juan XXIII, pero persisten los interrogantes sobre una reforma estructural de la Iglesia y que continúe el programa iniciado por el Vaticano II. Sigue manteniéndose la hipertrofia de la iglesia institucional respecto de la comunidad, el pueblo de Dios. Se alimenta una concepción monárquica del papado, de la que deriva el centralismo y el poder de la curia romana, a pesar de la dinámica colegial y la estructura sinodal que propuso el Concilio. A esto se añade el énfasis de Juan Pablo II y Ratzinger en la Iglesia universal, a costa de las iglesias particulares y su autonomía<sup>10</sup>. También subsiste la minusvaloración del papel de los laicos, apenas representados en las instituciones eclesiales, y mucho más la desigualdad de la mujer, que apenas tiene protagonismo en la Iglesia.

El dinamismo conciliar se paró en los últimos años del papa Pablo VI. La involución eclesial ha sido determinante durante el pontificado de Juan Pablo II y de Benedicto XVI. Quizás el mayor obstáculo hoy para una reforma estriba en la política que se ha seguido en el nombramiento de los obispos, privilegiando a personas sumisas e identificadas con el modelo tradicional, centralizado y romano de autoridad. A diferencia del Vaticano II, han faltado obispos con personalidad, talante pastoral y formación teológica actualizada. Se ha favorecido la estructura de funcionarios eclesiásticos, acomodaticios a Roma para ser promovidos a los cargos y episcopados más importantes. Cambiar esta situación requerirá tiempo. Por eso es comprensible que muchas personas piensen en la necesidad de otro Concilio, que cincuenta años después produzca un “aggiornamento” de las estructuras de cristiandad que todavía perviven. Es muy dudoso que pueda lograr esto un papa sólo, suponiendo que lo deseara, y sería necesario un Sínodo para una reforma actualizada del catolicismo. Pero también surge el interrogante de si un Concilio Vaticano III renovador sería hoy posible, a partir de la actual mayoría episcopal.

## 2.- Por una iglesia de los pobres

---

<sup>9</sup> F. Kaufmann, “La iglesia como organización eclesiástica”: *Concilium* 91 (1974), 68-81.

<sup>10</sup> Juan A. Estrada, *El cristianismo en una sociedad laica*, Bilbao, <sup>2</sup>2006, 331-355.

Si la reforma de la Iglesia plantea problemas, mucho más cuando se enfoca desde la perspectiva de la iglesia de los pobres, a la que aludió Juan XXIII<sup>11</sup> y que luego se enfatizó en Medellín y Puebla, además de ser central en la teología de la liberación. Los pobres constituyen el núcleo del pueblo de Dios<sup>12</sup>, son destinatarios preferentes del reinado de Dios y sujetos de la fraternidad cristiana. En el Vaticano II hubo un grupo de 180 obispos que propugnaba el título de “Iglesia de los pobres” y reforzar la preocupación teológica por ellos (LG 8; GS 1; AG 5). Desgraciadamente el título no entró en la Constitución “Lumen Gentium”. Estos obispos, a cuyo frente estaban Mons. Ancel, Mercier, Helder Camara y el cardenal Lercaro<sup>13</sup>, eran conscientes de que la realidad eclesial no correspondía al principio teológico. Presentaron mociones a Pablo VI para que los obispos renunciasen a títulos dignatarios como “eminencia, excelencia, ilustrísima, monseñor” etc., y al uso de insignias y vestiduras lujosas. Propugnaban un estilo de vida de la jerarquía más simple, una opción apostólica por los pobres y la formación de un clero preparado para el apostolado social, rogando que se reinstauren los sacerdotes obreros, así como una administración más transparente de los bienes de la iglesia, con participación creciente de los laicos<sup>14</sup>. Fue un

---

<sup>11</sup> Alocución del 11/9/1962: “Iglesia de los pobres”: *Herder Korrespondenz* 17 (1962/63), 43-46.

<sup>12</sup> Juan A. Estrada, “Pueblo de Dios”: *Mysterium liberationis II*, Madrid, 1990, 175-188; *El cristianismo en una sociedad laica*, Bilbao, 2006, 34-58; “Hacia una iglesia pobre y de los pobres”, en Cátedra Chaminade, *Teologías del tercer mundo*, Madrid, 2008, 71-102.

<sup>13</sup> Cfr., G. Alberigo (ed.), *Storia del concilio Vaticano II*, 2, 226-30; *ibid.*, 3, 182-83; *ibid.*, 4, 411-416. Las obras de Mons. A. Ancel (*Mis cinco años de obispo obrero*, Barcelona 1963; *La iglesia y la pobreza*, Madrid, 1964) fueron representativas del grupo.

<sup>14</sup> El proceso moderno de ennoblecimiento del clero arranca de Gregorio XVI: “para impulsar a todos en la práctica de la virtud y en el deseo de la religión, gustosamente solemos conceder títulos de nobleza”(AG I, 133). Cfr., J.M. Castillo, “Gregorio XVI y la nobleza”, en *Miscelánea Augusto Segovia*, Granada, 1986, 285-302. De ahí la proliferación de vestimentas lujosas e insignias a canónigos y sacerdotes, para que “el honor y la pompa ante los hombres lleven a la práctica de la virtud”. El tratamiento de “excelencia” para los obispos data de 1931, porque Pio XI quería darles el mismo honor que Mussolini a sus prefectos. Cfr., Y. Congar, *Pour une église servante et pauvre*, París, 1963, 119; 127. En una línea opuesta se pronunció Pablo VI: “¿Quién no ve que en otro tiempo, especialmente cuando la autoridad pastoral iba ligada a la temporal, las insignias del obispo eran de superioridad, de exterioridad, de honor y a veces de privilegio, arbitrio y suntuosidad? Entonces tales insignias no provocaban escándalo; más aún, al pueblo le gustaba mirar a su obispo adornado de grandeza, poder, fastuosidad y majestad. Pero hoy no es así y no debe ser así. El pueblo, lejos de admirarse, se maravilla y escandaliza si el obispo aparece revestido con soberbios

grupo reducido pero con iniciativas apoyadas por más de 500 obispos y algunos cardenales. A pesar de ser minoritarios fueron muy activos, pero fueron marginados en la redacción de la *Gaudium et Spes*. No pudieron conseguir que se creara un Secretariado que se ocupara de los temas sociales y de la situación de los pobres, como había ocurrido con el ecumenismo. También perdieron eficacia por las divergencias personales existentes en el mismo grupo<sup>15</sup>.

El título de “Iglesia de los pobres”, ha sido una denominación que no se ha impuesto globalmente, acusada de cercanía al marxismo, de cambiar la eclesiología por la sociología y de una politización del cristianismo. También ha sido vista como una crítica a la iglesia del primer mundo, acusada de aburguesamiento e instalación en la sociedad<sup>16</sup>, porque ha sido frecuente en la iglesia de base, las comunidades cristianas populares y la teología de la liberación. Hoy la opción por los pobres debe ser determinante para la eclesiología. No se trata sólo de un problema moral, pastoral, social o asistencial, sino que tiene implicaciones teológicas. La teología de la liberación y otras afines vincularon la opción por los pobres a la teología del éxodo, paradigma de la liberación y salvación de Israel. Dios opta por un pueblo paria, el Israel esclavizado en Egipto, y por los pobres, en el contexto de una sociedad injusta y desigual. El Dios encarnado se humaniza desde lo más bajo, la condición social del pobre, para ser universal y posibilitar así la salvación de todos. Dios salva desde lo último: la condición del pecador en la dimensión espiritual y la del pobre en la material. Lo cualitativamente último es el punto de partida para todos. Si Dios puede salvar al pecador y al pobre, es posible para todos.

En este marco entra la eclesiología. La Iglesia, servidora de la humanidad, tiene que identificarse con los pobres y sólo es posible si ella misma es Iglesia de los pobres. Las líneas teológicas en favor de ellos corresponden a la dinámica del reino de Dios. De las 122 citas del Nuevo Testamento que hablan de él, 90 son de Jesús. La preocupación por los pobres fue determinante en su predicación y en sus hechos, forma parte del núcleo de las bienaventuranzas y del sermón del monte. El cristianismo en la historia ha estado a la

---

distintivos anacrónicos de su dignidad” (*Ecclesia 1277* (1966), 13). Hasta hoy permanecen los mismos títulos, vestimentas e insignias.

<sup>15</sup> D. Pelletier, “Une marginalité engagée: Le group Jésus, l’Église et les pauvres”, en M. Lamberigts (ed.), *Les Commissions Conciliares à Vatican II*, Lovaina, 1996, 63-90.

<sup>16</sup> J.B. Metz, *Más allá de la religión burguesa*, Salamanca, 1982.

defensiva ante el radicalismo de Jesús en lo que concierne a la riqueza y la pobreza. Hay una amplia literatura que se refugia en los “pobres de espíritu” del evangelio de Mateo (Mt 5,3) para lograr la cuadratura del círculo, compatibilizar esa pobreza con la riqueza material, a pesar de que los evangelios, incluido el de Mateo, desautorizan esa exégesis (Mt 5,3.6; 6,24; 19,21-24; 25,35-36.42-43; Lc 4,18-21; 6,20-21.24-25; 16,19-31). Creer que Jesús está con los desheredados de este mundo, con los empobrecidos de las sociedades, exige una práctica y un comportamiento.

Pero la mera pobreza material no genera esta actitud, como muestra la parábola del servidor ingrato (Mt 18,23-35). Mateo insiste en una actitud, lo cual no quita que entienda los pobres materialmente. Lo que añade es que hay pobres fácticos que aspiran a ser y vivir como los ricos. La fraternidad material es condición necesaria, aunque no suficiente, y Jesús provoca y cuestiona a todos los cristianos (Sant 2,1-9). No hay que olvidar tampoco, que la preocupación por los pobres puede tener dimensiones patológicas y moralizantes. Es decir, ser un fruto del miedo y la escrupulosidad ante Dios de una conciencia angustiada, en lugar de surgir como fruto espontáneo de agradecimiento, por todo el bien recibido. Es necesaria la toma de conciencia de que el secreto de una vida con sentido estriba en compartir con los otros lo que se es y lo que se tiene. La sensibilización ante los pobres que exige el evangelista Mateo va mucho más allá de lo material. Responde a una experiencia en la que se puede percibir que al entregarse a los pobres, tanto material como espiritualmente, se recibe mucho más que se aporta. Es una realidad “sentida” y no sólo conocida doctrinalmente, que se refleja en la afirmación de que también son los pobres los que nos evangelizan, cuando nos abrimos a compartir

La actitud defensiva ante los pobres fue indirectamente favorecida por la teología paulina, que contribuyó a espiritualizar y moralizar el proyecto del reinado de Dios. La desescatologización progresiva del cristianismo, que dejó de esperar la llegada cercana de Cristo en la historia, así como la inculturación en la sociedad grecorromana, favoreció una progresiva pérdida de la opción teológica por los pobres, en favor de su desplazamiento al ámbito de las virtudes y de la moral. San Pablo apenas prestó atención a la reforma de las instituciones sociales y se contentó con mejorar las relaciones sociales de esclavitud y del matrimonio, sin impugnar las estructuras y la ideología que subordinaba al esclavo y a la



mujer. Se insistía en que los cristianos fueran ciudadanos ejemplares, facilitando la incardinación en la sociedad, pero se desatendió el contenido revolucionario que inspiraba el proyecto de Jesús, en favor de la igualdad material y de género, y la opción por los pobres<sup>17</sup>. Las iglesias posteriores prefirieron esta línea a la más radical de los evangelios. Recordemos, por ejemplo, las dificultades doctrinales y prácticas de San Francisco de Asís para vivir en la Iglesia la radicalidad de la pobreza.

Para Pablo, el problema central no era el significado del proyecto del reino de Dios, sino el de la muerte y resurrección de Cristo, vencedor de la muerte (“¿Dónde está tu victoria?”: 1 Co 15,55-57). No se cuestiona el proyecto de sentido de Jesús, pero se pone el acento en una salvación después de la muerte. De ahí deduce Pablo la necesidad de vivir de forma diferente, ya que la resurrección proyecta su significado sobre la vida de los discípulos. La problemática personal de Pablo, lo que él sentía acerca de la ley religiosa, del pecado y de la salvación, condicionaron su propia interpretación del proyecto de Jesús. Los problemas personales de Pablo con la ley, la imposibilidad de cumplir con ella y la lucha con sus propias dinámicas pecadoras, condicionan su limitada interpretación de la Cruz y la resurrección, a costa de la vida de Jesús.

Aunque la fraternidad y la solidaridad con los pobres forman parte de su concepción del cristianismo, no es lo central de su evangelio, sino la problemática de la justificación por la fe, no por la ley; su concepto de salvación y de perdón de los pecados; y el sentido de la cruz. A esto contribuyó la creciente descatologización del cristianismo, que de alguna forma desmentía la expectativa cercana del Jesús de los evangelios y de buena parte de la iglesia primitiva. Cuanto más lejana la expectativa de una consumación del reino de Dios, implantado por Jesús, mayor era la recepción de la cristología sobrenatural de Pablo, como alternativa al fracaso histórico de Jesús. El cristianismo paulino se centró en el pecado, la necesidad de satisfacción y el sacrificio de Cristo. La teología paulina de la cruz ganó al Jesús del reino, al menos desde San Agustín. Pablo no puede ser el centro del Nuevo Testamento y si lo fuera sería el fundador del cristianismo, a costa de Jesús y de su mensaje.

Por eso, las reformas de la Iglesia cobran un nuevo significado a la luz de preocupación de

---

<sup>17</sup> Juan A. Estrada, *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, Estella, 1999, 255-264; *De la salvación a un proyecto de sentido. Por una cristología actual*, Bilbao, 2013, 119-150; 337-363.

Jesús por los pobres. No se puede exigir a la sociedad lo que no se practica en el ámbito interno de la comunidad cristiana. Por eso las iniciativas reformistas respecto a la jerarquía, a la minusvaloración de la mujer y al papel activo de los laicos, cobran nuevo valor desde el proyecto del reino de Dios del mismo Jesús. No sólo hay que cambiar el estilo de Iglesia que desde Europa se ha impuesto, sino abrir espacio a la defensa de los derechos humanos y de la dignidad de los pobres, que han marcado a las iglesias del tercer mundo. La autenticidad evangélica está vinculada a la opción por los pobres, por eso el centro de gravedad del cristianismo se ha desplazado de la cristiandad europea a las nuevas cristiandades fundadas, en muchos casos, por los mismos europeos. Buena parte del problema de la evangelización de Europa reside en el mantenimiento de estructuras de poder, creadas en la época de cristiandad, en la que la Iglesia aparecía más como una entidad cercana a los ricos, a la aristocracia y a los monarcas, que preocupada por defender a los pobres contra las opresiones de los poderes políticos y económicos. Estos problemas persisten hoy, sobre todo en el Sur de Europa, cuyo anticlericalismo es reactivo respecto a las formas de proceder del pasado.

### **3.- La salvación de los pobres y la fe de la iglesia en Dios**

En la actualidad hay un nuevo contexto histórico y teológico que permite un replanteamiento de la opción preferencial por los pobres. Por un lado está el problema de la crisis actual del teísmo y un nuevo enfoque de la salvación que pone en cuestión a la teodicea. ¿Qué decimos, cuando hablamos de Dios? Hasta el siglo pasado esa palabra tenía un contenido específico, la concepción bíblica de la divinidad, en la que convergían las iglesias<sup>18</sup>. Las distintas confesiones cristianas diferían en muchos elementos, pero había consenso sobre lo divino. La afirmación del credo sobre “Dios padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra” era aceptada por todos. Hoy se difumina el término y el contenido semántico de la palabra está indeterminado. El imaginario religioso se encuentra en crisis y las referencias tradicionales han perdido significado. El problema ya no es creer o no, sino clarificar qué queremos decir, cuando hablamos de Dios. Se pregunta a los creyentes por lo qué entienden, cuando lo mencionan. Incluso los no creyentes quieren saber qué dicen, al mencionar a Dios.

---

<sup>18</sup> “Dios”: (Del latín Deus) (Nombre propio, sustantivo masculino). “Nombre sagrado del Supremo Ser, Criador del universo, que lo conserva y rige por su providencia” (RAE, *Diccionario de la lengua española I*, Madrid, <sup>20</sup>1992, 754. Solo en la segunda acepción, se indica que puede ser una deidad del culto.

“Dios” es hoy un concepto formal, que admite ideas diferentes y contenidos opuestos. La irrupción de las otras religiones en el ámbito europeo tiene que ver con la vaguedad de la noción. Ha obligado a tomar conciencia de que hay muchas maneras de hablar de lo divino. Además hay religiones sin Dios, como el budismo, aunque siempre haya alguna referencia a lo absoluto, a lo sagrado, a lo último. Se cuestiona el monoteísmo, sus pretensiones de universalidad y sus contenidos específicos. La vaguedad del término, su indeterminación y la imposibilidad de respaldarlo con una entidad concreta y constatable, hace que las creencias y la cultura cristiana sean hoy difusas y equívocas, incluso para los mismos cristianos. Ya no es posible recurrir al Dios de la Biblia, sin más, ya que muchas de sus imágenes no sólo no son creíbles, sino que las rechazamos. El Altísimo, el Señor de los ejércitos de las Escrituras, está representado por acciones salvajes que son inaceptables para un cristiano. Es verdad que en la Biblia hay una evolución, en la línea de humanizar y espiritualizar la concepción de la divinidad, pero el carácter de revelación del libro santo levanta hoy muchos interrogantes y rechazos. El Dios bíblico sencillamente no es creíble. Y si ya no podemos confiar en la revelación bíblica, sin grandes correcciones, ¿en qué podemos basarnos para hablar de Dios? ¿Quién y cómo es Dios?<sup>19</sup>.

A esto se añade la presión de la secularización y de la revolución científico técnica. ¿Podemos creer en un Dios del más allá? Sin evidencias empíricas resulta difícil creer en algo o en alguien. Dios no puede ser el tapaagujeros al que recurrimos para resolver nuestra necesidad de sentido, cuando no hemos sido capaces de hacer creíble su existencia. Todo lo referente a Dios; al más allá de la muerte, resurrección incluida; a la vida divina y a las realidades sobrenaturales pierde plausibilidad. La caída de lo sobrenatural como un lugar, entidad ontológica o ámbito externo al mundo, arrastra la visión tradicional, al ser divino que interviene desde fuera. Teológicamente se han erosionado las cristologías descendentes, sobre las que se ha basado la fe cristiana. La idea de encarnación divina pierde validez y deja de ser persuasiva. La crisis actual de los novísimos (juicio, cielo, purgatorio, infierno y el mismo limbo) es un reflejo de la incapacidad actual para creencias, que no tienen referente mundano e histórico. El imaginario tradicional de las religiones, centrado en las creencias “post mortem”, en el más allá y en “la otra dimensión”, ha perdido fuerza persuasiva. La idea de la

---

<sup>19</sup> Juan A. Estrada, *¿Qué decimos, al hablar de Dios?*, Madrid, Trotta, (en prensa, próxima publicación).

patria celestial pierde significado y arrastra a la de salvación. También, cuestiona a las instancias religiosas que pretenden controlar el mundo y la vida personal, en nombre de un ser “Altísimo” lejano y trascendente. La fuerza de las religiones se ha basado durante siglos en los premios y castigos en la otra vida. Hoy, por ser sobre-naturales y después de la muerte, se ven como intentos de manipulación de las personas, para que se comporten de una manera determinada.

Los contenidos tradicionales de la fe han perdido credibilidad y plausibilidad. Por eso, nominalmente los cristianos comparten una misma fe, pero en la práctica viven con proyectos de vida y concepciones, a veces, opuestas. Parece que se cumple la doble afirmación de Nietzsche, primero sobre la muerte de Dios, luego sobre las iglesias como sus sepulcros. Defender la fe de una divinidad centrada en el culto, en lo religioso y en lo sagrado resulta cada vez más difícil. Un Dios que no sirve para la vida, no tiene valor ni significación alguna. Dios resulta menos creíble que la religión. Ha dejado, en buena parte, de ser funcional para abordar los problemas humanos. Una fe desustancializada, sin contenidos claros, fácilmente se protege con las referencias a lo sagrado, que son construcciones del hombre. Hay que distinguir entre la búsqueda constitutiva de Dios y las interpretaciones humanas de lo divino o sagrado.

La crisis actual de Dios no se queda, sin embargo, en la erosión de sus contenidos tradicionales, sino que remite al significado de la misma fe, a lo que significa creer. ¿Para qué sirve Dios? Si dejamos a un lado lo sobrenatural, ¿es útil para algo la referencia divina? ¿tiene alguna incidencia en los vivos, aparte de dar un sentido a la muerte? La pregunta actual es si las religiones y sus creencias pueden aportar algo a una salvación antes de la muerte. El europeo ilustrado deja de creer en alguien o algo, cada vez más vago e indeterminado. Y también, cada vez menos funcional y práctico para abordar los retos sociales del más acá. Ya no basta la salvación de ultratumba, sino que buscamos experimentarla en el aquí y ahora de la historia. Por eso, la teodicea es muy actual y, a pesar de todos los esfuerzos que hacemos por explicarla, siempre deja preguntas sin respuestas. Si Dios es omnipotente y además puede hacer milagros, ¿cómo es posible que siga habiendo tanto sufrimiento y que el mal sea tan universal? La autonomía de lo creado respecto del creador es una buena respuesta para amortiguar la presión del mal, pero no encaja con una divinidad que interviene en la vida y más si hay una predestinación. La bondad y omnipotencia del creador tiene que actualizarse

en el aquí y ahora de la historia. No basta con recurrir al misterio y a una salvación siempre postpuesta. Los judíos siguen esperando a un mesías que nunca llega y los cristianos la segunda venida de Cristo, porque no se ha abolido el mal y el sufrimiento. Los anuncios sobre la salvación “post mortem” son cada vez menos confiables. ¿Si no la experimentamos ahora, por qué la esperamos en el futuro? No pedimos una salvación celestial, perfecta y absoluta, pero sí que la divinidad capacite para una vida plena de sentido, en la que el bien supere al mal. Queremos experimentar ya la salvación, para que podamos tener esperanza de su consumación final, aunque la muerte como prueba última de nuestra contingencia y finitud, siempre despertará interrogantes.

Esta situación ha hecho que cada vez se potencie más la teología negativa. Sobre la divinidad apenas podemos decir nada y todo lo que digamos es más sobre lo que es para nosotros, que sobre lo que es en si misma. Las teologías sobre la vida sobrenatural y la identidad y esencia divinas siempre han tenido una buena carga de “wishful thinking”, es decir, de pensamiento ilusorio, motivado por el deseo. Y muchas de esas indagaciones están cargadas de magia y de supersticiones que suscitan perplejidad, cuando no burla y rechazo. Las teologías del más allá han tenido mucho de teología ficción, porque el misterio de Dios es la forma que tenemos de afirmar que no tiene relación directa ni inmediatez con el ser humano. Podemos hablar de la divinidad, desde nuestra capacidad proyectiva e interpretativa del mundo, pero no es posible reflexionar sobre el mundo a partir de Dios, porque a él no lo conoce nadie. Este último se nos escapa, con lo que a la carencia de pruebas que demuestren la existencia divina se añade el desconocimiento de su esencia, de su identidad. Y si no podemos hablar de la divinidad, ¿en qué consiste la fe?

### Experimentar la salvación para esperar en Dios

En este contexto, el cristianismo se centra en la mediación de Jesús de Nazaret. Ya no se trata de creer en Dios, sin más, sino en Jesucristo. Es decir, comprometerse con su persona, su vida, palabras y hechos. No se basa en una divinidad abstracta y desconocida, sino en una personalidad humana, cuya historia motiva e inspira. La mediación cristológica se convierte en la clave de la fe, ya que por medio de Jesucristo podemos reelaborar la fe en la divinidad y el concepto de salvación. Nadie conoce a Dios, pero él lo revela (Jn 1,18) con su forma de vida. El proyecto de Jesús da las claves sobre cómo vivir la vida, darle un sentido, y que la

salvación sea operativa y actual. No se trata de imitarlo literalmente, ya que su contingencia histórica y la sociedad y cultura a la que pertenecía, es muy diferente de la nuestra. Tampoco se trata de hacerlo un superhombre, ya que el mismo mensaje de Jesús hay que interpretarlo desde sus condicionamientos culturales, su religión de pertenencia y su momento histórico. No se puede eliminar al Hijo del hombre para afirmarlo como Hijo de Dios. La filiación divina sólo se da desde lo humano y no puede servir para darle poderes que rompan su condición humana. El peligro del cristianismo es que el anuncio de su resurrección se proyecte de tal forma sobre el hombre Jesús, que éste deje de serlo, de facto. Para creer en su filiación divina hace falta la fe. Para afirmar que es un hijo del hombre sólo se necesita el sentido común y el realismo que aportan las ciencias.

Crear en él como hijo del hombre y de Dios, no es una afirmación abstracta, sino que exige un compromiso existencial y una identificación con su persona y su proyecto de vida. Pasó haciendo el bien e hizo del sufrimiento el objetivo central de su mensaje. La santificación creciente de Jesús es otra forma de hablar de su progresiva filiación divina (Lc 2,40.52: crecía en saber, edad y gracia ante Dios y ante los hombres). La vocación de Jesús, la dinámica que genera en él su bautismo, y su capacidad de aprender y de revisar su propia mentalidad religiosa, es parte de la palabra divina encarnada<sup>20</sup>. El programa del reino enmarca su lucha contra el sufrimiento y las estructuras pecaminosas que lo generan en la religión y en la sociedad. El pecado es lo que daña al ser humano, lo que impide crecer y vivir (S. Ireneo). Y el reinado de Dios es el de una fraternidad que vive con los valores de Jesús y lucha contra el sufrimiento y lo que lo provoca. De ahí surge la cristología del Jesús taumaturgo, que lucha contra la enfermedad; del que anuncia la salvación a los pobres; del que hace de la comida un símbolo de la salvación que ofrece. Hay que responder a las necesidades materiales y espirituales. Creer, sin sentirse cuestionado por ellas, es una forma de idolatría, por muchos nombres cristianos que pongamos a esa deidad, indiferente al sufrimiento. Desde la perspectiva cristiana la vinculación al ser humano lleva a la acogida de Dios y ésta, a su vez, a la identificación con los más débiles.

Jesús transformó la religión, sin añadir ningún nuevo precepto religioso, para recordar que su significado está en salvar, en generar vida y esperanza. Cuando no lo hace, la religión pierde

---

<sup>20</sup> Juan A. Estrada, “Cómo fue cambiando Jesús”: *De la salvación a un proyecto de sentido. Por una cristología actual*, Bilbao, 2013, 109-118.

su sentido y se pervierte, dejando de ser palabra de Dios. La fe se basa en que la salvación se percibe, se palpa en su forma de actuar. Por eso una iglesia indiferente a los que más sufren no puede ser cristiana, aunque se denomine así. Por eso las víctimas de la sociedad y de la religión son objeto preferencial de su misión. Hay que creer en el dios de los pobres, marginados y oprimidos, sin relegar la salvación en el más allá, porque esa no fue la que trajo Jesús. No se puede separar la fe en Jesús y en Dios, ya que sólo la vida del Hijo puede revelarnos cómo es la divinidad (Jn 1,1.18). No es que tengamos una imagen previa de ella, la que nos da la cultura religiosa, para luego meter a Jesús, divinizándolo. El cristiano reconoce la divinidad en Jesús y desde ella se relaciona con Dios y con los demás. De ahí surge la identidad cristiana. A Dios no se le entiende sin Jesucristo y las claves de su vida tienen que inspirar a todas las cristologías. Por eso la opción de Jesús por los pobres, actualiza la presencia salvadora de Dios. Se cree en Dios desde la fe en Jesús y esta implica de forma central la salvación de los pobres, que tiene que experimentarse en la historia y en la vida.

El fracaso último de Jesús, rechazado por sus parientes, abandonado por sus discípulos, y ajusticiado por las autoridades, con el consenso de buena parte del pueblo, reflejan lo limitado de la salvación que podemos experimentar. Una paradoja de la vida es que muchas de las personas que más sufren, se aferran, sin embargo, a un Dios trascendente revelado por el crucificado, mientras que los más ricos frecuentemente prescinden de Dios. Parece que la divinidad judeo cristiana no es percibida igualmente por los ricos y los pobres. Nuestras imágenes divinas están culturalmente mediatizadas. La misma idea de omnipotencia que tenemos, es más el resultado de nuestras proyecciones, que de la misma realidad divina. La vida está tan cargada de sufrimiento que es comprensible soñar con una deidad que lo elimine, por lo menos que salve de él a los suyos. Pero esa deidad humana no es la que se revela en la cruz. Podemos cuestionar la existencia de la divinidad, a la luz del mal que sigue habiendo en el mundo, pero no podemos creer en un dios maligno, responsable último del sufrimiento de tantas personas.

Hay algo peor que Dios no exista, que sea indiferente a la suerte de los pobres de este mundo. Esa divinidad sería incompatible con la que reveló Jesús y con su praxis de vida. Por eso, la existencia de tantos empobrecidos, frutos de las estructuras sociales, cuestiona la existencia de Dios y la validez del mensaje de Jesús. Si Dios no existiera muchas expectativas humanas estarían condenadas al fracaso y el absurdo, pero mucho peor sería si hubiera una divinidad sádica, indiferente al dolor humano. Desde ahí hay que revisar buena parte de las imágenes divinas de la Biblia, que desplazan la buena noticia a los pobres. Muchos pronunciamientos sobre la cruz, el sacrificio, la sangre derramada y el perdón de los pecados, conectan más con imágenes veterotestamentarias, que con las que Jesús mismo ofreció. El peso del imaginario del Antiguo Testamento, ampliamente compartido por otras religiones, desplazó, en buena parte, la nueva imagen divina que ofreció Jesús. Su mensaje necesita ser actualizado y revisado, sin entenderlo de forma literal, ya que el lenguaje simbólico da que pensar (Ricoeur), pero no admite una traducción directa. Y sobre todo, necesita ser corregido desde la opción del Dios de Jesús por los pobres, los marginados y los mismos pecadores<sup>21</sup>.

La cristología no se puede desvincular de la jesulogía y hay que ofrecer nuevos contenidos actualizados de la afirmación paulina de que el crucificado es el resucitado. La resurrección responde a la pregunta por el significado de la muerte, desde la

---

<sup>21</sup> Juan A. Estrada, *De la salvación a un proyecto de sentido*, Bilbao, 2013, 331-344.



confirmación y legitimación última de Jesús. Se resucita a un crucificado, a alguien que hizo de su vida una entrega a los demás. El crucificado vivió y luchó para combatir el sufrimiento y el pecado que lo produce. Por eso perdonó a los pecadores, para que no triunfara sobre ellos el mal, que se apodera del ser humano y lo hace instrumento suyo. Creer que Dios ha resucitado a Jesús, es afirmar que estaba con él en la vida y en la muerte, a pesar de su fracaso histórico. La divinidad cristiana no responde a proyecciones narcisistas, como han propuesto los filósofos de la ilustración, sino al dios de los que luchan por la justicia y la fraternidad con los últimos. La afirmación de que la mujer no nace, sino que se hace (Simone de Beauvoir), se extiende a todas las personas. Hay que cambiar la sociedad y la religión para transformar al hombre y salvar a las víctimas que genera. Este es el marco del proyecto de Jesús, para el que no basta un estilo de vida personal, porque buscaba cambiar la religión y la sociedad.

El cristianismo hace una serie de desplazamientos: de la religión centrada en el culto divino, se pasa a la experiencia en el mundo para encontrarse con Dios. El culto se convierte en existencial, una forma de vida, y la fe exige entregarse a los demás. Se rompe con la soteriología clásica, que pone el acento en el más allá, para transformarla en una teología de la liberación, que comienza la salvación en el más acá de la historia. El significado último de Dios no lo da la especulación teológica, sino la búsqueda de sentido de las víctimas de este mundo. Creer en Dios cobra sentido desde la vida de Jesús y su fraternidad con los últimos. El que cree en Dios no lo hace desde la contemplación platónica o espiritualista, sino desde el compromiso y el sentirse preocupado por el sufrimiento acumulado en la historia. Por eso, toda soteriología tiene que responder al problema del mal en el mundo y la fe en Dios va vinculada a la fraternidad con los pobres.

Jon Sobrino ha sido uno de los teólogos que más ha contribuido a dar contenido actual al anuncio de la resurrección. Creer en Cristo tiene que llevar a inspirarse en su forma de vida y luchar contra lo que crucifica hoy a tantas personas. Por eso, Sobrino habla de pueblos crucificados<sup>22</sup>. La miseria de tanta gente en el mundo es un escándalo para quienes creen en una divinidad buena, no indiferente al sufrimiento, y para todos los

---

<sup>22</sup> Jon Sobrino, *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander, 1992; E. Gómez García, *Pascua de Jesús, pueblos crucificados. Antropología mesiánica de Jon Sobrino*, Salamanca, 2013.

que afirman la dignidad humana, crean o no en Dios. Si el evangelio tiene razón es inevitable pensar que a tantas personas a las que la vida ha tratado mal e injustamente, hay que darles la preferencia en el reino de Dios, a la inversa de los que tanto hemos recibido y no hemos sido capaces de compartir. Hoy más que nunca en la historia abundan los ricos Epulones junto a los muchos Lázarus, que no reciben ni migajas de las riquezas de los primeros. Creer en el Dios de Jesús exige comprometerse para cambiar las estructuras que oprimen. La creencia nominal en la divinidad no basta, porque la carta de Santiago dice que hasta los demonios creen (Sant 2,19). El creer sin una praxis concorde, es una mentira. La paradoja hoy es que las estructuras sociales, culturales y económicas que crucifican a mucha gente, son una creación de quienes mayoritariamente se definen como cristianos. Se muestra la equivocidad de las creencias, que pueden ocultar formas de existencia incompatibles con lo que se afirma creer. Por eso, no es la fe teórica la que vincula a las personas, sino un proyecto de vida en sintonía con los crucificados. Hoy crece la toma de conciencia de que hay personas que se comprometen con un proyecto de vida liberador, aunque no pertenezcan al cristianismo. Y a la inversa, gente que se confiesa cristiana, pero su vida desmiente que crean realmente en el Dios de Jesús, aunque lo afirmen nominalmente. El compromiso con los crucificados de este mundo es un test para la fe y la única forma de legitimar al Dios en que se cree, a la luz del mal y la injusticia que triunfan.

Dios no es neutral ante la injusticia humana<sup>23</sup>. Tampoco ante los pecadores que destruyen la vida de los demás y la suya propia. Vivimos en una creación imperfecta, en constante evolución, y la esperanza de una nueva creación (Rm 8,22-23) puede suscitar lo mejor del ser humano en favor de los demás. Pero incluso, aunque la resurrección no existiera, aunque las necesidades últimas del ser humano ante la muerte quedaran sin respuestas, merecería la pena vivir como Jesús y sus seguidores (Martín Lutero King,

---

<sup>23</sup> Pablo VI, “Entre evangelización y promoción humana (desarrollo, liberación) existen efectivamente lazos muy fuertes (...) no es posible aceptar que la obra de evangelización pueda o deba olvidar las cuestiones extremadamente graves, tan agitadas hoy día, que atañen a la justicia, a la liberación, al desarrollo y a la paz en el mundo. Si esto ocurriera, sería ignorar la doctrina del Evangelio acerca del amor hacia el prójimo que sufre o padece necesidad”: *Evangelii Nuntiandi* AAS 68 (1976), 31. En la misma línea la Congregación General XXXII de los jesuitas, bajo el generalato de Pedro Arrupe: “Qué significa hoy ser compañero de Jesús? Comprometerse bajo el estandarte de la cruz en la lucha crucial de nuestro tiempo: la lucha por la fe y la lucha por la justicia que la misma fe exige” (*Decreto 2: Jesuitas, hoy*, n.2).

Óscar Romero, Ignacio Ellacuría y sus compañeros, Teresa de Calcuta, etc.). Hay personas y formas de vida que merecen que Dios exista, pero si no existiera, siempre quedaría el consuelo de haber vivido la vida desde el amor a los otros. Creer en Dios es cuestión de fe, pero hacer el bien a los demás es una exigencia humana y divina, algo que está inscrito en la conciencia del ser humano. Desde ahí, viviendo de esa forma, es posible seguir manteniendo la esperanza en el crucificado, no sólo porque enseñó a vivir y a ser persona, sino porque en él se dio la fusión más plena entre lo humano y lo divino, que culminó con la resurrección. La fe en el resucitado no aliena, ni lleva a la “fuga mundi”, sino que compromete.

Hay que luchar para dignificar la vida humana, para que la salvación alcance a los crucificados de este mundo, y si es posible, también a sus verdugos. Este es el sueño que motivó a Jesús y a los suyos. Desde ahí es posible afirmar que la omnipotencia divina es la del amor, porque puede sacar bien del mal y transformar a los mismos pecadores. La pregunta de por qué hay tanto mal se mantiene, pero ya no sólo remite a Dios y a la teodicea, sino que interpela, exige una antropodicea, y cuestiona especialmente a los cristianos. La misma fraternidad y opción por los pobres se transforma. No es el resultado del miedo a la justicia divina, ni puede basarse en el moralismo afectivo, ni en la meritocracia ante Dios. El mensaje de Jesús viene a sanar nuestras patologías de culpabilidad, pecado y necesidad de expiación. El carácter sacrificial del cristianismo no sólo destruye la buena noticia de un Dios padre maternal que ama a todos, preferentemente a los que peor lo pasan, sino que genera una preocupación por el más allá que devalúa experimentar la salvación en el más acá. Como Jesús se sensibilizó en contacto con los pobres y las víctimas de este mundo, hasta que lo consumó con su muerte en la cruz, así también quiere que compartamos el dolor humano para humanizarnos y reaccionar ante él. No es el miedo el que lleva a la opción por los pobres, sino el amor que nace de la identificación con Jesús y de haber compartido y experimentado el dolor humano. Sólo la experiencia motiva, a diferencia de las ideas y doctrinas.

Cuanto más humana es la persona, más imagen divina encarna. Lo divino es lo que Jesús enseñó, el valor de lo humano, para que cambiáramos imágenes falsas de la divinidad, que generan proyectos de vida que destruyen. La opción divina por las víctimas es también una amonestación. Si hemos pasado por la vida indiferentes ante

los pobres y los oprimidos, tanto material como espiritualmente, hemos desaprovechado los talentos que hemos recibido. Todas las circunstancias de la vida, como la familia, la educación y la cultura, hacen que haya asimetría entre las personas. Si hay una justicia última divina, es de esperar que muchos últimos puedan ser primeros y viceversa. Por eso, el comportamiento con los que sufren determina el grado de adhesión a Jesús y la verdad de la salvación que trajo. Él vino a iluminar cómo vivir, comportarse y relacionarse con Dios, mediante la fraternidad con los otros. Este es el contenido fundamental de la fe cristiana, que tiene que motivar la Iglesia e inspirar todas las reformas. Dios no es de nadie, es de todos, pero ha hecho de los últimos de este mundo, los destinatarios preferentes de su acción y revelación. Desde ahí llama a los cristianos, también a los que no lo son, a actuar en consecuencia.