

POBREZA Y JUSTICIA SOCIAL EN ESPAÑA

Julio Lois Fernández

Como no soy economista ni sociólogo entiendo que se me ha pedido hablar de la pobreza y la justicia social en España desde la perspectiva propia del teólogo. Es lo que voy a intentar hacer. Partiendo, eso sí, de la realidad actual española voy a tratar de leer esa realidad a la luz de la fe cristiana, con la finalidad fundamental de extraer de esa lectura algunas consecuencias que, en forma de imperativos éticos, se deben presentar a la conciencia de todos los creyentes cristianos.

I).- ¿Qué entendemos aquí por pobreza y por justicia social? Hacia una clarificación de su contenido significativo.

Parece necesario aclarar el contenido significativo que concedemos al término “pobreza” dado que es utilizado, sobre todo en el mundo cristiano, con significaciones diversas.

En ocasiones, se da al término pobreza una significación de alcance universal. Pobres, se dice, son todos los seres humanos en tanto que son finitos y mortales. La pobreza, que deriva de tal finitud y mortalidad suele llamarse “metafísica”.

También es frecuente vincular la pobreza al sufrimiento (pobreza “vital”). Como el sufrimiento es inevitable compañero de la existencia humana también en este caso todos los seres humanos seríamos pobres.

En los ambientes cristianos es también frecuente vincular la pobreza al pecado (pobreza “moral”). También esa significación de la pobreza tiene alcance universal ya que todos somos pecadores.

En esos mismos ámbitos es muy frecuente hablar de pobreza “espiritual”, refiriéndola a no tener el corazón “apegado” a los bienes materiales, aunque se disponga de ellos en cualquier medida. Una noción no bíblica, pero sí muy extendida en ciertos libros de espiritualidad.

Las tres primeras significaciones mencionadas, todas ellas de alcance universal (pobreza metafísica, vital y moral), ¿no permiten razonablemente sospechar que con el lenguaje estamos tratando de eludir el clamor que brota de la pobreza, ignorando la distinción entre ricos y pobres? Es claro que realidades como la muerte, el sufrimiento y el pecado son de decisiva importancia y merecen una atenta consideración. Pero al utilizar el término pobreza para designarlas, el mismo que se utiliza para referirse a los que se mueren de hambre, por ejemplo, ¿no estamos con el lenguaje así utilizado generando una confusión interesada? La ceremonia de la confusión alcanza mayor evidencia al hablar de pobreza “espiritual”, en el sentido anteriormente indicado. En efecto, resultaría entonces que los ricos en bienes -precisamente por ya poseerlos y poner disponer de ellos, al no estar ansiosamente pendientes de su adquisición (no tener el corazón “apegado”)- serían pobres, mientras que los pobres reales, al sí desear con ardor poseerlos, serían ricos.

Por todo lo dicho parece conveniente referir la pobreza a la carencia de los bienes que son necesarios para la satisfacción de las necesidades más elementales de la vida humana (comida, habitación, vestido, atención a la salud, instrucción o educación...). Es una pobreza que genera pobres que suelen ser llamados reales (porque no lo son en sentido metafórico) o también materiales (porque están privados de esos bienes materiales que son necesarios para vivir con dignidad humana).

Sin este enraizamiento “materialista” se corre el riesgo de dar la espalda a la realidad histórica de los pobres. Pero sería un error pensar que la pobreza real o material se sitúa exclusivamente en el nivel económico-social. Se extiende también, como bien sabemos por dolorosa experiencia, a los niveles socio-político, cultural y espiritual, a cuyos valores difícilmente tiene acceso el materialmente pobre.

Ya referidos a la pobreza en el sentido indicado, se suelen distinguir, con criterio comúnmente admitido en la Unión Europea, los siguientes grados o estratos: pobreza “severa”- que abraza la pobreza “extrema” (menos del 15% de la renta media disponible neta) y la pobreza “grave” (entre el 15 y el 25 %)- y pobreza “relativa”, que abraza a su vez a la pobreza “moderada” (entre el 25 y el 35 %) y la “precariedad social” (entre el 35 y el 50 %).

Y ¿qué entendemos por “justicia social”?

“Con frecuencia se ha utilizado la Justicia como una actitud ética al servicio del orden establecido. En algunas épocas de la moral lo “legal” ha prevalecido por encima de lo “ético” llegando casi a identificarse lo legal con lo justo...Es necesario recuperar la Justicia como ‘cuestionamiento’ ético anterior a los ordenamientos jurídicos. La Justicia es una instancia ética no domesticable por el orden establecido; lo trasciende mediante su capacidad crítica, que escapa a todo intento de manipulación. La Justicia es anterior – con anterioridad lógica- a la construcción del mundo social”.

Esta justicia a la que se refiere el conocido moralista español en el párrafo citado es precisamente la justicia social que se centra en las grandes cuestiones de la vida cotidiana que preocupan a las clases populares y a la mayoría de la ciudadanía. Evoca un ideal de relaciones que no encuentra expresión enteramente válida en norma legal alguna, un concepto crítico que coincide sustancialmente con la noción de justicia entendida a la luz de la revelación bíblica que consiste en dar lo suyo a quien le ha sido arrebatado y, que, en consecuencia, se expresa siempre en defensa de los indefensos. O, como indica J. Alonso Díaz, “el afán por sacar adelante los derechos conculcados, pero especialmente del pobre y del desvalido, es decir, los derechos de aquél que no tiene por sí los medios de sacarlos adelante.

II).- Algunos datos relativos a la situación actual de la pobreza en España.

Me limito a recoger algunos datos significativos recogidos del Informe Foessa actualizado de Diciembre de 2.005 o de encuestas recientes del Instituto Nacional de Estadística.

En España “la extensión de la pobreza en familias y en población es superior a la media de Europa”. Esto está relacionado con “la desigual distribución de la riqueza aún existente entre nosotros y con el diferente crecimiento y desarrollo económico”.

“Se estima que hay aproximadamente 2.192.000 hogares, en los que viven 8.509.000 personas bajo el umbral del 50% de la renta media disponible”, es decir algo más del 19 % de la población total.

La pobreza predominante es la llamada “relativa” –recordemos: pobreza “moderada” y “precariedad social”- que se extiende aproximadamente al 85 % de los hogares considerados pobres.

Aunque la pobreza “severa” –recordemos: pobreza “extrema” y “grave”- es minoritaria, afecta a 316.000 hogares y a 1.739.800 personas. De ellas un sector de 86.000 hogares y 528.000 personas padecen la pobreza “extrema”. Es preocupante notar que se está dando un ligero repunte de la pobreza severa.

Es un hecho llamativo el constatar un aumento acelerado del número de jóvenes que viven en la pobreza. El 44,1 % del total de los pobres en España tiene menos de 25 años. Más del 65 % de los que viven en pobreza “extrema” tienen menos de 25 años.

Existe una marcada diferencia entre las distintas provincias y comunidades autónomas en lo que a tasas de pobreza se refiere. Mientras que un 37 % de los extremeños está bajo el umbral de la pobreza –menos de 371 euros al mes- sólo un 9,5 de madrileños se encuentra en esa misma situación. Estas diferencias tienden a perpetuarse con el transcurso del tiempo.

Otros datos inquietantes:

- 30.000 personas viven sin hogar, a la intemperie.
- 250.000 personas que también carecen de vivienda sobreviven en albergues, en infraviviendas o pensiones.
- El 51 % de los emigrantes viven realquilados (habitación con derecho a baño y cocina).
- Estamos hacia la cola de Europa en gasto social por habitante en nivel de protección familiar, en protección de ancianos (en Francia la inversión social es cuatro veces superior y en Alemania cinco veces).

III).- La respuesta actual a esta situación de pobreza es claramente insuficiente, por parte de la sociedad en general y también por parte de la Iglesia.

Parece darse una coincidencia bastante extendida, entre todos los analistas que consideran la situación actual desde la perspectiva de las víctimas, en señalar que la sensibilidad de la humanidad ante el reto de la injusticia está en “horas bajas”.

J. B. Metz, por ejemplo, nos advierte que vivimos en “tiempos de simulación” o de pérdida de sentido de la realidad, de adiós a la historia, empeñados en declararnos inocentes o en eximirnos de toda culpa. Es la cultura del olvido que nos sume en la irrealidad al hacer que las víctimas se conviertan en inexistentes. Estamos ante el peligro de caer en lo que Habermas ha llamado una “normalidad impermeable”, con estrategias cada vez más sofisticadas y variadas de invisibilización del sufrimiento que proviene de las víctimas que genera la injusticia. Una de esas estrategias, vigorosamente extendida, está vinculada a la “falacia de la universalidad”. Se expresa en afirmaciones

como éstas: “todos” van de vacaciones, “todos” tienen un buen coche, “todos” invierten en bolsa, “todos” comemos hoy mejor..., cuando en realidad en los “todos” no se puede incluir a muchos en los que no se cumplen tales afirmaciones y, desde luego, en forma alguna a las que son realmente víctimas de la injusticia, que son así declaradas inexistentes.

¿Se guarda al menos en la Iglesia de Jesús la fidelidad a la memoria de los crucificados como expresión de fidelidad a la memoria del Crucificado?

No parece obvia la respuesta afirmativa a la pregunta formulada. ¿No es verdad que entre nosotros, los que nos confesamos creyentes cristianos, se observa, especialmente en las dos últimas décadas, un descenso en la sensibilidad que se necesita para escuchar con honradez y con fidelidad el clamor que brota de la pobreza injusta.

No obstante, y pese a la insensibilidad reseñada, es también verdad que se alzan hoy – tanto fuera de las Iglesias cristianas como en su propio seno- corrientes de pensamiento y acción que reivindican frente a la cultura dominante del olvido una cultura de la memoria, que permita situar en el centro del pensamiento y de la vida el clamor de las víctimas de la injusticia.

Las líneas claves de estas corrientes, minoritarias pero ya irreversibles, han sido asumidas por los teólogos cristianos que pertenecen a las “nuevas” corrientes de teología política. Se observa en ellos (L. Boff, J. M^a Castillo, Duquoc, Ellacuría, González Faus, Gutiérrez, Metz, Moltmann, Schillebeeckx, Sobrino...) idéntico propósito de reivindicar esa cultura de la memoria centrada en las víctimas de la injusticia, desde la fidelidad a la memoria peligrosa y hasta subversiva de Jesús de Nazaret, víctima crucificada por los poderosos de su tiempo.

IV).- A la luz de la fe cristiana la injusticia social existente adquiere un estatuto teologal y, en consecuencia se convierte en un reto decisivo para toda conciencia cristiana.

Considerado a la luz de la fe cristiana, el problema de la injusticia no se sitúa solamente en el campo de la ética sino que adquiere además un estatuto rigurosamente teologal. El hecho de la injusticia, la insolidaridad que la perpetúa, la mentira que la encubre y la ideología que la justifica, oculta el rostro del Dios de Jesús, es incluso su negación más radical. Y es que en un mundo dominado por la injusticia que genera tantas víctimas ¿cómo conocer y dónde encontrar al Dios Padre y Madre, amor misericordiosos y liberador, Dios de vida que ofrece preferentemente a los pobres un Reino de justicia y paz, que nos reveló Jesús? La “muerte” de Dios está, para muchos, estrechamente vinculada al triunfo de la injusticia. Podríamos entonces decir que el compromiso por la justicia es la forma más significativa de afirmar a Dios en el momento presente, la manifestación más perceptible de su presencia amorosa y salvífica en la historia, el mejor resumen del mensaje y la vida de Jesús al servicio del Reino de Dios, la manera más coherente de conceder credibilidad a su Iglesia, la contribución más decisiva al futuro del cristianismo.

Vamos a tratar de fundamentar bíblicamente ese estatuto teologal que hemos atribuido Al reto de la injusticia.

IV) 1.- En el Antiguo Testamento la imagen de Dios aparece esencialmente vinculada a la realización de la justicia.

La experiencia del Éxodo constituye el hecho fundamental de la fe de Israel, el núcleo generador de la revelación bíblica veterotestamentaria, el origen de la constitución de Israel como pueblo de Dios. Pues bien, pocas dudas cabe albergar sobre la vinculación esencial de tal experiencia nuclear con la imagen de un Dios que escucha el clamor del pueblo oprimido y que se revela interviniendo en la historia con la finalidad de liberarlo de la situación de esclavitud injusta en que está y conducirlo a una tierra de la que manan “leche y miel”.

El Dios bíblico se acredita así como el que escucha el clamor del pueblo injustamente oprimido. La escucha de ese clamor, que perfora toda la revelación bíblica, identifica y distingue al Dios de Israel. Gunkel ha observado que el término “clamor” es un “término técnico para expresar la queja por la injusticia infligida” y que presupone un sistema injusto que la genera y lleva al oprimido a clamar. Hablar, pues, de un Dios que escucha el clamor del pobre, equivale a hablar de un Dios justo, comprometido en la lucha contra la injusticia a través de la participación activa de los que experimentan su presencia.

Moisés, en efecto, al experimentar la presencia viva del Dios de Israel, se siente vigorosamente impelido a escuchar el clamor de su pueblo oprimido y a combatir la injusticia que genera ese clamor. En el centro de la experiencia religiosa de Moisés está el contraste entre la imagen de un Dios justo que, por serlo, no tolera la injusticia y la opresión de un pueblo cautivo en Egipto. A partir de esa “experiencia de contraste” Moisés se sabe enviado a promover un proceso de liberación de la situación de injusticia que padece su pueblo. Esta es la idea que recorre buena parte de la Biblia: experimentar al Dios verdadero equivale a sentir la interpelación del pobre y del oprimido y saberse llamado a superar la injusticia que empobrece y excluye. No se puede experimentar a Dios sin sentir el imperativo de responder al reto de la injusticia.

Esa misma vinculación esencial entre la experiencia de Dios y la urgencia de responder al reto de la injusticia está presente en la prohibición bíblica de construir imágenes de Yahvé (cf. Éx. 20, 4-6; Dt 5, 8-10). Dios deja de ser verdaderamente experimentado en el momento mismo en que deja de interpelar y demandar la realización de la justicia. Cuando esto sucede queda convertido en un ídolo, ya no es Dios. Los ídolos, como insiste la revelación bíblica, son inanes, no hablan, no plantean interpelación alguna, no reaccionan ante la injusticia. Por eso la idolatría es el gran pecado bíblico, que niega radical y prácticamente a Dios, mientras que la negación teórica de Dios, propia del ateo, puede ir acompañada de su afirmación práctica, si hay respuesta al clamor del pobre.

En el centro de la historia salvífica que narra la Biblia, el Dios del éxodo entabla una Alianza con su pueblo, solemnemente sellada en el monte SINAB (cf. Éx 19 a 24). Pues bien, en la legislación que va plasmando progresivamente esa Alianza –leyes sabáticas del Código de la Alianza (Éx, 22 al 23, 19, Año sabático de Remisión del Código Deuteronomico (Dt 12 al 26), Ley del Jubileo del Código de Santidad (Lev 17 al 26)- de nuevo se nos presenta a Dios esencialmente vinculado al clamor de los más débiles, es decir, los esclavos, los endeudados, los sin tierra...Puede decirse con razón que “la

situación del pobre es una situación de injusticia contraria a la Alianza” (cf. Nº 46 de “Libertatis conscientia”).

El pueblo bíblico de la Alianza es igualmente el pueblo orientado por las Promesas, todas ellas convergentes en la llegada del Reino de Dios y su justicia. El pueblo fiel espera la llegada de ese Reino, ya sea por una intervención directa de Yahvé, que libraré a los pobres de la injusticia, o bien por la intervención mediada por la figura no claramente perfilada todavía de su Mesías, pero que parece en todo caso Que será ungido por Él para “juzgar a los pobres con justicia, con rectitud a los desamparados”, “dar la buena noticia a los sufren, vendar los corazones desgarrados, proclamar la amnistía a los cautivos y a los prisioneros la libertad” (cf. Is 11, 1-4; 61, 1-3).

A través de las grandes categorías bíblicas de Alianza, Promesa y Reino, la figura de Dios aparece esencialmente vinculada a la realización de la justicia, como queda dicho. Por eso se entiende bien que los grandes profetas de Israel –que son los personajes suscitados por Dios para recordar al pueblo el compromiso de la Alianza y mantenerlo fiel a la esperanza suscitada por las Promesas abiertas a la llegada del Reino- protesten vigorosamente contra las injusticias cometidas por los poderosos de su tiempo (cf., por ejemplo, Is 1, 23; 3, 14-15; 10, 1-2; Jer 21, 12; 22, 3. 13-17), vinculen el conocimiento del Dios verdadero a la realización de la justicia interhumana, especialmente referida a los pobres (cf., por ejemplo, Jer 22, 15-16; Os 2, 21-22; 4, 1b-2; 6, 4-6; Is 11, 1-9) y denuncien el culto realizado de espaldas al clamor de los oprimidos, las viudas, los huérfanos y los extranjeros, ya que se transforma el templo en una “cueva de bandidos”, se objetiva Dios para convertirlo en un ídolo a nuestro servicio (cf., por ejemplo, Is 1, 10-18; Jer 7, 1-11).

Podríamos concluir este brevísimo recorrido por el A. Testamento con las palabras del Documento final del Sínodos de los Obispos de 1.971, sobre “la justicia en el mundo”: “En el Antiguo Testamento, Dios se nos revela a sí mismo como el liberador de los oprimidos y el defensor de los pobres, exigiendo a los hombres la fe en Él y la justicia para con el prójimo. Sólo en la observancia de los deberes de justicia se reconoce verdaderamente al Dios liberador de los oprimidos”.

IV.2.- El Dios que se nos ha revelado a través del mensaje y la vida entera de Jesús mantiene la misma vinculación esencial con la realización de la justicia, pero radicalizada y profundizada, al quedar más clara e inequívocamente fundamentada en el amor.

Hay una práctica unanimidad en los estudiosos al señalar que el centro del mensaje de Jesús fue la proclamación de la llegada del Reino de Dios como Buena Noticia de salvación para los pobres y los pecadores (cf. Mc 1, 15; Mt 4, 23 y 9, 35; Lc 4, 43 y 8, 1-3). La característica principal de este Reino de Dios es que con su llegada se va a realizar el viejo ideal regio de justicia, que para Israel y los pueblos de su entorno no consistía primordialmente en emitir un veredicto imparcial, sino en la protección que el rey hace que se preste a los desvalidos, a los débiles y a los pobres, a las viudas y a los huérfanos.

Cuando Jesús anuncia que el reinado de Dios se acerca, llega ya, está proclamando la bienaventuranza para los pobres, la liberación para los cautivos, la vista para los ciegos, la voz para los mudos, el andar para los cojos, la libertad para los oprimidos, la

integración para los excluidos...Puede decirse que lo que especifica el anuncio de Jesús es la invitación dirigida a los marginados y excluidos a sentarse en los lugares preferentes del banquete de su Reino. El clamor de los pobres es escuchado. En el centro mismo del proyecto de Jesús está el construir un mundo en el que las desigualdades injustas han de ser superadas.

Una consideración global del mensaje de Jesús permite verificar lo dicho. Me limito a recordar, sin reproducirlos, cuatro pasajes que incluyen textos auténticamente “programáticos”, en los que el compromiso con la justicia, expresado en solidaridad con los pobres y excluidos, adquiere especial relevancia. Me refiero a los pasajes en los que se recoge:

- La afirmación que hizo Jesús en la sinagoga de Nazaret tras la lectura de Is 61, 1-2, declarando cumplida en él mismo la profecía leída (cf. Lc 4, 18-19).
- La respuesta que dio Jesús a los enviados por Juan Bautista cuando éstos le preguntaron si era él (Jesús) el que tenía que venir o debían seguir esperando a otro (cf. Mt 11, 4-6 y Lc 7, 22-23).
- La proclamación del Reino que llega como bienaventuranza para los pobres y perseguidos por causa de la justicia (cf. Mt 5, 1-12 y Lc 6, 20-26).
- El llamado juicio de las naciones, donde se establece como criterio definitivo de salvación la relación solidaria con los más pobres (cf. Mt 25, 31-46).

En estos textos, cualesquiera que sean las diferencias de matiz que se presenten al interpretarlos algo parece claro: Jesús, en continuidad con los grandes profetas de Israel, vincula la causa de Dios a la realización de la justicia entendida como defensa de los indefensos y liberación de los oprimidos. Pero la gran novedad es que Jesús considera a los despreciados y marginados hermanos suyos y lleva así las exigencias veterotestamentarias sobre la justicia al nivel más profundo del ser humano, a la interioridad radical del amor.

En el mismo contexto de defensa de los indefensos hay que situar muchas de sus fascinantes parábolas (por ejemplo, las del buen samaritano, hijo pródigo, oveja y moneda perdidas, rico que banquetea y el pobre Lázaro excluido, fariseo y publicano, los dos hijos invitados a la viña...). Como dice J. L. Segundo en estas y otras parábolas –hasta 21, afirma- encontramos “una revelación y defensa del Dios que hace de los pobres y de los pecadores los destinatarios por excelencia de su Reino”.

Si consideramos no ya su enseñanza oral sino toda su conducta al servicio del Reino encontramos dos actividades de Jesús que tienen especial importancia para verificar el alcance y significación de su opción por la justicia: los milagros o “signos” de su misión salvífico-liberadora y sus comidas o banquetes con los pecadores y excluidos.

Los milagros de Jesús en tanto que “clamores o signos del Reino”, realizados a impulso de su compasión y misericordia hacia los más débiles, nos manifiestan que ese Reino es una realidad salvífica que libera de necesidades concretas (concediendo pan a los hambrientos, salud a los enfermos, esperanza a los desesperados...) y rescata de opresiones históricas (esclavitudes, marginaciones y exclusiones de distinto signo). En

la totalidad de la práctica partidaria y conflictiva de Jesús, el Reino se nos presenta como alternativa ofrecida por Dios a la situación global existente, históricamente dominada por los valores del antirreino; como el ideal de una sociedad nueva que va a implantar en la historia la realización definitiva de la justicia, la utopía de los pobres y de los excluidos, el término de su marginación injusta, la liberación de sus esclavitudes y rechazos, la posibilidad de su vivir con dignidad.

Las comidas de Jesús con los excluidos, como indican estudios minuciosos recientes, cuestionaron el concepto de honor, el sistema de pureza y las relaciones de patronazgo, realidades de las que se derivaban las relaciones entre los seres humanos en su tiempo, que también regían a la hora de comer. Con ese cuestionamiento Jesús está propugnando unos valores alternativos informados por la acogida, la reciprocidad, el servicio, el compartir la vida, la fraternidad. Todas las barreras que se oponen a una comensalidad igualitaria y abierta, real y fraterna, quedan abolidas por Jesús.

Al igual que para los grandes profetas de Israel también para Jesús conocer a Dios es realizar la justicia, y, por eso, el verdadero culto a Dios, el culto en espíritu y en verdad, es el que se realiza a través de toda una vida informada por el amor solidario que implica el compromiso con la causa justa de los pobres y oprimidos (cf. Mt 5, 20. 23-24; 7, 21-23; 23, 23).

A través de su largo contencioso con el templo de Jerusalén (cf. Mc 13, 1-2; 14, 58-59; 15, 29; Mt 12, 6; 26, 61; 27, 51; Jn 4, 20-23), y de forma muy especial con la expulsión de los mercaderes que negociaban en el atrio (cf. Mt 21, 12-17; Mc 11, 15-19; Lc 19, 45-48; Jn 2, 13-22), Jesús nos quiere decir que el único y verdadero Dios es el que está comprometido con su Reino de justicia y que, en consecuencia, no tolera relacionarse con Él por la “vía del atajo”, o sea, sin realizar la justicia, Manteniendo la opresión sobre el forastero, el huérfano y la viuda. El culto así realizado convierte al templo en una “cueva de bandidos”, como ya indicaba el profeta Jeremías. Por el contrario, el culto que agrada a Dios, el culto en espíritu y en verdad, es el que se realiza mediante una vida comprometida con la justicia del Reino (cf. Mt 5, 20. 23-24; 7, 21-23; 23, 23).

Una significación similar es preciso conceder a la actitud de Jesús ante la ley del sábado. La norma sabática, según él, cesa de obligar cuando está en juego liberar al oprimido tullido (cf. Mc 3, 1-6) o satisfacer el hambre de cualquier ser humano (cf. Mt 12, 1-8). Jesús afirma rotundamente que para Dios el hombre no está al servicio del sábado, sino el sábado al servicio del hombre. La “justicia social” puede y debe convertirse en instancia crítica frente a la “justicia legal”.

El contenido de este breve recorrido por los relatos evangélicos –la enseñanza y la vida de Jesús- está magníficamente resumido en el Documento final o Conclusiones de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín (Colombia) en 1.968: “Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano” (cf. Documento de Justicia, nº 3).

V.- A modo de epílogo: hacia un ecumenismo universal forjado en torno a la humanidad sufriente.

Parece cierto que el ingente esfuerzo requerido para que se avance en la lucha contra la injusticia pasa por la elaboración de un proyecto común de muy amplio espectro, en el que pudieran converger todos los seres humanos sensibles al clamor de las víctimas que esa injusticia genera, cualquiera que sea el pueblo al que pertenezcan, las creencias que tengan o la fe religiosa que confiesen.

Esta preocupación empieza a ser hoy intensamente sentida en el campo de la teología cristiana. Martín Velasco, refiriéndose concretamente a la construcción de Europa, demanda la “elaboración de un proyecto común” que supone “la búsqueda de una base común, lo más amplia posible, en la que coincidamos, y, posteriormente, la convergencia de lo mejor de cada tradición en una búsqueda ecuménica realizable a través de la discusión y el diálogo”. H. Küng viene insistiendo en los últimos años en la necesidad de una ética común para la política y la economía mundiales, que comprometa a todos en la construcción de un mundo más pacífico, más justo y más humano. E. Schillebeeckx habla de una “ecumene de la humanidad que sufre, informada por la acción solidaria con la causa del pobre y del oprimido. Y J. B. Metz, por su parte, habla de una “ecumene de la compasión”, forjada por la sensibilidad ante el sufrimiento de las víctimas, que podría constituir “la base de una coalición de las religiones para salvar la compasión y política en nuestro mundo en oposición común contra las causas del sufrimiento inocente e injusto en el mundo”.

Para que se vaya formando esta “ecumene de la compasión frente al sufrimiento humano” González Faus señala tres rasgos que le parecen especialmente significativos por su profunda humanidad y universalidad: “Frente a la cultura consumista hay que propagar una conciencia del uso sencillo de las cosas, en la medida que son verdaderamente necesarias...Frente a la cultura de aprovechar todas las posibilidades, hay que crear una conciencia del respeto que no busque hacer las cosas simplemente ‘porque se puede’...sino porque son convenientes para las mayorías. Frente a la cultura de la indiferencia ante la exclusión, hay que crear una conciencia de lo intolerable de la exclusión y del imperativo inapelable de la lucha contra ella”.

Todos tendríamos que sentir la necesidad de contribuir a crear y fortalecer ese ambicioso proyecto de alcance universal.