PRÓLOGO

Este estudio se basa en un par de convicciones básicas: los textos bíblicos se originaron en momentos y en situaciones históricas concretas, y sus escritores se dirigieron a comunidades que vivían dentro de coordenadas socioeconómicas, políticas y religiosas determinadas. Cuando el escritor compuso su texto lo hizo en *su* tiempo y en *su* mundo, teniendo presente una comunidad específica de *ese* tiempo y *ese* mundo. Así, por ejemplo, si se quiere comprender lo que un autor como Lucas quiso comunicar a su auditorio (la comunidad para la cual escribió) acerca de la pobreza y la riqueza, es necesario tomar conciencia de que no trató en su evangelio esos temas porque se le ocurrieron espontáneamente o porque los consideró de interés teológico. Lo hizo más bien porque respondían a una situación concreta: había un conflicto en dicha comunidad, relacionado con las diferencias socioeconómicas entre sus miembros.[1] Para empezar a comprender, por tanto, el mensaje de Lucas sobre la relación del hombre con los bienes materiales, será necesario familiarizarse con las condiciones socioeconómicas

1. En su reseña del libro de H. Moxnes, *The Economy of the Kingdom*, D. Hamm concluyó diciendo que «necesitamos con urgencia estudios rigurosos sobre el contexto cultural del tratamiento de pobres y ricos en Lucas» (*Theol. Studies 51* [1990], p. 173). A esta justa petición responde, al menos parcialmente, este estudio.

del mundo en que vivían los miembros de la comunidad de Teófilo, para quienes Lucas escribió su obra.[2]

Para entender las condiciones humanas en que vivía una comunidad en un determinado momento histórico es necesario conocer suficientemente los diversos estratos sociales de la época y los diferentes niveles económicos, sus causas, posibilidades y consecuencias. Existía la aristocracia y el pueblo o vulgo; había ricos y pobres; hombres y mujeres; algunos eran libres, otros libertos, y el resto, esclavos. ¿Cuáles eran las condiciones de vida y los diferentes estratos sociales en las comunidades de Pablo, Teófilo y Juan (todas ellas en Asia Menor)? El propósito de este estudio es responder a esa y otras preguntas conexas, esbozando las condiciones sociales y económicas de Asia Menor durante la segunda mitad del siglo I d. C., con el fin de ayudar a una mejor comprensión de ciertos aspectos de los escritos de Lucas y Juan, así como de las cartas de Pablo (y deutero-paulinas).[3]

Una generosa beca, concedida por la Fundación Católica *Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland,* me dio la oportunidad de llevar a cabo en la Universidad de Tubinga, durante mi año sabático (1988/89), la investigación que constituye el núcleo de este libro. Es justo, pues, que muestre mi gratitud a los miembros del

2. Véanse a este propósito algunas obras que muestran claramente la importancia del estudio socioeconómico para la comprensión de Lucas, como Ph. F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts*, Cambridge, 1987; J. H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts*, Peabody, 1991; H. Moxnes, *The Economy of the Kingdom*, Filadelfia, 1988; más brevemente, R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia Cristiana*, Bilbao, 1987, cap. VI.

3. Doy por supuesto que la comunidad de Juan estaba en Éfeso, como lo afirma la tradición. Estoy convencido, además, de que Lucas escribió para una comunidad de cristianos que se encontraba también en Asia Menor, ya fuera en Éfeso o cerca de esta ciudad. No sabemos si Lucas escribió desde allí mismo o desde otro sitio, por ejemplo Roma. Pero el hecho de que en su evangelio y en Hechos se dirija a Teófilo se comprende mejor si se acepta que Lucas y Teófilo vivían en sitios diferentes y distantes.

«curatorium» de la mencionada Fundación, muy particularmente al profesor Peter Hünermann, su presidente, quien además me animó en repetidas ocasiones a continuar con este proyecto. Debo igualmente expresar mi gratitud hacia dos personas que no dejaron de brindarme su apoyo (que se extiende hasta hoy) durante mi estancia en Alemania: la secretaria de la Fundación, la señora María Below, y el padre Tomás Begovic, que me ofreció alojamiento y amistad en el calor de su «hogar». El profesor Martin Hengel, reconocido erudito en este tipo de estudios, me dio valiosas orientaciones y sugerencias. Fue él quien me animó a publicar este trabajo. Si no lo he hecho antes ha sido por la falta de tiempo para darle forma final y por no haber contado antes con el apoyo necesario para que viese la luz. En este sentido, mi gratitud se extiende a un entrañable amigo y compañero de estudios en Jerusalén, Jesús Peláez del Rosal, quien ha hecho posible su publicación. Finalmente, este trabajo no habría llegado a su término de no haber sido por las oportunidades y las facilidades que, con sacrificio por su parte, me proporcionaron mis hermanos Marianistas en el Perú (la ausencia de un miembro de la familia hace que la carga de trabajo recaiga sobre los demás, y pesa más cuando estos son pocos). A todos ellos, ¡gracias!

PRESENTACIÓN

Martin Hengel

Las analogías entre las grandes ciudades suramericanas y las metrópolis de Asia Menor en la época del Imperio romano son probablemente mayores de lo que podemos imaginar. Asia Menor era entonces una provincia floreciente: en esta región se llevaron a cabo grandiosas construcciones y, frente a los agitados siglos anteriores de las monarquías helenísticas y de la brutal dominación del imperio, la «pax romana» trajo consigo la tranquilidad y una cierta seguridad jurídica. La burguesía acomodada de las ciudades vivía relativamente contenta, pero al mismo tiempo había grandes sombras. Los sencillos agricultores de los grandes latifundios de Frigia, Bitinia o Galacia, no eran normalmente más que arrendatarios semilibres que vivían al día. Cuando, huyendo de la pobreza en el campo, llegaban a las grandes ciudades, carecían en ellas de todo derecho civil y con frecuencia chocaban con el desprecio y el rechazo de la población urbana.

Incluso ciudades como Éfeso, Esmirna o Pérgamo, tenían en sus arrabales barrios marginados de sencillas chabolas de barro, en las que habitaba una población que solo a duras penas podía sobrevivir, aun cuando los magistrados de las ciudades y los gobernadores de las provincias romanas procuraban en todo momento evitar grandes tensiones sociales y, al menos de vez en cuando, se ofrecían pan y espectáculos no solo en Roma, sino también en Asia Menor.

Sin embargo, la «pax romana» no podía impedir que surgieran disputas entre las ciudades y, dentro de ellas, tensiones y persecuciones religiosas de ciertas minorías; un bandolerismo en alza hacía inseguras amplias zonas de la provincia, y el florecimiento de las ciudades solo era con frecuencia aparente y fugaz. En este entorno creció, desde la misión de Pablo, la comunidad cristiana de Asia Menor, y lo hizo con más fuerza que en cualquier otra provincia del Imperio romano. Allí se produjeron también, desde la época de Domiciano y de Trajano, y luego sobre todo bajo Marco Aurelio, intensas persecuciones contra los cristianos. Pero, a pesar de la opresión oficial y de las hostilidades incesantes, amplias regiones de Asia Menor eran, en la segunda mitad del siglo III, algo así como un país «cristiano».

El libro del profesor Eduardo Arens ha surgido en Lima, y allí, desde donde el autor describe acontecimientos históricos que tuvieron lugar hace casi dos mil años, no ha perdido nunca de vista el presente. Así pues, su libro es al mismo tiempo histórico y actual. Da testimonio de la predicación, de la vida comunitaria y de las tribulaciones de los primeros cristianos en la época en que creció allí la fe cristiana, y relaciona estos hechos con la exposición de su trasfondo social y económico, en el que también el judaísmo, como religión madre del cristianismo, ejerce un papel esencial.

Al mismo tiempo, este libro quiere interpelar al lector respecto a nuestro cristianismo poniendo de manifiesto cómo se vivía la fe en aquel tiempo y cómo debería vivirse hoy. Es un libro que ha nacido de muchas tribulaciones y que por eso puede no solo instruir a los cristianos atribulados, sino también fortalecerlos en su fe.

INTRODUCCIÓN

En Latinoamérica hemos aprendido a leer la Biblia en estrecha relación con las realidades humanas en las que estamos inmersos. Muchas de estas realidades, en particular las de orden social y económico, que están inseparablemente unidas, son muy duras para quienes no se aíslan en un mundo protegido –incluso literalmente con paredes y rejas– de la cruda realidad de pobreza y miseria, de marginación y abandono. Es un mundo que «ha invadido» nuestras grandes ciudades, nuestros parques, incluso las aceras o veredas. Por eso, desde hace algún tiempo, se habla de una lectura de la Biblia «*desde* el pobre», es decir, tomando seriamente *esta* realidad socioeconómica en la que estamos inmersos como un punto fijo de referencia, y dialogando desde ella con la Biblia. Es un círculo hermenéutico pragmático. Quizás el más conocido expositor de esta manera de leer la Biblia sea Carlos Mesters.[1]

Este modo de leer –comprender e interpretar– la Biblia, que tiene como punto de partida una serie de presupuestos y un contexto humano muy diferente del que tienen muchos estudiosos, profesores, incluso clérigos y predicadores de la Palabra, ha producido (como era de esperar) las más variadas reacciones. Algunos lo atacaron con más o menos apasionamiento. Otros vieron en él

1. Véase C. Mesters, *Flor sin defensa*, Bogotá, 1984, donde el autor discute esta manera «popular» de leer la Biblia.

un reto; de hecho, no pocos repensaron su enfoque y apreciación de la Biblia, particularmente de acuerdo con sus experiencias propias o comunitarias.[2]

Los textos bíblicos y su contexto histórico

Para comprender lo que está en juego, es necesario tener presentes algunas observaciones:

1. Como ya he indicado, los textos bíblicos fueron escritos en un contexto histórico, en unas circunstancias y condicionamientos muy concretos, y en diálogo con ellos. Más aún, no pocos textos bíblicos fueron redactados teniendo precisamente en cuenta esas condiciones políticas, sociales, económicas y religiosas, a fin de proporcionar orientaciones directas o indirectas a sus destinatarios, para ayudarles a vivir su fe en las circunstancias en que se encontraban. El ejemplo más claro de esto son las cartas de Pablo, pero otro tanto sucedió con nuestros cuatro evangelios.

2. La «inspiración divina» no aisló en modo alguno al autor humano de sus condicionamientos históricos, sociales y culturales.

3. Los escritos bíblicos eran palabra *inmediata* de Dios para los destinatarios *inmediatos* y directos de los escritos en cuestión: la comunidad de Lucas, los cristianos en Corinto, Filemón, etc. Para nosotros son palabra *mediada* de Dios, esto es, no somos sus primeros destinatarios. De aquí la importancia de la exégesis y la hermenéutica.

2. Véanse los fundamentos teóricos expuestos por C. Mesters, *Flor sin defensa, op. cit.;* también S. Croatto, *Hermenéutica Bíblica*, Buenos Aires, 1985; E. Arens, «La Biblia es para todos», en P. Thai Hop y E. Arens (eds.), *El quehacer teológico desde el Perú*, Lima, 1986, pp. 73-94. Un estudio que evalúa desde Europa este enfoque lo ofrecen C. Rowland y M. Comer, *Liberating Exegesis*, Louisville, 1989.

El origen y la naturaleza de los escritos bíblicos es algo sobre lo cual ha sido y es necesario reflexionar, dejando de lado dogmatismos infundados y tomando seriamente en cuenta muchos aspectos antes ignorados, como los que precisamente resultan de los estudios socioeconómicos de la cuna de los textos bíblicos, entre otros. Los escritos bíblicos y su inspiración no se materializaron en un escritorio de una torre de marfil construida en una remota isla del Mediterráneo.[3]

En esta línea de reflexión y observación debe comprenderse la tan discutida *Teología de la Liberación,* que trata de hacer un serio esfuerzo para dar una respuesta *cristiana* a situaciones de grandes injusticias socioeconómicas. Fueron precisamente las condiciones de vida de una gran parte de la población sumida en la pobreza, el abandono y la impotencia, la explotación, la discriminación y la opresión, las que despertaron las conciencias de quienes eran sensibles a esa realidad en el continente latinoamericano, para buscar una respuesta cristiana enraizada en la Biblia. De estas condiciones hablaron claramente los obispos latinoamericanos, reunidos primero en Medellín (1968) y diez años después en Puebla, y de nuevo, aunque más tímidamente (por razones conocidas), en la reunión de Santo Domingo (1992). De cara a esta realidad se fue forjando la Teología de la Liberación como un intento de reflexión y de orientación *cristiana* que, gracias a las críticas recibidas, se fue puliendo. Esta línea de reflexión no cesará mientras existan las condiciones socioeconómicas que la producen, es decir, mientras no haya «liberación» de las situaciones deshumanizantes, contrarias a la voluntad salvífica integral de Dios. Se trata de una tarea profética –perseguida y difamada como lo fue en tiempos bíblicos– que no puede concluir, pues el verdadero discípulo de Cristo no cesa de seguirlo «por donde quiera que vaya», adoptando su misma

3. J. D. G. Dunn ofrece una transparente exposición de los puntos mencionados en *The Living Word*, Londres, 1987.

opción preferencial donde hay pobres, ciegos, paralíticos, prostitutas, niños abandonados..., donde todavía no está implantado el reino de Dios. Pues bien, uno de los rasgos de la Teología de la Liberación es precisamente su sólido anclaje en la Biblia, resultado de lecturas que toman seriamente en cuenta las situaciones y condiciones de vida concretas de aquellos remotos tiempos (bíblicos) para percibir y expresar sus *analogías* con nuestro propio tiempo.[4]

La exégesis en Europa

Para Europa, la cruda realidad de una pobreza desgarradora que existe en el llamado Tercer Mundo queda muy distante. Ver una película acerca de las barriadas o favelas, o escuchar una conferencia sobre la pobreza en el mundo, no acorta la distancia que separa de la realidad misma, que solo se podrá comprender en toda su crudeza cuando se la vea de cerca. No extraña, pues, que los estudios bíblicos en Europa solo excepcionalmente tomen en cuenta las dimensiones políticas, sociales y económicas en las que vivían los autores (y quienes los precedieron) y sus respectivas comunidades. Estos estudios aún se concentran primordialmente en el texto en cuanto tal y ponen el acento en los aspectos teológicos (ética, cristología, escatología, etc.). Sin embargo, por fortuna, poco a poco la exégesis europea –y más la norteamericana– se va liberando de la camisa de fuerza del método histórico-crítico, más preocupado por el pasado que por el futuro del texto, aunque esa liberación se traduzca para muchos en una concentración en las dimensiones lingüísticas y comunicativas del texto. Incluso el concepto de contexto o situación vital *(Sitz im Leben)* permanece vago e impreciso para la mayoría. Siguiendo las huellas de sus mejores

4. Véanse, por ejemplo, los estudios reunidos en N. K. Gottwald, *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*, Maryknoll, 1983.

exponentes, M. Dibelius y R. Bultmann, el contexto vital sigue reducido al ámbito religioso (catequesis, parénesis, apologética, predicación, etc.) *dentro* de la comunidad que supuestamente dio origen y forma a los textos estudiados. La hermenéutica en Europa está dominada por la filosofía y la lingüística; es altamente intelectual e idealista. Una anécdota ilustrará lo dicho. Poco después de mi llegada a Tubinga, al inicio de mi año sabático, el profesor Walter Gross (de la cátedra de Antiguo Testamento) me indicó que «en Alemania no hay sensibilidad para los aspectos sociales y económicos entre los estudiantes y los eruditos». Esta frase me llamó la atención e incluso me pareció exagerada, pues había leído los estudios de G. Theissen. Sin embargo, pocos días después tuve que dar la razón al profesor Gross. Un conocido profesor de allí, a quien había pedido que me asesorara inicialmente en mi proyecto de investigación sobre la realidad socioeconómica de la comunidad de Lucas, después de una larga conversación resumió su apreciación diciéndome que «el trasfondo social y económico del texto del Nuevo Testamento es secundario y puede ser ignorado porque es irrelevante. En cambio, son primordiales las razones teológicas que motivaron a Lucas a subrayar la importancia del desprendimiento y el reparto de las riquezas». Mi sorpresa y desengaño fueron enormes. No pude evitar recordar lo que unos días antes oí decir al profesor Ernst Käsemann en una conferencia: «Muchos alemanes viven una esquizofrenia: hablan acerca de un cristianismo idealista, al mismo tiempo que viven una vida que califican de realista, pero ambos están desconectados». Esto es exacto no solo en Alemania.

Aspectos sociales y económicos en el estudio de la Biblia

La consideración de aspectos sociales y económicos, además de políticos e históricos, en los estudios sobre el Antiguo Testamento

se está extendiendo, particularmente cuando se trata de los profetas, dada la naturaleza de los temas tocados en la mayoría de sus escritos. Sin embargo, cuando se aborda el Nuevo Testamento, por alguna misteriosa razón, se observa una intensa concentración en los textos mismos y en su historia (especialmente literaria y redaccional), en su mensaje teológico y en sus derivaciones éticas. Según el texto que se estudie, se incluirán consideraciones tomadas de la realidad política e histórica. Pero los aspectos sociales y económicos suelen brillar por su ausencia. En realidad, la mayoría de los cristianos entiende el Nuevo Testamento de la misma manera que los judíos ortodoxos el Antiguo: desconectado de las circunstancias humanas en las que los textos se forjaron y crecieron. En otras palabras, los cristianos no tenemos reparos en estudiar el Antiguo Testamento desde la perspectiva socioeconómica y política, además de la religiosa, pero no estamos dispuestos a tomar esas mismas perspectivas seriamente en cuenta cuando se trata del Nuevo Testamento. Basta revisar los comentarios bíblicos. Lo que en realidad está en juego aquí es la manera concreta de apreciar y valorar escritos como los Evangelios y los Hechos de los Apóstoles, el papel desempeñado por sus escritores y su relación con sus respectivas comunidades, así como ciertos conceptos básicos como los relativos a la inspiración, la autoridad de la Biblia y su calidad de Palabra de Dios. Estamos tocando los supuestos operativos de los estudiosos de la Biblia, y no pocos de ellos son inconscientemente más fundamentalistas de lo que admitirían ser.

Estudios sobre las condiciones socioeconómicas de Palestina y Asia Menor

A todo lo observado hay que añadir algo más: aunque tenemos excelentes y minuciosos estudios sobre las condiciones socioeco-

nómicas en la Palestina del siglo I d. C.,[5] sin embargo, (hasta donde sé) no se ha hecho un estudio similar sobre Asia Menor en relación con el cristianismo en esta región, o sobre los escritos del Nuevo Testamento relacionados con esa importante parte del Imperio romano. Una de las posibles razones que explican ese vacío es que –a pesar de tantos estudios– no nos hemos desprendido aún suficientemente de la prioridad absoluta que realmente le otorgamos al Jesús histórico, el palestino. No tomamos con la seriedad que deberíamos, y con el peso normativo que su canonicidad exige, al Jesús de los evangelistas, al Jesús predicado después de los acontecimientos en torno al año 30 en Palestina. Y no faltan quienes piensan ingenuamente que el judaísmo conocido por los evangelistas era idéntico al judaísmo que conoció Jesús en Palestina.[6]

En el mundo de habla inglesa, particularmente en Estados Unidos, se han llevado a cabo estudios sobre las condiciones sociales y económicas de las comunidades en las que vieron la luz algunos de los escritos bíblicos. En Europa, sin embargo, se sigue viendo con frecuencia a los evangelistas como teólogos de universidades. No sorprende que a menudo exégetas, profesores y bibliófilos proyecten su propio mundo hacia el de los evangelistas. Como ya indiqué, el método exegético predominante es el histórico-crítico, aunque algunos de sus supuestos están siendo cuestionados, y los estudios lingüísticos de diversa índole han ido ganando terreno. Sin embargo, la exégesis sigue siendo una especie de trabajo de arqueología, en búsqueda de los orígenes de los textos y la reconstrucción de su evolución ideológica y literaria. Se tratan los textos

5. Por ejemplo, los estudios de Joaquín Jeremías, de Emil Schürer, y los que aparecen reunidos en *Compendia Rerum Iudaicarum* (Assen, p. 1974ss).

6. Las advertencias de P. S. Alexander, «Rabbinic Judaism and the New Testament», ZNW 74 [1983], pp. 237-246, deben ser tomadas seriamente en cuenta. Compárese, por ejemplo, el estudio de E. P. Sanders, *Jesus and judaism*, Filadelfia, 1985, con los estudios de J. Jeremías y la manera en que recurren a la literatura judía.

como los arqueólogos tratan en el Cercano Oriente un *tell* o yacimiento arqueológico. Prueba clara de esto es que en los estudios sobre el tema de la pobreza y la riqueza en el evangelio según Lucas solo ocasionalmente se toma en cuenta la dimensión socioeconómica, mientras que se pone el acento en el aspecto teológico, como si la pobreza no fuera una realidad y un problema de carácter económico, y como si Lucas hubiese estado escribiendo acerca de una pobreza espiritual o ascética y no de una pobreza crudamente material.[7]

El supuesto con el que frecuentemente se leen ciertos escritos bíblicos está muy distante de la realidad que los engendró. Se suele suponer que fueron escritos debido a preocupaciones doctrinales. Sin embargo, la realidad es que muchos pasajes, incluso escritos enteros, se escribieron por alguna situación concreta, por alguna preocupación humana inmediata, social, política o económica que exigía una respuesta u orientación para los creyentes. Un ejemplo de esta falta de sensibilidad humana se observa en el influyente libro de H. Conzelmann, *El centro del tiempo*: para el autor, el evangelista (Lucas) «fija la posición histórico-salvífica de la iglesia y deduce de allí las reglas para su actitud hacia el mundo».[8] Quien es consciente de los presupuestos mentales y de los diferentes factores que influyeron en el evangelista, así como de las causas y las razones de su comportamiento, notará que los evangelios son producto de una relación *dialogal* entre una determinada realidad y la mentalidad vigente; que los comportamientos que reflejan y aun sus discursos son *respuestas* a situaciones y condicionamientos concretos. Para los evangelistas, esto significa que sus escritos

7. Por ejemplo, H.-J. Degenhardt, *Lukas Evangelist der Armen*, Stuttgart, 1965; W. E. Pilgrim, *Good News to the Poor*, Minneapolis, 1981; D. P. Seccombe, *Possessions and the Poor in Luke-Acts*, Linz, 1982; F. W. Horn, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*, Gotinga, 1983. Pero véanse los estudios mencionados en la n. 2 del prólogo.

8. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tubinga, 1954, p. 117.

fueron producto de ese diálogo entre la realidad en la que estaban inmersos o que conocían bien (que a menudo fue la causa o razón por la que escribieran, por ejemplo, en lo relacionado con el uso y el abuso de las riquezas en una comunidad integrada por pobres y ricos) y su fe cristiana. *La realidad «mundana» que vivían influyó en su comprensión y apreciación del acontecimiento-jesucristo, del concepto de salvación, etc.* Al mismo tiempo, su compromiso con Cristo y su misión influyó sobre su comprensión y apreciación del mundo en el que vivían. Por eso, con una apreciación muy diferente de la que expresó Conzelmann acerca de la relación del evangelista con el mundo, Ph. F. Esler pudo afirmar con razón que los «factores sociales y políticos fueron significativos en la motivación de la teología lucana; en otras palabras, Lucas dio forma a las tradiciones evangélicas que estaban a su disposición como respuesta a presiones sociales y políticas experimentadas por su comunidad».[9]

Cuando se habla de la relación evangelista-comunidad, se suele hacer de una manera muy abstracta. El término «comunidad» suele esconder una totalidad amorfa, vista y definida desde el ángulo religioso. En otras palabras, no se suele destacar –al menos de manera suficientemente clara y consecuente– la dimensión *humana* de la comunidad en cuestión, es decir, el hecho de que los cristianos (personas reales, no ficticias) que constituían la comunidad de Éfeso, por ejemplo, vivían en un momento político concreto, en una geografía determinada, en el seno de estructuras sociales y en niveles económicos delimitados, etc. Si se entendiese «comunidad» en su sentido integral, encarnada y no abstraída de su mundo real, entonces la interacción evangelista-comunidad sería mucho más acertadamente comprendida, y el evangelio mismo sería entendido dentro del marco de la interacción entre el evangelista, su comunidad y el mundo concreto donde vivían, se

9. Ph. F. Esler, *Community and Cospel in Luke-Acts*, Cambridge, 1987, p. 2.

movían y escribieron. Y, como el evangelista de hecho escribió respondiendo a realidades concretas e inmediatas –como lo indica Lucas en las primeras líneas de su evangelio (1,1-4, esp. v. 4)–, resulta indispensable que no se pierdan de vista las relaciones mencionadas, para comprender que la composición del texto bíblico estaba motivada por la comunidad-realidad, que exigía una respuesta orientadora por parte del evangelista-teólogo.

Los métodos de estudio de los evangelios

Volvamos a los métodos de estudio de los evangelios. La crítica redaccional busca destacar la aportación particular del escritor: su teología, sus preocupaciones, inquietudes e intereses, que se deducen de los retoques hechos al material que él heredó y del material que le es propio, así como de la estructura que dio a su obra. El hecho mismo de haber admitido el material que incluyó, habiendo tenido la libertad de omitir lo que no convenía o era innecesario para su propósito, es en sí indicativo de la relación evangelista-comunidad: este escribió *para* esa comunidad, no para otra, teniendo presentes sus necesidades concretas (de orientación, apoyo, corrección). A propósito, es ahí donde hay que situar bien la inspiración bíblica: en ese aquí y ahora concretos.

La *Formgeschichte* o crítica de las formas se interesa por el tipo de situación que dio origen al empleo de una determinada forma literaria, es decir, la llamada «situación o contexto vital» (*Sitz im Leben*). Así lo expresó R. Bultmann, el exégeta más influyente de nuestro siglo:

> La comprensión precisa de la crítica de las formas se basa en la opinión de que la literatura por la que una determinada comunidad, incluso la primitiva comunidad cristiana, tomó forma, brota de condiciones y necesidades muy concretas de la vida de