

LOS PROFETAS, JESUS Y LO SOCIAL

En la actualidad son muy abundantes los estudios sobre el problema religioso percibido y analizado dentro de unos marcos más amplios que los ofrecidos hasta hace poco por la crítica clásica de la religión.

El problema de la fe se plantea en forma nueva teniendo en cuenta su propia especificidad y los elementos que le son característicos, irreductibles a la mera verificación científica o a la exclusiva expresión de una determinada ideología. Se le considera como un problema del hombre, como una dimensión importante de lo humano. Desplazado quizás de su puesto central en la sociedad actual, no por ello ha dejado de ser inquietante.

Por otra parte, el estudio cuidadoso de las fuentes del cristianismo, del pensamiento bíblico y de la más rica tradición de la Iglesia ha permitido reconocer aspectos y enfoques fundamentales descuidados, tergiversados o desdibujados en el correr de la historia, por algunas actitudes concretas de las iglesias cristianas como también por ciertas filosofías idealistas que lo han querido hipotecar en perjuicio de su propia originalidad; actitudes y filosofías a partir de las cuales se han fundamentado, en gran parte, las críticas radicales a la religión y al cristianismo.

Es un hecho que en la construcción de una sociedad justa y de un hombre nuevo, como también en la crítica severa de la sociedad actual, de los statu quo y de las ideologías dominantes, los cristianos ejercen, por razón de su misma fe en Jesucristo un papel real y una militancia innegable, como también es cierto, por otra parte, que algunos enfoques dogmáticos sobre el problema religioso están perdiendo cada vez más su seriedad y objetividad.

Esta "renovación" sobre la base de un mejor conocimiento de las fuentes cristianas y de algunos movimientos religiosos importantes a lo largo de la historia del cristianismo y de la iglesia ha permitido, en algunos aspectos, una modificación de las representaciones religiosas, con las consecuencias inevitables que esto puede traer para la sociedad tradicional, particularmente en el orden político.

La Iglesia busca cada vez más ser una "instancia crítica" de la sociedad y eso por razón de su misma función en la historia. Comprende que al haberse dejado "ideologizar" en cierta forma para justificar su propia existencia a partir de la sociedad tal como era esta (particularmente dentro de la sociedad burguesa), se abstuvo, por esa misma razón, de una tarea que le era esencial, la de juzgar a la sociedad. Su integración (consciente o inconsciente no importa para el caso), le impidió dar un mayor sentido a su existencia a partir de un futuro que hubiera podido más claramente suscitar en contra de la situación adquirida. Las nuevas actitudes de los cristianos y de la Iglesia pueden ser un síntoma de una renuncia a ese proceso de "integración", de una mayor libertad con respecto a las ideologías y a los poderes dominantes que coincide hoy con el planteamiento de un "juicio crítico" propiamente político acerca de las estructuras de la sociedad. Esta posición que resulta en buena parte de una modificación de algunas representaciones religiosas, más propias de cierta filosofía griega dualista que de la visión bíblica de Dios y del hombre, puede ocasionar a la organización social la pérdida de unos apoyos no despreciables. Y la razón es que la sociedad política que ha buscado para sí un fundamento religioso se da cuenta de que una modificación en él va a convertir el problema de Dios en una cuestión política.

El presente ensayo trata de ofrecer una reflexión rápida sobre un tema controvertido y polémico: la visión de los profetas y de Jesús ante la pobreza, la felicidad, lo social y el futuro de la sociedad y del hombre. Para abordarlo empezaremos por señalar sumariamente las posiciones más características que se han dado sobre todo a partir de los últimos siglos, descubriendo las líneas de continuidad con cierta clase de orientación teológica en la tradición anterior, quizás la más aparente pero no la única. Luego veremos lo que Israel pensó sobre el problema, ateniéndonos al testimonio bíblico dentro de una perspectiva histórica, subrayando particularmente la predicación profética, y finalmente el contenido del mensaje de Jesús, su novedad y su continuidad con la más rica tradición profética, y el nuevo enfoque que plantea de la pobreza dentro de una visión global del hombre y del sentido de la humanidad.

Es evidente que las categorías con que hoy analizamos la realidad y leemos la historia no corresponden exactamente a las de épocas anteriores. Por esto es menester, antes de hacer juicios sumarios, conocer la situación histórica de los hechos juzgados y la comprensión que podía darse entonces de la realidad. Esta observación evita que cometamos anacronismos e introduzcamos en un molde la compleja realidad de la historia. De ahí que al abordar el tema de lo social en el profetismo y en el Nuevo Testamento no podamos encontrar en él un análisis político o social en todo semejante al que hoy podemos hacer. Sin embargo, el enfoque, la visión global y la intencionalidad ofrecen una perspectiva muy rica e interesante de lo que es el mensaje bíblico y de su alcance en diferentes situaciones históricas.

EL PROBLEMA, ALGUNOS ELEMENTOS

San Mateo y San Lucas conservan en sus evangelios una frase de Jesús que ha dado mucho que hacer en la historia del cristianismo: "Bienaventurados los pobres porque de ellos es el Reino de los cielos". ¿Qué ha significado y qué significa hablar de pobreza y de la felicidad que ella ofrece, y de la necesidad de la misma para el Reino de Dios en un mundo en el cual la constante ha sido el sufrimiento, la injusticia, la explotación? Y en un mundo contra el cual se levantan muchas voces precisamente para acabar el sufrimiento, establecer la justicia y eliminar la explotación? No podemos negar que la dificultad que se nos presenta es seria. Sin embargo no podemos eludirla. Para empezar a desbrozar el camino tratemos de observar cómo han sido interpretadas en algunos sectores muy característicos estas bienaventuranzas.

Para muchos, particularmente a partir de los dos últimos siglos, como consecuencia de la crítica de la religión, estas enseñanzas son alienantes, mantenedoras del statu quo, deshumanizantes, reflejo y justificación de la ideología dominante. El cristianismo, como lo expresa Marx, lleva a cabo teóricamente, en su calidad de la religión consumada, la autoalienación del hombre en relación a sí mismo y a la naturaleza. Se convierte en el lenguaje de la servidumbre, llegando a su último punto de refinamiento.

Muchas de estas afirmaciones expresan en forma clara la actitud de un amplio sector de nuestro mundo. Hay quienes admiran sin embargo la personalidad de ese Jesús que pronunció las bienaventuranzas, descubren en El un aspecto revolucionario innegable. Así lo hicieron numerosos socialistas franceses, Karl Kautsky y otros. Pero, admitiendo eso, algunos afirman que el cristianismo no fue una revolución de los esclavos sino una religión de esclavos, y teniendo que escoger entre dos

crucificados, Jesús y Espartaco, prefieren a este último. Las palabras de Jesús serían para ellos una protesta contra la miseria real pero una protesta realizada en forma ilusoria, alienada, ineficaz, y en la promesa de un cielo se adormecería el posible valor de la protesta.

Para otros, los que ven como normal y natural las diferencias entre los hombres, las palabras de Jesús son interpretadas en un sentido vulgarmente espiritualista. Hay pobres que son ricos a pesar de su pobreza, y hay ricos que son pobres independientemente de su riqueza. De ahí a formular una afirmación alienante no hay sino un paso: dar buena conciencia a unos y dejar a otros con hambre. Las palabras de Jesús, según ellos, establecen una división que es realista y la sanciona positivamente: a los ricos les pide "caridad" y a los pobres "paciencia". A ambos les ofrece el Reino. A los primeros si hacen beneficencia y a los segundos si sobrellevan su situación.

Esta caricatura del Evangelio ha provocado la ira de los que no pueden tolerar un mundo injusto y luchan para transformarlo.

Al analizar el alcance de la enseñanza de Jesús en su contexto bíblico podremos apreciar que, a diferencia de estas dos posturas, Jesús no plantea el tema de la pobreza exclusivamente en la esfera de lo económico sino además en otros niveles. Por otra parte su visión del mundo y de la vida se distancia radicalmente de la que señalan estas dos posturas, las cuales a pesar de ser diametralmente opuestas en sus conclusiones prácticas coinciden notablemente en sus premisas. En ambos casos se cree que Dios sanciona definitivamente la realidad existente, dentro de un mundo estático, dentro de un esquema piramidal de castas. Así para unos tendríamos un Dios alienante y para otros el defensor por excelencia del orden establecido. En ambos casos se concebiría el Reino de Dios o como una ilusión o como una realidad exclusivamente ultramundana, alienante para unos, compensatoria para otros.

Las posiciones antes descritas muy superficialmente permiten descubrir una imagen de la enseñanza de Jesús interpretada fuera del marco de la auténtica tradición bíblica.

A lo largo de la historia del cristianismo en algunos sectores la escatología radical que planteaban los escritos del Nuevo Testamento se fue sustituyendo por una moralización de la existencia humana. En este camino se fue produciendo la invasión del neoplatonismo y de muchas de sus categorías metafísicas. El cuerpo, la vida presente se consideraron como prisiones de las cuales debería liberarse el alma; la felicidad tendía a ser a los ojos de las gentes la recompensa de la resignación y de la virtud pasiva y se convertía en un paraíso prefabricado. El dualismo, tan ajeno al pensamiento bíblico, se establecía en la teología. La consumación del hombre y del mundo prometido por Dios,

se desplazó de un modo unilateral a la dimensión ultramundana. La fe escatológica se redujo simplemente a la fe en el más allá disociando así, contra toda la visión bíblica del devenir y de la historia, ambos niveles, el intramundano y el ultramundano y estableciendo entre ambos un hiato radical. La existencia mundana era considerada como el lugar de la prueba y de la lucha, de la culpa y la purificación, como el "valle de lágrimas". El "más allá", identificado sin matices ni precisiones con el Reino de Dios, como el lugar de la recompensa y la alegría. Por otra parte la Reforma va a subrayar excesivamente la distancia que separa lo natural de lo sobrenatural, distancia infranqueable para la razón y sólo superable mediante la gracia. Esta posición no va a retener más que la aproximación subjetiva de la fe, lo cual puede fácilmente desembocar en una posición moralizadora y racionalizante de la existencia humana: Además el énfasis tan radical puesto en la condición pecadora del hombre, fácilmente va a colocar a éste ante Dios como ante un Amo. Así se va a abrir camino el humanismo ateo, el cual para justificar la afirmación absoluta del hombre tendrá que optar por la negación de Dios. Dios será en primer lugar un simple reflejo del hombre (como lo dirá L. Feuerbach) y luego el enemigo del hombre, puesto que le impide a éste realizarse plenamente.

En el siglo XIX en el cual se va a desarrollar la más profunda y seria crítica de la religión, la piedad se caracteriza por la idea de la perfección moral aquí en la tierra y la esperanza en el más allá. Esta misma piedad que insistía demasiado en la subjetividad, interpretada más bien como interioridad pura, dejaba de lado un aspecto fundamental como era la objetividad de un mundo cambiante y la posibilidad de que el hombre no lo aceptara como algo dado sino como algo transformable.

Estas posiciones engendraron sus contrarios. Se rechaza el más allá en favor del presente, del más acá. Se niega el más allá porque se ha convertido en un instrumento para neutralizar la historia. Se rechaza a Dios porque se acepta al hombre. Se toma en serio el mundo histórico, el único real, y se acepta a Prometeo el auténtico hombre. Se analiza finalmente la realidad económica y se intenta disolver la injusticia transformando el mundo y excluyendo las formas verbales e imaginarias.

Así se abre camino una visión evolutiva y dialéctica del mundo, del hombre y de la historia y se considera que con ello se derrumba la visión cristiana, identificada por estos críticos con una forma mitológica de metafísica idealista. Ha llegado el fin del cristianismo, opio del pueblo según Marx y religión de los débiles según Nietzsche.

ENFOQUE DEL PROBLEMA

Para comprender a Jesús y su enseñanza es menester situarse en la línea de los profetas de Israel. El es el último de ellos y el recopilador de todo lo anterior. Como él mismo lo señala no ha venido a abolir la Ley ni los profetas sino a llevarlos a su plenitud, a descubrir el verdadero alcance y sentido de su enseñanza.

Jesús como los profetas, y distinguiéndose de la mayoría de los sabios de la antigüedad, se dirige no a una élite sino al pueblo, a los pobres y a los oprimidos. El no es sólo el Mesías de los pobres. El mismo es un pobre.

Su doctrina no consiste, como se suele escuchar en ciertos grupos de intelectuales, en un conjunto de normas morales para el individuo, de meros preceptos religiosos al estilo de un Epicteto o de un Marco Aurelio, sino que encierra en la sencillez de sus frases, parábolas y hechos, una profunda visión del mundo, del hombre, de la historia, de la libertad, de la comunidad, de Dios y una dinámica para la acción. Los términos que él mismo emplea para revelar el contenido de su actividad y de su enseñanza (vida, luz, verdad, amor, libertad, servicio, paz, justicia, etc.), expresan claramente la finalidad de su misión: la plena realización del hombre, de su vocación en Dios.

Un día al comienzo de su labor evangelizadora, entró como cualquier judío a la celebración religiosa que tenía lugar en la Sinagoga de Nazaret. El que presidía la reunión le pasó un texto del profeta Isaías para que lo leyera en voz alta, como era costumbre. El texto decía:

“El Espíritu del Señor está sobre mí,
porque me ungió para evangelizar a los pobres;
me envió a predicar a los cautivos la liberación;
a los ciegos la recuperación de la vista;
para poner en libertad a los oprimidos;
para anunciar un año de gracia del Señor”.

“Y enrollando el libro, se lo devolvió al servidor y se sentó. Los ojos de cuantos había en la Sinagoga estaban fijos en él. Comenzó a decirles: Hoy se cumple esta Escritura que acabáis de oír”. (Lucas 4, 18-21).

Dice que ha sido ungió, es decir hecho Mesías, para evangelizar a los pobres. “Evangelizar”, término cuyo significado es: llevar o proclamar una buena nueva, una noticia gozosa. Una noticia válida para aquellos a quienes se dirige. Evangelizar no es simplemente ejercer una acción de divulgación de un mensaje, tampoco informar sobre un proyecto, tampoco comunicar un conocimiento teórico o una nueva religión. Evan-

gelizar para Jesús es anunciar un "acontecimiento", un hecho y una palabra que afectan al hombre, que le tocan en su misma realidad individual y en sus relaciones con los demás hombres, con el mundo y con Dios. Evangelizar para él es mostrar que la realidad actual, la creación presente está inacabada y que él pretende introducir en ella una vida capaz de informarla desde dentro y llevarla a su total realización en Dios.

Los sujetos a quienes comunica esa Buena Nueva se llaman "pobres". Para los "ricos" y los que se bastan y justifican a sí mismos es penosa y fastidiosa. A los pobres se va a dirigir para decirles que de ellos es el futuro, que ellos constituyen la gran fuerza de la historia, que su misma situación es la que engendra el dinamismo capaz de impulsar la marcha de la historia. A los que sufren y han sufrido les anuncia un futuro nuevo precisamente porque el recuerdo del sufrimiento humano constituye una fuerza esencial de la historia, introduce en la existencia humana experiencias anteriores que hacen surgir perspectivas subversivas para el presente; porque el sufrimiento hecho recuerdo es o puede ser la fuente de una acción históricamente liberadora. A los pobres, a los sufridos, de los cuales él mismo forma parte, les anuncia la posesión del Reino de Dios, les ofrece la felicidad, les ofrece la posesión de la tierra.

¿Pero quiénes son para Jesús los "pobres"?

Si no queremos ver las cosas desde un solo ángulo y desde la perspectiva que hoy poseemos tenemos que tratar de observar, aunque sea rápidamente, la evolución que esta palabra y la realidad significada por ella han tenido en el Antiguo Testamento.

Varios estudios importantes nos permiten precisar el concepto. Para un análisis más profundo y detallado remitimos a ellos.

LO QUE PENSO ISRAEL

En un comienzo el pobre era considerado como aquel que es o ha sido hecho pobre por las estructuras económicas o sociales en las cuales vive. Los Israelitas son conscientes de que esos pobres existen en el pueblo, pero saben también que no siempre han existido. Cuando vivieron en condiciones de nómadas no se dieron grandes diferencias. La misma condición de vida en la cual se movían permitía que se diera una gran solidaridad en la abundancia y en la escasez. El pueblo no conocía ni ricos ni indigentes. Todo es común entre sus miembros y no hay propiedad individual.

Un texto conservado en la recopilación de la tradición sacerdotal y conservado en el libro del Exodo sirve para indicarnos lo que fue en

otro tiempo esa igualdad. En él se alcanza a percibir, ya en el Siglo V, una cierta nostalgia de la época nómada; de esa época que se consideraba como un ideal perdido en un momento en el cual las desigualdades entre ricos y pobres eran inmensas.

“Cuando el rocío se evaporó, vieron sobre la superficie del desierto una cosa menuda, como granos, parecida a la escarcha. Los hijos de Israel se preguntaban unos a otros: “manhu” (¿Qué es esto?), pues no sabían lo que era. Moisés les dijo: ‘ese es el pan que os da Yahvé para alimento. Mirad que Yahvé ha mandado que cada uno de vosotros recoja la cantidad que necesita para alimentarse, un ómer por cabeza, según el número de cuantos tenga en su tienda’. Los hijos de Israel hicieron así y recogieron unos más y otros menos, pero al medir luego con el ómer, hallaron que el que había recogido de más no tenía nada más, y el que había recogido menos no tenía nada de menos, sino que tenía cada uno lo que para su alimento necesitaba”. Exodo 16: 14 - 18.

Este es seguramente el mismo ideal que se expresa en el Deuteronomio 15, 4: “que no haya pobre en tu casa”, y también el que se manifiesta en la primera Carta de San Pablo a Timoteo 6, 6 - 10 en la cual se explica un elemento sustantivo del ideal de vida cristiana: procurarse justamente un nivel de vida verdaderamente humano y contentarse con eso, excluyendo la actitud de codicia ilimitada del “tener más”, excluyendo por tanto el espíritu mismo del capitalismo.

En el mismo pasaje del Exodo que arriba mencionamos vale la pena señalar dos cosas. En primer lugar la etiología del “maná”: distribuir, compartir, y en segundo lugar el hecho de que el maná está destinado, en la intención de Dios, a poner a Israel a prueba, a hacerlo sentir indigente, a que tome conciencia de su condición de dependencia de Dios para que en esa forma comprenda que los bienes que son suyos están destinados para todos los hombres.

“Los cielos pertenecen a Yahvé, pero la tierra la ha dado a los hijos de Adán” Salmo 115, 16. La idea es que la tierra ha sido dada a los hombres como propiedad, herencia (Samuel 20, 19; Jer. 2. 7; 16, 18; Salmo 79, 1).

El derecho de ocupar la tierra, fundamento lejano de un derecho de propiedad, está colocado en el Génesis bajo el signo de la bendición de Dios (Génesis 1, 28). Dios es el Señor y propietario principal del suelo que él reparte, el uso del derecho de propiedad no podría ser ilimitado, ni considerado como un derecho absoluto.

Dios es el propietario de los bienes de producción; en nombre de él se hace una justa y equitativa distribución de la tierra y se ponen las bases jurídicas, las estructuras adecuadas, para que esta distribución pueda conservarse, a través de las generaciones, en beneficio de todo

el pueblo impidiendo los extremos de la opulencia y la indigencia. El mismo espíritu se conserva en el Levítico y en el Deuteronomio. Ellos nos descubren la legislación sorprendente que trataba de organizar la vida del pueblo ante la nueva situación en una cultura sedentaria y agrícola.

Sin embargo la instalación en Canaán y el paso de la vida nómada a la vida sedentaria que trae consigo la distribución de la tierra van a crear grandes diferencias, a pesar de los paulatinos esfuerzos legislativos. Como resultado de la propiedad se va desarrollando el pauperismo y la proletarianización.

La civilización monárquica, al desarrollar las instituciones económicas y el comercio hace aparecer a los funcionarios, a los comerciantes y a los grandes terratenientes. Los cambios en la estructura social y económica dejan un amplio campo al desarrollo de los latifundios. Así la economía rural sufre un rudo golpe. Por otra parte los impuestos amenazan seriamente la libertad económica de los campesinos. Al lado de los poderosos terratenientes va creciendo el número de los pobres y de los explotados.

Los antiguos códigos empiezan a ocuparse de la defensa de los esclavos, las viudas, los huérfanos, los indigentes; se comenzaron a establecer leyes cuyo cumplimiento no se sabe hasta qué medida se realizó, para luchar contra el pauperismo y para establecer una cierta igualdad entre los israelitas; el año sabático, el año jubilar, la prohibición del préstamo a interés. (Exodo 21, 1-11; 21, 20-21; 22, 21-23; 22, 24-26; 23, 3-6-11).

Es a partir del Siglo VIII cuando se levanta con gran vigor la voz de los profetas para protestar por la injusticia creciente, por la brecha cada vez mayor que se va estableciendo entre ricos y pobres. Su principal preocupación es la justicia, que no es sino respeto al hombre.

Las excavaciones de las ciudades de Israel en el Siglo VIII dan testimonio de esa desigualdad en las condiciones sociales. En Tira, la actual Tel-el-Farah, es inmenso el contraste entre los barrios de las casas ricas, amplias y bien construidas, y los barrios pobres. Así se expresa entonces el profeta Amós el campesino, contra la aristocracia del reino norteño de Israel:

“Ay de los que en la abundancia están a gusto en Sión y de los que están en seguridad en la montaña de Samaria, los hombres notables del primero de los pueblos, al lado de los cuales va la casa de Israel... Vosotros los que dormís en cama de marfil y os solazáis en vuestros lechos; los que coméis los mejores corderos de la grey, los más escogidos becerros de la vacada, los que bebéis vino en copas y

os unguís con preciosos perfumes, sin compadeceros de la aflicción de José. . .” (Amós 1 - 4 - 6).

“Ay del que edifica con sangre la ciudad y la cimienta sobre la iniquidad”. (Abdías 2, 12).

“Oíd esto, vacas de Basán, que moráis en la montaña de Samaria, oprimís a los débiles, maltratáis a los pobres y decís a vuestros maridos: trae que bebamos”. (Amós 4, 1).

Y contra los detentadores de los monopolios dice:

“Escuchad esto vosotros, los que oprimís al pobre, y estrujáis al menesteroso del país y decís: Cuándo pasará la luna nueva, y vendaremos los géneros; y pasará el sábado y sacaremos fuera los granos; achicaremos la medida, y aumentaremos el peso del ciclo, falsearemos las balanzas, para hacernos con el dinero dueños de los miserables, y con un par de sandalias comprar por esclavo al pobre y vender la ahechadura del trigo?” (Amós 8, 4 - 6).

“Pisáis con vuestros pies al pobre y le exigís un tributo de trigo. . . oprimís al justo, hacéis extorsiones y en las puertas de la ciudad hacéis perder al pobre su causa” (Amós 5, 11).

Los profetas son los grandes defensores de los pobres y por ello pronuncian violentos ataques contra los ricos (Oseas 7, 5; 8, 14; 12, 9; Isaías 2, 7 - 13 - 16; 3, 14 - 15; 3, 16 - 24; 5, 8 - 12; 10, 2; 9, 9; 28, 1; 32, 13 - 14; Zacarías 11, 45).

“Hay en mi pueblo malvados que acechan como cazadores en emboscada y tienden sus redes para cazar hombres. Como se llena de pájaros la jaula así está llena su casa de rapiñas. Así se han engrandecido, así engordaron y se pusieron lustrosos y traspasaron mis palabras malvadamente; no juzgaron el derecho del huérfano, y prosperan; no hacen justicia a la causa de los pobres. No habré de pedirles yo cuenta de esto? —oráculo de Yahvé— de un pueblo como éste no habré yo de tomar venganza?” Jeremías 5, 26 - 29.

“Yahvé vendrá a juicios contra los ancianos y los jefes de su pueblo, porque habéis devorado la viña, y los despojos del pobre llenan vuestras casas, porque habéis aplastado a mi pueblo y habéis machacado el rostro de los pobres”. Isaías 3, 14 - 15.

“Ay de los que añaden casas a casas, de los que juntan campos y campos, hasta acabar el término, siendo los únicos propietarios de la tierra”. Isaías 5, 8.

El Señor critica severamente a quienes sólo buscan su interés, oprimen y hacen violencia. Pero no sólo se denuncian las injusticias económicas, sino también las arbitrariedades e hipocresías de las insti-

tuciones jurídicas y religiosas (Miqueas 3, 1; 3, 9; Amós 2, 4 y ss.; 5, 7; 5, 11; Jeremías 23, 1, 5, 30; Ezequiel 34, 1 ss).

Los profetas condenan pues el lujo de las casas (Oseas 8, 14; Amós 3, 15; 5, 11), el acaparamiento de las tierras (Isaías 5, 8; Miqueas 2, 2). Isaías lanza diatribas sin piedad contra la corrupción de las clases altas (Isaías 3, 14; 10, 2); contra el lujo insolente de las mujeres (3, 16-24) y los festines (5, 11-12; cfr. Amós 6, 4). Ezequiel echa sus maldiciones contra la orgullosa riqueza de Tiro (Ezequiel 27-28). Todo se compra, aun el hombre mismo (Amós 2, 6); otro tanto sucede con el juez (Isaías 1, 23; Jeremías 5, 28). En cuanto a la riqueza mal adquirida Jeremías la estigmatiza con una mordaz ironía (Jeremías 17, 11).

Por todas estas actitudes y enseñanzas podemos afirmar que en su conjunto y en su intencionalidad la predicación profética y las legislaciones hebraicas ponen de manifiesto una toma de conciencia revolucionaria de la exigencia de justicia. La ética bíblica se ha construido en función del hombre. Si comparamos esta legislación y la visión del hombre y del mundo que está latente en ella podemos afirmar, sin temor a error, que allí aparece una dimensión de justicia no hallada en ninguna otra legislación pagana de la misma época, en ningún otro sistema político, filosófico o religioso, incluyendo el egipcio, el mesopotámico y aun el griego.

Los profetas anuncian una doctrina de la justicia cuya fuente se halla en el mismo Dios. A través de ellos se proclama la plena realización del hombre como fin y la superación de todo lo que se interpone entre el hombre histórico y su plenitud ideal. No se halla en su doctrina un idealismo moral sino un realismo humanista. Para ellos lo que existe es el hombre y no los ídolos o los mitos. Los ídolos no son nada. Como lo hará también el Nuevo Testamento ellos rechazan como causa de alienación todo tipo de relación en la cual el hombre quede reducido al rango de medio: sea en relación con la sociedad, sea en relación con Dios.

El Dios que ama al hombre es alguien que entra en relación con él en términos de Alianza, de amistad. La relación con él no se agota en la dialéctica del amo y del esclavo que Hegel pretende ver en el judaísmo. La relación de Dios con el hombre se entiende en el cuadro de una dialéctica de amistad, como el encuentro de dos libertades.

Todos los textos de los profetas de Israel enseñan que la relación entre Dios y el hombre es la de un ser que crea y que ama, de un ser que se esfuerza constantemente en liberar al hombre de todas sus servidumbres. Lo que le interesa es crear un ser libre, autónomo, liberado de idolatrías, capaz de entrar en una relación de tipo personal,

capaz de deliberar y de discutir con él; hombres como Abraham y como Job.

Para los profetas la absoluta dependencia que el hombre tiene con respecto a Dios es la fuente misma de su valor. Dependencia que no es lo mismo que esclavitud. La dependencia que es alienante para el hombre es la que se convierte en obstáculo para su liberación, por eso los profetas, en nombre de Dios vivo, se opondrán a toda forma de dependencia que vuelva al hombre instrumento o medio.

Para ellos la dependencia, en su sentido absoluto, sólo se realiza en Dios. Dependencia amorosa en la cual la dialéctica del amo y del esclavo está superada por el amor. Así esa dependencia de Dios no destruye la grandeza del hombre, sino que la sustenta. Para que el hombre sea grande tiene necesidad de que Alguien lo sea infinitamente más que él; tiene necesidad de que su destino esté en manos de un Amor infinito. Y precisamente porque la dependencia se agota en las relaciones entre Dios y el hombre, no puede subsistir en las relaciones interhumanas; entre los hombres las categorías son totalmente horizontales de fraternidad.

Estas breves consideraciones nos permiten ver cómo la doctrina moral de los profetas que en los hechos históricos anuncian e interpretan la acción salvadora de Dios, se sitúa a favor de los que son oprimidos, explotados, aniquilados.

Las filosofías, los sistemas políticos de la antigüedad se preocupan muy poco de los hombres oprimidos, de los "condenados de la tierra". En cambio los profetas reivindican la justicia para esta parte de la humanidad —la mayoría— que es la víctima. Denuncian el pecado e invitan a la conversión. Pero su protesta y su denuncia no se quedan en el plano de lo meramente individual y personal. Para el hebreo el pecado es una realidad objetiva. Es una especie de atmósfera que vicia desde el primer momento la existencia de los individuos. Para él tanto el pecado como la salvación son realidades comunitarias, y esto no accidentalmente sino por esencia, porque la naturaleza humana es social y política. Esto es lo que nos permite afirmar que los profetas han hecho un análisis del pecado en su dimensión política.

El pecado es cometido ciertamente por individuos, pero se objetiva en estructuras sociales, económicas, políticas, religiosas, en "ideologías", en tradiciones o costumbres, en mentalidades e intereses de clase. Por esta razón el profeta no se contenta con alusiones genéricas o reflexiones abstractas sino que trata de indicar con claridad las fuentes que producían la condición social de la pobreza y las injusticias: el comercio fraudulento (Oseas 12, 8; Amós 8, 5), el acaparamiento de las tierras (Miqueas 2, 1-3; Ezequiel 22, 29), la justicia venal (Amós 5, 7);

la reducción a esclavitud (Nehemías 5, 1-5); las violencias de las clases poseedoras y de los funcionarios (Jeremías 22, 13-17). Al mismo tiempo llevan a cabo una crítica de la ideología de las clases dominantes, crítica esencialmente fundamentada en motivos religiosos.

Todo esto nos permite afirmar que la Biblia y en particular los profetas han señalado la pobreza material de los hombres como un mal que es preciso tratar de suprimir. Es un mal que surge de la violencia y del egoísmo de los hombres y que se objetiva en las mismas estructuras sociales, políticas y religiosas. Ellos invitan constantemente a los hombres a la "conversión", la cual impone ciertamente una actitud interior nueva, una modificación del corazón con base en las exigencias de la palabra de Dios, una actitud ética, no sólo frente a las fallas del individuo, sino también frente al pecado objetivo congelado en las estructuras socio-históricas. Esta conversión debe reflejarse en la vida y crear estructuras temporales que hagan objetiva la doble verdad que debe servir de base a los cambios: todos los hombres son iguales ante Dios, los bienes creados son para todos los hombres y deben servir de vehículos de amistad y de servicio mutuo.

Antes de pasar a estudiar el pensamiento de Jesús es preciso recordar que el tema de la pobreza ha tenido un desarrollo paulatino a lo largo de la historia de Israel y que en su consideración podemos apreciar varias líneas, determinadas en particular por la actitud ante la retribución. De acuerdo con la tesis de la "retribución temporal", la riqueza es en general una recompensa de la virtud y la pobreza un castigo. En esa línea encontramos varios salmos y algunos libros de literatura sapiencial en particular los Proverbios y el Eclesiástico. Esta tesis será muy discutida por otros libros de la misma corriente sapiencial tales como el libro de Job y el Eclesiastés.

Otra tesis, complementaria, es la señalada principalmente por los profetas, para quienes la pobreza es una peste social intolerable, que ha sido la que hemos tenido más en cuenta en este trabajo. A partir del Exilio empezará a desarrollarse lo que podríamos llamar la "espiritualidad de los pobres de Yahvé". Así poco a poco la pobreza irá significando más una actitud interior que una realidad sociológica. Por esto al hablar de la significación que Jesús le ha dado a la pobreza nos será preciso involucrar ambos sentidos pues ellos se conservan refundidos en el Nuevo Testamento: uno más sociológico y otro más espiritual.

Pierre Grelot ha sintetizado muy bien lo que arriba hemos señalado: "De hecho se halla en la Escritura una revelación progresiva de la pobreza como *virtud*, como ideal, como condición de ingreso al Reino de Dios y a la vida eterna. Esta revelación está en contacto constante

con el hecho de la pobreza como estado, o mejor, como tara social. Los dos aspectos no se confunden, aunque tengan, en la dialéctica completa de la revelación bíblica, múltiples relaciones, hasta el momento en el que la virtud de pobreza halla su traducción práctica en la *libre elección* de pobreza, en el interior de la perfección evangélica". En el texto citado hemos querido subrayar "libre elección" para mostrar que la pobreza de la cual se habla como ideal no es la pobreza impuesta por las estructuras injustas o por la violencia de los hombres, sino la pobreza libremente aceptada en función de un servicio a la comunidad. Más adelante Grelot distingue tres tiempos, a la vez psicológicos y cronológicos, en la consideración de la pobreza: "En un primer tiempo, la riqueza sólo es un valor y la pobreza un escándalo. Luego, la atención se dirige a un aspecto interior de la pobreza; la humanidad ante Dios, valor espiritual esencial. Y en un tercer momento, los "pobres de espíritu" descubren que hay, más allá de las riquezas terrestres, otras que son definitivas"

Estas precisiones son fundamentales para comprender la posición de Jesús, y el alcance de su enseñanza y superar así el error de caer en una comprensión del pobre en un sentido meramente "sociológico" o en un sentido exclusivamente "espiritual" y a la vez de superar la alternativa del angelismo político o del confesionalismo político en la tarea de la liberación del hombre.

LO QUE PENSO JESUS.

Sinfonía en tres movimientos.

Puesto que Jesús se coloca en la culminación de la predicación profética y en la plenitud de la tradición del Antiguo Testamento es apenas lógico pensar que considera la pobreza material, en cuanto carencia de los bienes necesarios, como un mal que es preciso eliminar.

Como ya lo señalamos antes, él se dirige en primer lugar a los pobres. Su doctrina no se confina al círculo estrecho de unos privilegiados por la fortuna, la cultura o la sabiduría: "Dios eligió la necesidad del mundo para confundir a los sabios y eligió la flaqueza del mundo para confundir a los fuertes, y lo plebeyo del mundo, el desecho, lo que es nada lo eligió Dios para anular lo que es". (1 Corintios 1, 27-28). El ha sido enviado para traer la Buena Nueva a los pobres, enviado por el Dios que "derriba a los potentados de sus tronos y ensalza a los humildes"; que "llena de bienes a los hambrientos y a los ricos los despide vacíos". (Lucas 1, 52-53). Es quien no sólo dice

felices los pobres" sino también "desgraciados los ricos". Señalemos varios niveles de verdad que se hallan en la frase de Jesús:

1º El llama "felices" a los pobres no para sancionar un orden injusto de explotación o de rapiña. Los llama así porque no son los explotadores, los opresores. Si la "cólera" de Yahvé y las "maldiciones" están sobre los ricos, los opresores, los injustos, como lo dejan ver los numerosos textos del Antiguo Testamento (profetas, salmos, etc.) y el discurso escatológico de Jesús recogido por San Mateo en el capítulo 25, en cambio "la amistad" y la "bienaventuranza" de Dios están con los que no son opresores. "No sabéis que los injustos no poseerán el Reino de Dios?". (1 Corintios 6, 9 - 10; Efesios 5, 5).

Pero, se pueden llamar "felices" a los que no siendo opresores siguen sin embargo bajo una situación de opresión? No es posible que esa condición subjetiva (la felicidad) se plasme en una situación objetiva (superación de la pobreza)? Y esa realidad objetiva sería el logro de la felicidad total en una meta intrahistórica, o sería siempre una tarea humana a realizar pero que no hallaría su plenitud sino en una realidad metahistórica? Aquí se plantea todo el problema del destino del hombre y de la trascendencia.

Por el momento podríamos aventurarnos a establecer una distinción entre "felicidad" y "bienaventuranza". Esta última implicaría la realización ontológica plena del hombre, la primera sería una exigencia de la condición humana en su proceso histórico y para su mismo desarrollo. Sería quizás lo que se dice cuando se afirma que para ser más hay que tener más.

La felicidad estaría en cierto modo, en el "tener para ser" y la "bienaventuranza" sería la plenitud del "ser".

Pero aún aceptando esto no se podría concluir sin más que la bienaventuranza fuera simplemente el suplemento espiritual de la felicidad humana, como si la primera dependiera inevitablemente de las condiciones materiales logradas por la segunda. Esta visión nos haría caer en la actitud burguesa clásica en la cual la felicidad celeste sería el complemento del éxito terrestre.

Volveríamos así a una etapa superada ya en el Antiguo Testamento y reflejada en los libros sapienciales, como ya lo vimos, que sostienen la tesis de la retribución temporal, según la cual el rico sería el hombre justo y el pobre el hombre pecador y además perderíamos de vista el aspecto *gratuito* de la bienaventuranza y de la plenitud del Reino.

2º En la enseñanza de Jesús podríamos encontrar un segundo nivel de verdad:

Los pobres, en el sentido económico y social, podrían llamarse felices en el sentido de que el Reino de Dios al cual son llamados, que ya es en Cristo una realidad presente, si es tomado y vivido por los hombres que lo aceptan es capaz de afectar de tal manera las relaciones humanas que puede crear un nuevo mundo en el cual la riqueza, los bienes, la naturaleza, lejos de ser instrumento de división se vuelvan vehículo de amistad, de comunión; en donde la pobreza como carencia de bienes, sea superada; en donde desaparezcan los esclavos, los que trabajan para otros; en donde el dar no sea para subyugar sino para crear una relación horizontal, dentro de un clima de amor efectivo; más aún, en donde haya comunidad en la producción, en la distribución, en el consumo.

Usar el mundo y sus bienes para crear amistad entre los hombres, y no amar el dinero creando discordia entre ellos. Por esta razón, creer en el Evangelio del Reino, pero sin que ello engendre donación y se manifieste en "eucaristía" sería aceptar simplemente uno de los tantos proyectos de justicia que no salvarán al mundo.

Jesús ha denunciado en su predicación la injusticia social del orden establecido, pero ha exigido una conversión individual radical del corazón la cual cambiará las relaciones con el prójimo. Ve como fundamental un cambio individual del corazón. Se preocupa porque desaparezca el egoísmo, el odio, la injusticia. Busca cambiar la relación del hombre con Dios y la relación del individuo con el prójimo.

Si estas afirmaciones son válidas y no pretenden ser meras teorías bellas deben confrontarse con la realidad en la que se vive; y en el momento en que nos hallamos es inevitable juzgar y criticar severamente las estructuras en las cuales está el hombre y por las cuales está condicionado.

Es apenas evidente que las estructuras sociales, las ideologías, los sistemas condicionan al individuo dentro de una sociedad determinada; que el individuo se siente arrastrado por todo su medio, por su educación, por sus intereses personales y de clase a perpetuar lo que se ha solido llamar el "estado de pecado", el "orden injusto o desorden establecido", el "sistema de opresión". Por este motivo para lograr un cambio no es suficiente "interpretar el mundo" en el cual se halla insertado. Para lograr esta finalidad es menester analizar ese mundo y descubrir las causas profundas que contribuyen en él a la alienación del hombre y tratar de transformarlo.

Hoy para nadie es un misterio que las condiciones económicas y las formas como se rige la economía engendran un tipo de mundo injusto en donde los ricos son más ricos y los pobres son más pobres. Por otra parte es cada vez mayor la conciencia que adquieren los cris-

tianos de que el amor auténtico y eficaz que el evangelio señala debe superar el plano psicológico y afectivo, la moral del solo individuo inspirada por los moralistas clásicos del occidente cristiano, centrada en el individuo, en la perfección individual, en el pecado individual, para ver el plano real y estructural.

Son conscientes de que ese tipo de moral individual ha ofrecido un campo abierto a la moral de clase para la cual la "caridad" ha consistido en curar individualmente las heridas que se han hecho colectivamente, en distribuir individualmente limosnas a quienes, colectivamente, se ha reducido a la miseria, en consolar en particular a quienes se ha conducido colectivamente a la desesperación, en ofrecer las migas a los que se les niega el derecho al banquete. Esa moral que, en cierto modo, condenaba la fe a evaporarse en pura piedad personal, cede el paso sin que por ello se pierda el valor de la subjetividad humana, a una fe con dimensión histórica y social, activa y militante. Y esa dimensión histórica es la que permite ver, después de un minucioso análisis, que el progreso del pobre, que la liberación de los pobres hechos por los hombres están hoy día ligados a un cambio de estructuras. El pobre sabe que si la sociedad en que vive cambia la relación económica puede ser más hombre. Sabe en cierto modo que su sufrimiento ofrece la perspectiva de un futuro distinto. Sabe que su sufrimiento constituye la conciencia negativa de una libertad que no se posee y que se busca y es también el estímulo para actuar decididamente contra el sufrimiento en el horizonte de esa libertad.

Hoy se es más consciente de que el amor al hermano está, en gran parte, dificultado o imposibilitado por la estructura, de que el estudio de los determinismos sociológicos y psicológicos obligan al hombre a hacer un análisis político y a realizar a la vez una opción política que implique trabajar por destruir las estructuras que impiden el progreso del hombre y crear otras que faciliten su desarrollo. Se es más consciente de que no se puede amar seriamente a una persona y aceptar estructuras que constituyen la causa, aunque parcial, del sufrimiento que mueve a compasión. Ya no se puede aceptar la impostura que consiste en confundir el cristianismo con el régimen capitalista.

Por esta misma razón se entiende que la "conversión personal" tiene que desembocar en una vida según el espíritu que debe realizar la justicia en el ámbito de las relaciones humanas y en consecuencia no se ve ninguna dificultad en que el hombre cristiano pueda y deba ser un revolucionario a nivel social y estructural. Esto incluye hoy que la reflexión teológica y el análisis más claro de las fuentes del cristianismo tienen que llevar a cabo una crítica de las ideologías de las clases dominantes si no quiere verse al servicio de ellas, como también un

análisis de las estructuras sociales en las cuales el hombre está inserto para descubrir las dimensiones "pecaminosas" que han venido cuajándose en ellas. Así el individuo y la estructura no serán elementos opuestos sino complementarios para analizar y orientar el cambio de la sociedad, "la crisis es, a la vez, una crisis económica y una crisis espiritual, una crisis de estructuras y una crisis del hombre... La revolución moral será económica o no se dará. La revolución económica será moral o no será nada", (Emmanuel Mounier).

3º Ahora nos adentraremos en lo que podría llamarse el tercer nivel de verdad de la frase de Cristo y en donde creo que se encuentra puesto el mayor énfasis. Es aquí donde podemos descubrir mejor el mensaje de Jesús y es este nivel el que les da mayor validez y dinamismo a los niveles anteriores. Ese nivel, como lo dice muy acertadamente Claude Tresmontant, se sitúa en el campo de lo existencial, de lo ontológico.

Hemos aceptado que las bienaventuranzas, en cuanto son un requerimiento para el hombre histórico en el "ya" del Reino de Dios lanzan al hombre a una acción temporal en el sentido indicado en las páginas anteriores; sin embargo la "bienaventuranza" del "ser" no se agota en la liberación económica y social.

En otros términos, la "revolución" social y estructural en el campo económico no es teológicamente el fin, ella no agota la "redención". Es un elemento, pero la redención y la bienaventuranza es mucho más que la liberación económica, política o social. Es el logro del hombre en una dirección que lo conduce más allá de él mismo, que lo trasciende, que lo lleva hacia el "todavía no" del Reino.

En esta perspectiva para Cristo son "pobres" los hombres que no se instalan, que no se sienten satisfechos en su statu quo, los hombres que esperan la promesa del Reino. Y esos pobres son llamados felices en la medida en que están libres para relativizar las situaciones, para cuestionar lo establecido, lo fijo, lo estático.

Su pobreza introduce en sus vidas y en la misma sociedad la categoría de "futuro". Ellos son conscientes de que una sociedad, un sistema, un hombre, que no tienen ya atisbo de futuro perecen en su propia sociedad. Esa esperanza que tiene la pobreza liga el futuro con el momento presente, y es la fuerza que permite que un futuro nuevo, una sociedad mejor, un hombre nuevo se apodere del presente y lo transforme.

Jesús afirma que los "ricos" son desgraciados porque ellos por razón del apego a sus cosas quieren estancarse; desean escapar a la condición nómada acumulando riquezas que les permitan el dominio, la influencia, el poder, la respetabilidad. El rico para Jesús es el "idólatra"

que se sienta en el desierto a adorar el Becerro de Oro, que se niega a aceptar que la historia avanza; y que llama "progreso" aquello que solamente concuerda con sus planes egoístas. Su vida exige una infraestructura de miseria como los icebergs.

El rico se niega a hacer del dinero y de los bienes un vehículo de amistad y de encuentro, es el que sólo busca el aumento, la proliferación del dinero y cree que a través de esto se puede realizar la justicia.

El rico se puede considerar como un esclavo, como un "insensato" según la parábola de Jesús. Es quien piensa en el porvenir y lo ve como progreso, como "su" progreso, encerrado en la línea de los beneficios y ajeno a la historia: "Había un hombre rico cuyas tierras le dieron gran cosecha. Comenzó a pensar dentro de sí, diciendo: ¿qué haré, pues no tengo donde encerrar mi cosecha? y dijo: ya sé lo que voy a hacer; demoleré mis graneros y los haré más grandes y almacenaré en ellos todos mis granos y mis bienes, y diré a mi alma: Alma, tienes muchos bienes almacenados para muchos años, descansa, come, bebe, regálate. . . Insensato, dice Dios, esta misma noche te será reclamada la vida". (Lucas 12, 17 - 19). El rico piensa en su porvenir como en algo que puede mantener su presente, su condición de explotador, el orden que él ha establecido, el dinero que ha acumulado. Acepta cambios, reformas superficiales que no afecten sus intereses. Es incapaz de percibir la historia: atraviesa su época, el drama y el dolor de ella, como atraviesan un país los que viajan de noche: con calefacción y sin ver nada.

El pobre, el hombre libre piensa en el futuro como algo que puede transformar el presente. Su misma condición de pobreza se convierte en un estímulo para una progresiva liberación. El pobre hace la historia porque tiene la necesidad de salir de un estado, busca necesariamente un éxodo, un movimiento hacia la liberación.

La pobreza de la que en último término habla Jesús es aquella actitud que le permite al hombre "estar en camino", no instalarse, no dejarse alienar por ningún ídolo; que le permite liberarse en su devenir de todos los deseos que lo hacen centrarse en sí mismo y que impiden la entrega al otro, el amor verdadero, la comunicación. Es la actitud por la cual el hombre se abre a Dios, como futuro absoluto. Y este tipo de pobreza garantiza al hombre la felicidad. Jesús no habla exclusivamente de una felicidad de ultratumba sino también de un gozo y de una alegría que se puede apreciar en el avanzar de la historia, porque el Reino de Dios que es objeto de la felicidad, está ya presente "en germen" en nuestro devenir histórico. El Reino no es una realidad imaginaria prometida a los débiles o a los tontos en un "más allá", sino que es una realidad en formación, en génesis, desde la du-

ración presente. Y ese Reino no es sino la humanidad nueva penetrada por la vida y el pensamiento de Dios.

La pobreza en este sentido es el rechazo de la "idolatría", de la alienación del hombre en los bienes, de poner su objetivo en la producción, el consumo, la técnica. El hombre rico es un desposeído, un alienado. Cuanto más ricos son sus ídolos más pobre es él. En lugar de amistad busca emociones; en vez de compartir, busca la posesión y el poder; en vez del ser busca el *tener*.

La pobreza de Jesús busca, como actitud y enseñanza, ser una crítica radical de la sociedad en la cual se adora al fetiche de la mercancía. En esta perspectiva se plantea el problema del sentido último y de la justicia.

La pobreza de que habla Jesús es una actitud también exigida dentro de una sociedad de abundancia en la cual se pone como objetivo fundamental el aumento de la tasa de crecimiento económico. Esto hace ver que no se trata tan solo de una visión "sociológica" o "económica" de la pobreza; superada ésta sigue siendo fundamental la actitud interior "ontológica" que evita que el hombre sea, aún dentro de una sociedad en la cual se haya superado la pobreza económica, un *objeto* del consumo y pierda esa libertad que lo mantiene abierto a nuevos futuros y en última instancia a su futuro absoluto. La aceptación del mensaje de Jesús hace al hombre libre para la acción revolucionaria y también le da bases para hacerlo libre de la coacción revolucionaria, que busca la justificación en sí misma. El cristiano ama la revolución; trabaja para el cambio de las estructuras, modifica su mundo interior pero sabe que la liberación de la que habla Jesús suprime unas contradicciones más profundas de las que trata de abolir en cada etapa de la historia humana. El amor revolucionario ha de descansar sobre la esperanza que trasciende el mundo. Y ese amor así entendido, comprometido, entregado a los demás, profundo, pero abierto a Dios, es "pobreza" en el sentido más rico del término, como Jesús lo entiende.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- BOSC JEAN. The Biblical Theory of Property. Paper of the Ecumenical Institute n. 4. 1949. pp. 31 - 43.
- CAMUS ALBERT. El Hombre Rebelde. Obras Completas. II vol. Aguilar. Madrid. 1968.
- CAZELLES HENRI. Bible et Politique. Recherches de Science Religieuse. 59. 1971. pp. 497 - 530.
- CULLMANN OSCAR. Jesús y los revolucionarios de su tiempo. Madrid. 1971.
- DÍEZ - ALEGRÍA J. M. Cristianismo y revolución. ¿Cristianismo sin Cristo? Viscaya. 1970. pp. 91 - 128.
- DODD C. H. The Founder of Christianity. MacMillan Company. New York. 1970.
- ELLUL JACQUES. Autopsie de la Révolution. Calmann - Levy. Paris. 1969.
- GARAUDY ROGER. Reconquête de l'Espoir. Grasset. Paris. 1971.
- GARAUDY ROGER. L'Alternative. Robert Laffont. Paris. 1972.
- GARDAVSKY V. Dios no ha muerto del todo. Sígueme. Salamanca. 1972.
- GELIN ALBERT. Les Pauvres de Yahve. Paris. 1953.
- GEORGE A. Pauvre. Dictionnaire de la Bible. Supplément. VII. Col. 387 - 406.
- GONZÁLEZ RUIZ J. M. Pobreza evangélica y promoción humana. Barcelona. 1967.
- GOLLWITZER H. Crítica marxista de la Religión. Marova. Madrid. 1971.
- GRELOT PIERRE. Pauvreté dans l'Écriture Sainte. Christus. VIII. n. 31 juillet. 1961. pp. 306 - 330.
- GUTIÉRREZ GUSTAVO. Teología de la liberación. Sígueme. Salamanca. 1972.
- JACOB EDMOND. Les prophètes bibliques sont-ils des révolutionnaires ou des conservateurs? Christianisme Social. LXX. 5 - 6. mai - juin. 1963.
- KRAUS H. J. Prophetie und Politik. München. 1952.
- LEEUVEN VAN C. Le développement du sens social en Israël avant l'ère chrétienne. Assen. 1955.
- MARX CARLOS. Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel. Grijalbo. México. 1968.
- MARX C., ENGELS F. La Ideología Alemana. Ed. Pueblos Unidos. Montevideo. 1971.
- MATTUK I. El pensamiento de los profetas. Breviarios F. C. E. México. 1962.
- MOLTMANN JURGEN. Dios en la Revolución. Selecciones de Teología. n. 31. vol. 8. 1969. pp. 239 - 248.
- PEDERSEN J. Israel, its life and culture. I - II. London 1946.
- RAD VON G. Old Testament Theology. I - II. Oliver and Boyd Ltd. Edinburgh - London. 1963.
- TRESMONTANT CLAUDE. L'Enseignement de Ieschoua de Nazareth. Du Seuil. Paris. 1970.
- TRESMONTANT CLAUDE. La doctrina moral de los profetas de Israel. Taurus. Madrid. 1962.
- VAUX DE ROLAND. Les Institutions de l'Ancien Testament. I - II. Du Cerf. Paris. 1961.
- WALDOW VON H. E. Social Responsibility and social structure in early Israel. Catholic Biblical Quarterly. XXXII. n. 2. 1970. pp. 182 - 204.