

Dios-Hombre, únicas en toda la historiografía religiosa de la humanidad» (I, 200). El estudio del Cristianismo concluye con un apartado destinado a mostrar cómo resultan ser totalmente características, frente a las demás religiones universales, tanto la figura de Jesucristo como la teología y antropología cristianas.

Entre las síntesis sobre «grandes temas religiosos», que recoge el volumen II, resultan especialmente interesantes las dedicadas al conocimiento religioso, al pecado y al más allá de la muerte. Sin ser estudios monográficos, estos capítulos presentan enfoques muy acertados y recogen ideas sugerentes.

Guerra ve en el conocimiento religioso —entendido en sentido amplio, como conocimiento vivencial y mítico junto al puramente racional—, la base de la religiosidad natural del hombre: *homo religiosus quia rationalis*. Por ello, la irreligiosidad y el ateísmo aparecen en la historia de la humanidad como fenómenos paranormales que a la larga se revelan anti-humanos. A este respecto, el autor se niega a clasificar el budismo como una forma de ateísmo, «en el sentido de esta designación en Occidente» (II, 151).

Respecto del sentido del pecado —concepto tan humano como la religión misma—, insiste en la identidad originaria entre el *tabú* y el concepto de lo *sagrado*, de lo cual nace luego la prohibición de *profanar* lo que no está sujeto al arbitrio humano. Indudablemente el sentido del *tabú* ha servido eficazmente como protección de los aspectos más íntimos y frágiles de la realidad humana: el misterio de la vida y la sexualidad, la autoridad —no el poder—, la religiosidad misma. Resulta particularmente ilustrativa la comparación entre el perdón de los pecados en el Cristianismo y los modos de ejercer la *penitencia* en otras religiones (II, 206-220).

M. Guerra analiza también con detalle los rastros de una creencia paleolítica en la vida mundana *post mortem* (II, 267 ss): el hecho mismo de la inhumación, el uso del color *ocre* rojo que es símbolo de la sangre y de la vida, la posición fetal de los cadáveres como profesión de fe en una nueva vida, el enterramiento orientado al Levante, y dotado de un completo ajuar, etc.

En resumen, puede afirmarse que el autor alcanza suficientemente el objetivo perseguido: dar a conocer con rigor y profundidad las características más relevantes del hecho religioso y de las religiones de la tierra a quienes se interesan por este tema sin ser aún especialistas en la materia.

JOSÉ MIGUEL ODERO

John A. T. ROBINSON, *Redating the New Testament*, London, SCM Press, 1976, 370 pp., 14,5 × 22.

La sentencia tradicional sitúa el tiempo de redacción de los escritos del Nuevo Testamento entre el año 51 (1 Tes) y los alrededores del año

100 (escritos de S. Juan), estableciendo para los evangelios sinópticos una fecha anterior al 70. Desde principios del siglo pasado numerosas hipótesis, surgidas sobre todo en los ambientes de la crítica liberal, han propuesto fechas posteriores, llegando en los últimos decenios a una especie de *consensus* entre los críticos: Mt y Lc se retrasan hasta los años 70-90, lo mismo que las epístolas paulinas de la cautividad; y 1 s pastorales, junto con Jud, Sant y 2 Ped, hasta principios del siglo II. Entre la multiplicidad de teorías propuestas, una cierta unanimidad recaía sobre la fecha de composición del IV Evangelio y los otros escritos de San Juan: entre los años 95-100. Y ha sido precisamente la sospecha sobre la falta de firmeza de esta última datación lo que ha llevado a J. A. T. Robinson a plantearse de nuevo la fecha de composición de los escritos del Nuevo Testamento. Este autor, que obtuvo celebridad en los años sesenta por su libro *Honest to God*, uno de los más representativos de la teología de la muerte de Dios (cfr. para una valoración de su pensamiento J. L. Illanes, *Hablar de Dios*, Ed. Rialp, Madrid 1969), se ciñe ahora a un estudio minuciosamente histórico-literario, no teológico. Convencido de que Jn refleja un ambiente palestino muy primitivo —opinión hoy bastante común entre los estudiosos del N. T.— prescinde de la afirmación, también común, de que la elaboración teológica presente en este evangelio supone un tiempo largo transcurrido hasta su redacción. Apoyar la datación de un escrito del N. T. en el desarrollo teológico o de pensamiento que presenta es, según el autor, un criterio subjetivo e inverificable. Se ha de acudir a criterios internos objetivos, además de los externos. Con este método, el autor ha llegado a conclusiones que ni él mismo esperaba, dice, y que sorprenderán sin duda en el ambiente actual de posiciones comúnmente aceptadas. La conclusión a la que llega es que todos los escritos del N. T. pueden haber sido escritos antes del año 70.

Estudia en primer lugar la significación que tiene, en orden al tema, la catástrofe del 70: la destrucción del templo de Jerusalén y la dispersión del judaísmo es de tal importancia que el silencio del N. T. sobre estos hechos sólo puede explicarse si sus autores no los conocieron. A este tema dedica el autor el cap. II analizando detenidamente los pasajes de los sinópticos que tratan de la ruina futura de Jerusalén. Para muchos críticos estos pasajes contienen *prophetia ex eventu*, pero según Robinson la redacción actual se explica mejor si se la sitúa antes del 70. Admite la posibilidad de que Jesús previera la destrucción de la Ciudad Santa, pero también de que tales profecías sean obra cristiana recordando algunos dichos de Jesús (pp. 15-16). Sin querer entrar en esta cuestión, se limita sencillamente a comparar la redacción de los sinópticos con lo sucedido el año 70, y concluye afirmando la no dependencia de los textos respecto a los hechos. En Mc 13, el discurso de Jesús no parece responder al tema planteado en torno al templo en los vv. 1-2, y esto podría ya sugerir que no ha sido escrito *post eventum*. La única alusión al templo que se hace en ese discurso está en el v. 14: «Cuando veáis la abominación de la desolación erigida donde no debe —el que lo lea lo entienda— entonces los que estén en Judea huyan a las montañas». La abominación de la desolación no se refiere a la destrucción del templo en agosto del 70, sino que alude al altar erigido por Antíoco Epífanes el 168 a.C.

(Cfr. 1 Mac 1,45). Mc 13 está influido por el lenguaje apocalíptico («el que lo lea entienda»: Cfr. Ap 13,18) de Daniel (Cfr. Dan 9,27). Además, en el 70 no hubiesen podido huir «a las montañas», ya que Judea estaba ocupada por los romanos desde el 67: el lenguaje de Mc refleja perfectamente la acción de los hijos de Matatías (Cfr. 1 Mac 2,28). La redacción de Mc 13 podría tener por contexto la propuesta, después no cumplida, del emperador Calígula en el 40 de colocar su estatua en el templo, o el dominio que los celotas ejercieron en el templo de forma esporádica en el año 66 y permanentemente en el 68.

Mt 22,7 —«airado, el rey, envió sus tropas, dio muerte a aquellos homicidas y prendió fuego a su ciudad»— refleja una forma común de castigo, y no distingue —como hacen 2 Baruc 7,1 y otros escritos posteriores— la destrucción de la ciudad y el incendio del templo. Además, difícilmente se comprende la aplicación del rey de la parábola al emperador romano. Mt 24, que pone en relación inmediata la destrucción de Jerusalén y la venida del Hijo del Hombre, no se hubiese expresado así después del 70. Mt 23,35, sobre Zacarías hijo de Beraquías, podría referirse a Zacarías, hijo de Jehoyada (Cfr. 2 Cro 24,20-22), entendido como el profeta Zacarías (Cfr. Zac 1,1).

Lc 19,41-44 describe a Jerusalén rodeada por ejércitos enemigos, pero el trasfondo de estas expresiones es la caída de la ciudad el año 586 a.C. Lo mismo el lenguaje de Lc 21,20-24. Seguir afirmando la composición tardía de los sinópticos en razón del carácter de profecía *ex eventu* de los pasajes que describen la caída de Jerusalén sería, como ya decía B. Reicke en 1972, un dogmatismo falto de sentido crítico (p. 29).

La exposición hecha por Robinson sobre la significación del año 70 para la datación de los sinópticos tiene el mérito de sintetizar armónicamente datos puestos ya de relieve por la crítica de los últimos años. Tales datos vienen a confirmar la opinión tradicional de la fecha de composición de estos escritos, y del carácter profético de los relatos de la ruina de la Ciudad santa. Pero las hipótesis sugeridas por el autor sobre la formación de estas profecías en la comunidad cristiana, a partir de los acontecimientos ocurridos entre el 40 y el 68 no son convincentes. Es más, de la exposición de los argumentos se colige que Jesús mismo pudo expresarse de aquel modo previendo la destrucción del templo y de Jerusalén.

En el cap. III se aborda la cronología de las cartas de San Pablo. En primer lugar, el autor estudia las fechas en las que se desenvuelve la actividad del apóstol, optando por adelantarlas lo más posible aunque señalando que siempre queda un margen de error: sitúa la conversión en el año 33; en el 48 el concilio de Jerusalén; del 49 al 51 el segundo viaje apostólico; el 57 la llegada a Jerusalén tras el tercer viaje, y del 60 al 62 la prisión en Roma.

En este esquema de actividad paulina sitúa el autor la redacción de las cartas: 1 *Tesalonicenses* a principios del 50 desde Corinto, y poco más tarde 2 *Tesalonicenses*; 1 *Corintios* en la primavera del 55 desde Efeso, y algo después 2 *Corintios*; *Gálatas* en la segunda mitad del 56, y *Romanos* a principios del 57 desde Acaya. El autor razona esta forma de datar las grandes epístolas, coincidiendo fundamentalmente con la opinión más

extendida. *Filipenses* es situada, junto con *Filemón*, *Colosenses* y *Efesios* en el año 58, durante la cautividad en Cesarea; la alusión al pretorio (Cfr. Filp 1,13) y otros datos no obligan a situar la redacción de Filp en Roma, y, de hecho, bastantes autores han pensado en Efeso durante el tercer viaje. El estudio de los acompañantes de Pablo, en las cartas de la cautividad, y el ambiente de tensión entre judíos y gentiles que se refleja en ellas orientan hacia Cesarea.

La datación de las *cartas pastorales* es uno de los temas más discutibles del libro de Robinson. *2 Timoteo* la considera escrita en la cautividad de Cesarea en el otoño del 58, en base a que los nombres de personajes que aparecen en ella coinciden con los de Col y Film, así como la actividad que desarrollan. La mención de Onesíforo que llega a Roma y busca afanosamente a Pablo (Cfr. 2 Tim 1,16) no obliga necesariamente a pensar que el apóstol estuviese en Roma, sino que Onesíforo lo busca desde Roma. La contradicción que, según esta hipótesis, podría verse entre 2 Tim 4,20 —«He dejado a Trófimo enfermo en Mileto»— y Act 21,29 que lo presenta en Jerusalén, se explica, según Robinson, como un cambio involuntario de nombres, o como referencia a otra ocasión. La actividad literaria de Pablo en Cesarea habría seguido este orden: en primavera del 58 escribe y despacha Filp *via* Epafrodito, y en verano escribe Film y Col acompañado todavía de Timoteo. Luego envía a Timoteo a Filipos (Cfr. Filp 2,19) y escribe Ef, enviándola, junto con Film y Col, a Asia Menor por medio de Tíquico. Poco después, en otoño, escribe a Timoteo a Filipos informándole del envío de Tíquico a Efeso (2 Tim 4,12) y dándole algunos encargos personales (2 Tim 4,13.21). Este orden refleja el ánimo de Pablo que ve prolongarse su prisión y teme por su vida.

*La carta a Tito* la escribiría S. Pablo durante la vuelta a Jerusalén al final del tercer viaje. Tito estaría en Creta, a donde el apóstol lo habría enviado antes, ya que le vemos en Corinto haciendo la colecta (Cfr. 2 Cor 12,17-18) y, sin embargo, no aparece junto a Pablo un año más tarde cuando escribe Rom (Cfr. Rom 16,1-20). Pablo pudo escribirle desde Mileto, donde le ocupan problemas parecidos a los que manifiesta en la carta. Luego, reemplazado por Artemas, Tito vuelve en seguida junto a Pablo en Nicópolis, donde pasan el invierno del 57 pensando en hacer un viaje rápido a Jerusalén y tornar de nuevo por Asia Menor —recogiendo sus cosas en Tróade, Cfr 2 Tim 4,12s—, visitar otra vez Filipos (Cfr Filp 2,24) y tomar la vía Egnatia hacia Italia y España (Cfr Rom 15,28). Después, sin embargo, las cosas no saldrían así.

Para datar la *1 Timoteo*, Robinson se apoya en 1 Tim 1,31: «Al salir yo para Macedonia te rogué que permanecieras en Efeso». Lo entiende como la salida de Pablo de Efeso descrita en Act 20,1. San Pablo estaría en Tróade esperando volver pronto, pero con posibilidad de retrasarse (Cfr. 1 Tim 3,14s). 1 Tim estaría escrita, pues, desde Tróade en el otoño del 55, poco antes de II Cor, ya que al escribir ésta, Timoteo y Pablo se han juntado de nuevo en Macedonia (Cfr. 2 Cor 1,1). Dos detalles vendrían a corroborar esta fecha: el uso del término *parakalein* en Act 20,1 y Tim 1,3; 2,1, y la juventud de Timoteo reflejada en 1 Cor 16,10-11 y 1 Tim 4,11-15.

Señala el autor que las tres cartas reflejan circunstancias pastorales

inmediatas: Timoteo y Tito parecen estar de paso cuando las reciben, y el estilo común a este grupo de cartas responde al tema común de exhortación a los jefes de las comunidades. Ni el vocabulario, ni la organización eclesial que suponen, ni la preocupación por la doctrina obligan a situar tales escritos fuera de la vida de Pablo narrada en Act; y dada la concentración de la actividad literaria de Pablo tampoco es obligado considerarlas como contemporáneas entre ellas. La opinión tradicional, dependiente de Eusebio de Cesarea, que las coloca después de la estancia de Pablo en Roma no tiene argumentos objetivos, y en las cartas tampoco se refleja la situación del apóstol, preso en Roma, en los años 60-62. En cambio, 1 Tim 1,3 y 2 Tim 4,20 reflejan cierta proximidad a la estancia de Pablo en Efeso durante el tercer viaje.

Hay que reconocer que esta reconstrucción de la cronología de las pastorales, hecha por Robinson, es audaz e ingeniosa. Aunque ciertamente fuerza algunas explicaciones y textos, su reconstrucción es posible; pero no parece muy probable, dado el peso de los argumentos tradicionales que se apoyan, precisamente, en el ambiente reflejado en las cartas sobre la organización de las comunidades, y los acentos del pensamiento del apóstol. La actividad literaria de S. Pablo, tal como la presenta Robinson, parece excesivamente concentrada en el tiempo.

Para establecer la datación de *Hechos* y *Evangelios sinópticos*, además de lo dicho antes sobre la anterioridad al 70 de los relatos, tiene en cuenta el final de Act. El brusco final indica que el libro se ha escrito antes de resolverse el proceso de Pablo que ha venido siendo el punto de atención de los capítulos precedentes. Por tanto, el *Evangelio según San Lucas*, del mismo autor que Act, ha sido redactado antes del 62. Ahora entra en juego el problema sinóptico que Robinson intenta explicar mediante un influjo recíproco de tradiciones, y no mediante una dependencia lineal. Establece el siguiente proceso en la redacción de los sinópticos: años 30 a 40, formación de relatos históricos y colecciones de dichos del Señor; 40 a 50, formación de protoevangelios; 50 a 60s redacción de los sinópticos tal como nos han llegado. Para datar el *Evangelio según San Mateo* con anterioridad al 70 hay que tener en cuenta que la oposición que aparece frente a fariseos y saduceos puede explicarse en el ambiente anterior a esa fecha, y que las alusiones al impuesto del templo (Cfr. Mt 17,24-27) parecen indicar su existencia en el momento de la redacción. Por otra parte, el no encontrar ninguna alusión a la muerte de Santiago, el hermano del Señor, ocurrida en el 62, ni a Simeón de Cleofás que le sucedió, orienta a pensar en una fecha anterior. El *Evangelio según San Marcos*, dependiente de la predicación de San Pedro en Roma, puede considerarse, en su primera redacción, del año 45.

La *Carta de Santiago*, por reflejar una situación en la que todavía no existe división entre judíos y gentiles, se considera escrita hacia el 47-48, antes que las cartas de S. Pablo que significarían una reacción ante algunas de sus expresiones. La *1 Pedro* puede considerarse como una homilfa pascual del apóstol hecha en Roma en el 65 —se ve próxima la persecución de Nerón— y enviada a los cristianos de Asia Menor con carácter de carta circular. *2 Pedro* parece contemporánea a la de Judas y escritas, ambas, por Judas, entre los años 60-62. San Judas escribiría *2 Ped* como

secretario de San Pedro, pero antes de terminar esta carta escribe su propio mensaje, la actual Jud, ante la amenaza de cierta tendencia gnóstica entre los judíos; luego, en 2 Ped 3,1 se citaría a sí mismo. A pesar de los argumentos de Robinson, toda esta forma de reconstruir las fechas parece bastante artificial, aunque tampoco haya datos para otras reconstrucciones. La *Carta a los Hebreos*, cuyo autor sería Bernabé, podría situarse en el 67, ya que da la impresión de que el templo sigue subsistiendo.

El *Apocalipsis de San Juan* hace referencia a la persecución de Nerón —la bestia del número 666 y el quinto rey de Ap 17,10—, no a la de Domiciano; guarda estrechos paralelos con 1 y 2 Ped, Jud y Ascensión de Isaías; no presenta indicios de separación entre cristianos y judíos ni de la destrucción del templo por ejércitos enemigos. Lo más razonable, según Robinson, es pensar que su autor ha sido testigo de la persecución, y que la obra ha sido compuesta a fines del 68, o principios del 70, tras los disturbios de Roma en el 69. Esta datación difiere notablemente del dato de la tradición, que sitúa la redacción de este libro hacia el 95, reconociendo al mismo tiempo, que en él pueden recogerse materiales anteriores referidos a Nerón.

En cuanto al *Evangelio según San Juan*, la posición de Robinson es aún más sorprendente: está escrito en la década de los sesenta. Parte del dato, reconocido por muchos críticos en la actualidad, de que la tradición recogida en el IV evangelio refleja las condiciones de Palestina y Jerusalén antes de la guerra del 70. Frente a quienes, como C. H. Dodd, suponen que ha debido transcurrir un tiempo considerable entre la formación de las tradiciones y la redacción actual de tendencias helenísticas, Robinson se pregunta qué interés podían tener en tal contexto redaccional unas tradiciones propias de un medio judeo cristiano, y cómo han podido transmitirse con tal fidelidad. La respuesta de R. E. Brown y otros, que llenan ese tiempo con la hipótesis de un evangelista discípulo del testigo originario, seguido de un redactor del evangelio tal como ha llegado a nosotros, no es necesaria, y tampoco sucede así en los sinópticos. Lo más razonable es adelantar la fecha de redacción, pues tanto el lenguaje —con rasgos comunes a Qumrán— como la cristología —con carácter primitivo en el fondo, como ha señalado F. Hahn— se explican bien en contexto palestinese de tendencia griega anterior al 70.

Por otra parte, ninguno de los argumentos internos aducidos para una datación posterior obligan a ello. Así, la excomunión que aparece en Jn 9,24, etc., puede explicarse sin recurrir a la «bendición» contra los Minim establecida en los años 85-90, pues antes de esta época ya excluían a los cristianos de sus sinagogas (Cfr. 1 Tes 2,14). La denominación «los judíos» era común antes del 70, y la alusión a la muerte de Pedro en Jn 21,18-23 sólo indicaría que la redacción actual es posterior a la muerte de Pedro. Jn 2,20 y 5,2 suponen la existencia del templo y de las construcciones de Jerusalén. Argumentar en pro de una redacción tardía del IV evangelio a partir de su dependencia de los sinópticos, o de ideas de tipo gnóstico, mandeo, etc., no es ya posible. De hecho, únicamente el pensamiento de Filón —muerto no más tarde del 50— podría haberlo influido, aunque es más razonable ver una utilización paralela de la sabiduría del A. T.



También las *Cartas de San Juan* pueden considerarse, según Robinson, de los años 60 y siguientes, sobre todo, teniendo en cuenta las semejanzas antiheréticas que guardan con Jud y 2 Ped. El uso normal de «Cristo» como nombre personal en 1 Jn indicaría que esta carta es posterior a la redacción del cuerpo del IV evangelio, pero anterior a la última edición en la que se han insertado el prólogo y otros pasajes (como Jn 17,1-3) en los que aparece la expresión «Cristo» en sentido nominal. El orden de redacción sería 2 Jn, 3 Jn y 1 Jn, e irían destinadas a cristianos de Asia Menor que ya conocían el IV evangelio. El trasfondo de los escritos joanneos es Palestina. La idea misional del evangelio refleja la congregación, en el rebaño del verdadero Israel, de los judíos de Palestina y de la diáspora, más que de los gentiles. El núcleo del escrito tomaría forma —ya en griego, aunque en contexto arameo— en los años 30-50. Luego Juan, hijo del Zebedeo, habría ido a Asia Menor para predicar a los judíos de la diáspora (Cfr. Gal 2,9) y allí se habría realizado la primera edición del evangelio actual. Del 60 al 65 el mismo San Juan escribió las tres cartas y, poco más tarde, el evangelio ve una segunda edición aumentada con el prólogo y el epílogo.

La mayor dificultad frente a estas explicaciones de Robinson está en admitir un ministerio de S. Juan en Asia Menor al mismo tiempo que el de S. Pablo, sin que haya ningún indicio en las cartas paulinas. Gal 2,9 —Pedro, Santiago y Juan se dirigirían *eis tèn peritomén*— no excluye el hecho, pero tampoco puede aducirse como prueba de ello. Como confiesa Robinson, las fuentes son muy limitadas y, en definitiva, se trata ahora de otra hipótesis que a nuestro entender presenta más dificultades de las que resuelve, pues no ha de olvidarse el conjunto de las características del IV evangelio, y el interés que existe en la primitiva comunidad por conocer detalles de la vida de Jesús, que, aunque entendidos luego más profundamente, reflejan el ambiente originario palestinese.

Al datar los escritos del N. T. en fecha tan temprana, lógicamente se ha de adelantar también la datación de otros libros, con los que se llena el tiempo del s. I. Según Robinson, la *Didaché* se sitúa entre los años 40-60; *1 Clementis* al principio del 70; la *Epístola de Bernabé* hacia el 75, y el *Pastor de Hermas* hacia el 85.

El libro termina con un capítulo titulado *Conclusiones y Corolarios* donde el autor pone de relieve la inseguridad de los criterios empleados hasta ahora y la subjetividad que los impregna. Robinson quiere romper con ello y enfrentarse con los datos que ofrece cada uno de los libros. Así llega a un esquema que puede considerarse, según él, más creíble, y cuyas consecuencias orientan a valorar mejor la tradición y la doctrina presentes en el N. T. El mismo Robinson reconoce, muy razonablemente, el carácter de cuestión abierta que tiene su libro. Ha intentado aportar luz al tema con honradez científica y extraordinario conocimiento de la investigación reciente en torno a los libros mismos del N. T. y la tradición eclesial. Los resultados a los que llega habrán de tenerse en cuenta en el futuro —como argumento o como objeción— al proponer unas fechas para los escritos neotestamentarios.

La lectura de esta obra de Robinson pone ciertamente en evidencia el alto grado de subjetivismo que impregna el actual *consensus* en retra-

sar la fecha de composición de los Evangelios y de algunas cartas paulinas y católicas. Este subjetivismo aparece sobre todo cuando se emplean argumentos que parten, *a priori*, de un hipotético nivel de desarrollo cristológico o eclesiológico que tendría que darse en un momento dado. Curiosamente ocurre que se parte de este tipo de argumentación para establecer una datación de los escritos y, luego, apoyándose en esa misma datación, se intenta descubrir el desarrollo teológico-doctrinal latente en esos mismos escritos. Esto constituye un círculo vicioso que el libro de Robinson —aunque sea discutible en muchos puntos— obliga a revisar, mostrando el carácter provisional e hipotético que tienen los trabajos y las afirmaciones en este campo. A la luz de la síntesis de tantos estudios recientes hecha por Robinson, la sentencia mantenida por la tradición eclesiástica sobre la fecha de composición de los libros del N. T., encuentra nuevos argumentos y aparece, globalmente considerada, como dato de gran fiabilidad.

GONZALO ARANDA

Ceslas SPICQ, *Dios y el hombre en el Nuevo Testamento*, Salamanca, Ed. Secretariado Trinitario («Koinonía», n. 10), 1979, 262 pp., 14 × 21.

Los trabajos del P. Spicq sobre la teología del Nuevo Testamento siempre son estimulantes para el lector, sea o no teólogo. Después de disponer en castellano de su monumental *Teología Moral del Nuevo Testamento* (Eunsa, 2 tomos, 1973), es de agradecer que, finalmente, haya aparecido en nuestra lengua esta obra del mismo autor, que vio la luz, en su lengua original, en 1961.

No intenta el A. hacer un estudio exhaustivo de la teología y de la antropología reveladas en la Biblia. Sólo pretende «presentar un resumen subrayando los trazos más específicos» (p. 9). La obra tiene dos partes. La primera, titulada «El Dios de Jesucristo», consta de tres capítulos y un apéndice, cuyos enunciados nos dan idea de su contenido: «Dios es bueno y generoso», «Dios, Padre de los creyentes», «Dios, Padre de Jesucristo», y «El Hijo y los redimidos, objeto de la caridad del Padre».

La segunda parte se titula «El hombre y el cristiano». En ella, el c. IV de toda la obra habla de «La antropología evangélica», y el c. V de «El hombre, imagen de Dios». Termina el libro con una Conclusión y con un cuadro de textos bíblicos, seguido de un índice analítico de los temas importantes que se han estudiado.

El A. habla de la bondad de Dios partiendo de Mc 10,18 en donde Jesús afirma que «nadie es bueno sino sólo Dios». Se trata de una bondad que es sinónimo de perfección. Aunque recurre sobre todo al Nuevo Testamento, acude también a diversos pasajes veterotestamentarios. Se refiere a las diversas comparaciones que la Biblia utiliza para hablar de la bondad divina, destacando en particular la paternidad divina, manifestada