

## RECENSIONES

### 1) Sagrada Escritura

Ernst Käsemann, «*An die Römer*». J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1974, segunda edición. Colección: «Handbuch zum Neuen Testament», n. 8 a.

Käsemann, uno de los exegetas más conocidos de lengua alemana, ha demostrado muchas veces su maestría, dentro de la «teología evangélica». El tema de Pablo es uno de los más queridos en sus estudios. Numerosos artículos dedicó al mismo durante años (Cfr. diversos artículos en el volumen doble «Exegetische Versuche und Besinnungen»). Determinante en su teología paulina son los trabajos (hasta siete), que publicó sobre el tema, en el volumen «Paulinische Perspektiven».

Comentar la carta a los Romanos es una tarea querida por la Reforma. Käsemann, con esta obra, realiza un trabajo exegetico minucioso, pero al mismo tiempo un intento de ofrecer la totalidad de la teología paulina desde el punto de vista de la obra cumbre de Pablo, por eso no se ciñe a puro trabajo lingüístico en su exegesis, sino que ofrece perspectivas para una teología bíblica. La importancia de este comentario salta así a la vista en primer lugar por la figura del autor (figura crítica dentro de la iglesia y teología evangélicas alemanas), en segundo lugar por aparecer en la famosa colección fundada por Hans Lietzmann. Se notará que usamos la segunda edición y con retraso, que sepamos la obra conoce ya en el año 1974 la tercera edición.

La exegesis protestante de Pablo se ha movido en el siglo XX entre los que intentaban encuadrar a Pablo dentro de la historia de las religiones (helenismo, judaísmo helénico o palestino, gnosis) y entre los que nos ofrecen una «exegesis existencial». Käsemann con su comentario intenta superar el liberalismo común a las dos tendencias interpretativas, para hacer un comentario teológico desde el espíritu de la reforma. Partiendo de la doctrina común de la justificación por la sola fe (principio no puesto en claro por muchos estudiosos de Pablo desde el punto de vista de la historia de las religiones), supera el antropocentrismo individualista de la exégesis existencial.

Viniendo después de Bultmann supera así los planteamientos de éste acerca de la teología de Pablo tal como aparecen en su «Teología del Nuevo Testamento» (Theologie des Neuen Testaments), que reduciría la teología a antropología. Pero Käsemann sale al paso de las reducciones de una pura escatología presentista tal como se muestra en Dodd, así intenta mostrar toda la fuerza histórica-cósmica de la teología de Pablo. Así hace valer tanto la

justificación por la fe, como el «extra nos» de la salvación, fiel a los principios cristológicos de Pablo —en este caso— y de la teología protestante, tal como la presenta Käsemann.

Ernst Käsemann no sólo supera la escuela de la «Historia de las religiones» y la existencial. Denodadamente se opone a aquellos que interpretan a Pablo desde la perspectiva de la Historia de la Salvación. Concede que esta idea se encuentra en Pablo, pero no es su centro (contra Cullmann). Esta idea habrá de interpretarse desde la doctrina de la justificación, vista —al contrario que en cierto pietismo individualista— en perspectivas cósmicas. El peligro de una exégesis fundada en la idea de la historia de la salvación toma cuerpo para Käsemann en la historia concreta de las iglesias (que intentan reducir la acción del Señor a su propio ámbito) y en la historia concreta de Alemania (el nacionalsocialismo que divinizaba la historia del pueblo alemán). Así una idea —paulina también— de la Historia de la salvación debe estar bajo la crítica constante, y punto central de arranque, de la cristología (señorío del Cristo, poder creador de Dios). Muestras de todo esto son sus comentarios a los capítulos tercero y cuarto, y noveno al undécimo.

Fiel a estos puntos de partida —interpreta magistralmente la Carta a los Romanos, lleno al mismo tiempo de equilibrio exegetico.

La fórmula cristológica de 1, 3-4 es, para Käsemann, «muestra de una cristología primitiva, no libre de adopcionismo, pero que presenta con toda fuerza la teología escatológica de la primera comunidad centrada en el Cristo».

Su principio fundamental: no reducir la teología a antropología, queda manifiesto en su comentario a 1, 18-3, 20, ofreciéndonos una teología (primacía del Dios soberano) que lleva a una soteriología (juicio-salvación) de alcances cósmicos. Nos parece esencial este respeto a los textos que muestra Käsemann. Pablo —según él— por más que alcance la totalidad de cosmos bajo la acción y la palabra de Dios, no ofrece teología natural en nuestro sentido, sino que intenta iluminar escatológicamente la existencia de los hombres y del mundo a partir de la revelación definitiva del Dios soberano (que necesariamente pasa a través del hecho de Jesús el Cristo).

Su comentario a la doctrina de la justificación (capítulo cuarto) nos muestra su espíritu protestante, en cuanto al primado de la cristología y en cuanto al «extra nos» de la salud. Por más que penetra ciertamente en Pablo estrecha demasiado la interpretación que no nos parece totalmente equilibrada, perdiendo el justo medio entre Dios y el hombre, haciendo peligrar la teología paulina en otros aspectos de la misma que aparecen en Romanos (Capítulo séptimo y octavo).

Por otro lado muestra equilibrio al exponer el famoso pasaje del «pecado original» (5, 12 ss.). Käsemann, considera que no se puede dejar fuera del todo que es la carta, ni tratarlo como cuerpo extraño en la teología del apóstol, ni siquiera como paréntesis (todo esto en contra de muchos comentaristas clásicos de la reforma). Si la condena y la salvación, si el pecado y la gracia tienen dimensiones cósmicas, universales (innegable en Pablo desde el capítulo primero de Romanos), este pasaje discutido amplía las perspectivas y concreta el modo de pensar de Pablo: el hombre, la humanidad entera, la historia están situados entre los dos eones: el poder de Dios y del Cristo, y el poder del pecado y la muerte, lo cual no se opone al hecho de la responsabilidad individual. Cuando Pablo nos habla de Adán y Cristo usa ciertamente de tipología, pero esto no se opone a historia real. Ambos

aspectos no son contradictorios, sino que se dan juntos en el pensamiento de Pablo.

Käsemann sale también al paso de la idea —traída y llevada— de la «personalidad corporativa». Indudablemente ayuda a interpretar los modos de pensar hebreos y paulinos en especial, pero usada indiscriminadamente, como una receta, corre el peligro de debilitar el hecho de la soberanía de Cristo, en favor de una idea (pura antropología) concretada como «unidad», «unión» de los hombres, etc. Para nuestro exegeta es mucho más exacto hablar desde la apocalíptica: Adán (principio) y Cristo (consumación) de la historia. Pero este Cristo ya no es un hombre en sentido adámico—, sino que es el cosmocrator, el pre-existente, el resucitado, el exaltado con poder y señorío. Para Käsemann tanto un catolicismo que insista en la personalidad corporativa, para ofrecer el primado a la eclesiología, como un protestantismo que insista en la misma idea para dar el primado a la antropología, están en el fondo haciendo lo mismo: niegan la soberanía de Dios, quitan el primado teológico de la cristología. Quizá puede parecer exagerado Käsemann, pero creemos que señala bien los peligros reales que acechan a una teología poco precisa, tomando ideas indiscriminadamente. Recordemos la disputa entre los teólogos católicos acerca de una eclesiología desde la idea del cuerpo místico (guiados de Agustín) o desde el cuerpo místico o pueblo de Dios (guiados de la Biblia o Tomás de Aquino).

La perspectiva universal que Käsemann defiende queda mostrada en el capítulo octavo, donde no sólo el individuo, sino que todo el cosmos participen del hecho de la salvación: el nuevo eón ha irrumpido en la historia y en la vida. Pero el ser en Espíritu puede también convertirse en algo independiente del Cristo, por eso —según Käsemann— el ser «en Espíritu» ha de interpretarse desde «el ser en Cristo» y no viceversa. En este último caso se corre el peligro de independizar la iglesia del Cristo, y convertirla en algo autónomo, bien sea una asociación mística o un club de entusiastas.

Este primado de la cristología corrige también en Pablo el peligro de reducir el Espíritu a pura ética. El Espíritu —sin personalizarse— está indicando un cambio de eón, lo cual no se trata sólo de sentimientos o comportamientos morales, sino de un cambio en la profundidad del ser: estar justificado, lo cual no niega bajo otro punto de vista el «simul iustus et peccator», ya que el viejo eón no está del todo destruido.

En esta tensión podemos encuadrar el comentario a los capítulos 9-11, prueba de fuego para muchos exegetas: predestinación, libertad, etc. Käsemann, fiel a los principios que toma de Pablo, defiende la libertad soberana de Dios, que es acción de salvación y de juicio sobre el creyente o sobre el incrédulo, sobre los hombres que «creen», y sobre aquellos que intentan «hacer valer» algún tipo de «derechos» o «libertad absoluta humana frente al creador», manifestado como salvador y como juez en la cruz: el Cristo muerto y resucitado.

Debido al tiempo pasado desde la publicación del comentario no creemos que sea necesario mostrar más aspectos. En todo caso dos conclusiones: la obra de Käsemann pasa a ser determinante de la interpretación teológica de Pablo dentro del protestantismo, científicamente es, al mismo tiempo, instrumento de primera mano para todo estudioso de Pablo. Por otro lado, algunas de sus tesis: (en plano de discusión interconfesional la doctrina sobre la fe y la justificación), siguen abiertas a discusión e investigación, no creemos que haga justicia ni a los católicos ni a Pablo del todo. Otro tipo de tesis más en plano exegetico-histórico también creemos deben ser revisa-

das. Así por ejemplo su insistencia en que Pablo se opone al entusiasmo y de alguna manera lo domestica. Bien es cierto un intento de Pablo en contra de cierto entusiasmo al ponerlo bajo el centro de la cristología, uniendo ya definitivamente el hecho de Cristo con el Espíritu. Pero por otro lado Pablo estima en mucho los carismas, incluso glosolalia, por eso el intento de Pablo no es nunca, ni da muestras de ello, de «apagar el Espíritu». Bástenos ver la correspondencia con Corinto y Romanos 12 (Cfr. Helmut Saake», *Pneumatologia paulina. Zur Katholizität der Problematik des Charisma*», *Catholica* 26 (1972), 212-23). Por eso señalaríamos como peligro en Käsemann el subsumir el Espíritu en el Cristo, lo cual no creemos responda a Pablo. Será precisa una clarificación mayor en este punto por parte de la investigación.

Como final diremos: una obra maestra del viejo maestro de Tübinga.

R. Sanlés Olivares

W. Egger, *Frohbotschaft und Lehre. Die Sammelberichte des Wirkens Jesu im Markusevangelium*, FrThSt 19 (Frankfurt-M., Knecht 1976) VIII, 184 pp.

Según reseña nuestro autor en el c. 1, ya E. Wendling consideraba los sumarios de Mc como configuraciones redaccionales, surgidas de generalización de casos particulares, que el redactor utiliza en particular para introducir la teoría del secreto. K. L. Schmidt sostuvo que los sumarios son un producto artificial del evangelista, que los construye o nutre a partir del modelo de los relatos aislados. Para D. E. Nineham los sumarios no son unidades de relato que Mc haya tomado de la tradición, sino configuraciones libres en base a la imagen que el evangelista se ha hecho de la actividad de Jesús. A. Gaboury ha argüido a su vez que los sumarios han servido de punto de enganche para la reunión de perícopas aisladas. W. Egger confirma mediante análisis minuciosos los aciertos de estas intuiciones, cuyo alcance precisa. Nota la importancia de que los sumarios hayan sido reconocidos como elementos destacados de la estructura del evangelio. Frente a la conocida tesis de Dodd, observa que si se juntan los sumarios no presentan un conjunto narrativo seguido. No pretenden ofrecer un esbozo de la vida de Jesús. Ni constituyen un grupo de textos que tengan su propio «Sitz im Leben» en la Iglesia primitiva. Sin embargo, mediante una técnica de composición que se puede caracterizar como de mosaico (elementos cortos y bastante fijos, grandes aproximaciones temáticas), Mc ha recapitulado con acierto en los sumarios líneas amplias de la actividad de Jesús. Son generalizaciones válidas que, por las semejanzas en tema, vocabulario y estructura, constituyen una red de líneas vinculantes sobre el entero evangelio. Contribuyen eficazmente a su objetivo, pues Mc no está interesado por el curso externo de la vida de Jesús, sino por el acontecimiento de revelación que se realiza en esa vida. El evangelio describe los pasos y etapas de ese desvelamiento gradual que finalmente culmina en muerte y resurrección.

Los tres sumarios (1, 14-15 — 1, 39 — 1, 45) unifican el material de Mc 1 mediante la forma de la «inclusio». La estructura interna del capítulo está dada por las ideas de la venida epifánica de Jesús y la fulminante difusión del Evangelio y alcanza su cumbre con el tema del misterio de Jesús (1, 45). En Mc 1, 14-15 hay expresiones, como «evangelio, predicar, convertir, creer», que pertenecen al lenguaje técnico teológico de las comunidades cristianas

primitivas, en la capa de tradición representada por Pablo. Encontramos ya aquí (pp. 46-53) una conclusión clave del estudio de Egger: la vinculación de tradición de Jesús (en este caso, mensaje del Reino) y lenguaje misional (mensaje sobre muerte y resurrección de Jesús) remiten a una comunidad a la que importa la visión conjunta de la vida terrena de Jesús y el acontecimiento salvífico de muerte y resurrección. Mc utiliza las expresiones del lenguaje misional para formulaciones sobre el Jesús terreno. Vincula en un único mensaje el kerygma pascual y el del Jesús terreno, lenguaje de la Iglesia misionera y tradición de Jesús. También aquí se advierte cómo el trabajo de Egger prolonga los surcos de estudios precedentes. Su visión de Mc, como una concurrencia de tradición de Jesús y kerygma de la Iglesia, recuerda la tesis de Bultmann de que el objetivo de Mc fue la unión del kerygma helenístico sobre Cristo con la tradición palestinese sobre la historia de Jesús. O la tesis de E. Schweizer de que Mc reasume dos líneas anteriores: la de la comunidad judeocristiana, interesada en los dichos de Jesús, y la de las comunidades paulinas, que ponían el centro en muerte y resurrección (con poca atención a las tradiciones sobre la vida terrena). Sin embargo la perspectiva de Egger queda lejos de la interpretación de Bultmann, quien, siguiendo a W. Bousset, veía en tradición palestinese y kerygma helenístico dos realidades originalmente disociadas. Egger presupone su íntima trabazón. El pasado histórico es actualizado mediante el lenguaje desarrollado en la misión, que ve su arranque en el mismo grupo de discípulos responsables de la trasmisión de las tradiciones.

Mc utiliza el sumario de tradición de 1, 32-34 para describir la dinámica de la venida de Jesús, su carácter escatológico y su ocultamiento. En el sumario de 3.7-12 ha organizado diferentes motivos dentro de la tensión: «revelación y ocultamiento». En Mc 4 se desarrolla la idea expresada en 3, 7-12 de la separación entre multitud y discípulos; pero también para la multitud vendrá el tiempo del desvelamiento. La gran multitud de Mc 4, 1-2 que, en correspondencia a la concepción histórica de Mc, sólo puede entender el misterio tras muerte y resurrección, es un prototipo de la Iglesia. Hay dos épocas del acontecimiento de revelación: antes de la muerte y resurrección, pese a la concurrencia de la multitud y la explicación a los discípulos, la enseñanza de Jesús se mantiene misteriosa y no es entendida (respecto a la multitud: vv. 10-12.23 s.; respecto a los discípulos: v. 13b); después de Pascua sucede el desvelamiento del misterio (vv. 21 ss.). El sumario de 6, 30-34 corresponde a la concepción dialéctica de Mc, quien muestra a los discípulos como el comienzo de la misión cristiana y los describe a la par, en el curso del evangelio, como los que todavía no han comprendido el verdadero ser de Jesús. El sumario de tradición de 6, 53-56 no se puede aclarar mediante el recurso a las historias «theios aner». En Mc es una descripción de un suceso epifánico, utilizada para expresar la dialéctica de revelación y ocultamiento. En los sumarios de enseñanza (1, 21 s.; 2, 1.13; 6, 6b; 10, 1), Mc recoge un rasgo esencial del Jesús histórico y por su intensa repetición del tema deja conocer su interés por la trasmisión de las tradiciones de Jesús. La enseñanza de Jesús es para Mc en definitiva el desvelamiento del misterio de Jesús.

Egger sostiene que la «teoría del secreto» expresa que sólo con la muerte de Jesús comienza el periodo en que el ser de Jesús será predicado abiertamente y en la forma: Jesús es el Hijo de Dios sufriente. Aduce Mc 9, 9 y 16, 6 para mostrar que Mc no considera la muerte de Jesús en el sentido de una «theologia crucis» como cúspide de su obra, sino que ve juntas muerte y

resurrección. El arco de tensión de esta revelación se expresa ya en Mc 1, 1, que remite a los puntos culminantes de 8, 29 y 15, 39. El secreto mesiánico es la forma marcana del mensaje de muerte y resurrección, descritas como culminación del curso de revelación gradual del ser de Jesús. Esta interpretación de Egger es muy semejante a la de Dibelius (Mc libro de las epifanías secretas) y a la de Burkill. Sin embargo su estudio tiene originalidad y ofrece contribuciones positivas por la sobriedad y ponderación con que procede. La seriedad y matización de sus juicios corroboran a la par que puntualizan los logros de exegetas precedentes. Al insistir en la totalidad del mensaje pascual, nuestro autor presenta un buen correctivo a las perspectivas unilaterales de una «theologia crucis» en Mc: reacción a su vez contra la pretendida cristología «theios aner» que, como observa Egger, tiene muy poca consistencia. Su estudio, al que hay que agradecer también la relativa brevedad, es no sólo confirmación de conclusiones de otros exegetas sino también delimitación y correctivo de intuiciones exageradas.

Ramón Trevijano

H. C. Kee, *Community of the New Age. Studies in Mark's Gospel* (London, SCM Press, 1977), XIV, 225 pp.

Este estudio parte de la constatación de que en las décadas recientes se toman más en serio que antes los factores sociales y culturales en su relevancia para la reconstrucción histórica del cristianismo primitivo. Alega que aún no se ha hecho un esfuerzo serio para determinar el horizonte del autor de Mc. El interés principal en el estudio de Marcos es describir cómo entendió el papel de Jesús en relación a la comunidad para la que estaba escribiendo su evangelio; pero los paradigmas teológicos no pueden utilizarse en el análisis de Mc independientemente de los paradigmas literarios y sociales. Los modelos helenísticos a que se ha apelado como paradigma para Mc son o demasiado informes para haber funcionado como un modelo de género o meramente construcciones modernas faltas de definiciones precisas o ejemplos antiguos. Kee sostiene, y pensamos que con bastante razón, que no tiene fundamento el hablar de una cristología «theios aner» ni el asumir que la tradición de milagros era de especial utilidad en el evangelismo gentil. La tradición de milagros del judaísmo helenístico está más bien en continuidad con la historia de salvación del A. T. Las analogías más próximas a la tradición de milagros de Mc quedan en la literatura escatológica del judaísmo postexílico.

Kee concluye su c. 2, sobre los antecedentes literarios de Mc, sosteniendo (p. 49) que Marcos ha creado su evangelio a partir de: 1) unidades de tradición oral, 2) pequeñas colecciones de narraciones y/o dichos, y 3) las prácticas judías profético-apocalípticas de exégesis escatológica: que incluyen el reelaborar la tradición profética a la luz de las necesidades críticas, inmediatas, de la comunidad; e. d., a partir de una convergencia de tradición, método exegético y conciencia comunitaria.

La tesis fundamental del autor es que Mc es producto de una comunidad apocalíptica. En un tiempo (los años de la primera guerra judía) en que judíos y judaísmo eran sospechosos, la comunidad de Mc, con sus reclamos proféticos y su rechazo a identificarse con cualquiera de los grupos judíos, se encontraría a sí misma como un grupo social radicalmente alienado y que no podía esperar sino suspicacia y hostilidad de judíos y gen-

tiles. Según Kee Mc escribía probablemente muy próximo cronológicamente a la revuelta judía y antes de que ésta llegase a su término con la captura de la ciudad y destrucción del Templo. (Es curioso que Kee ignore al parecer los estudios de Brandon, y el de Pesch sobre Mc 13). Ve cómo el elemento constitutivo en apocalíptica a la comunidad que se mira a sí misma como el recipiente de una revelación, mediante un profeta enviado por Dios, que atañe al destino del mundo y su propia vindicación escatológica, que va a ocurrir en el próximo futuro. Para Mc la vida en comunidad es algo más que una mera preparación para un reino celeste o aún para un reino en una nueva edad, del que la edad presente es algo radicalmente discontinuo. La existencia escatológica para Mc (10, 30) envuelve aceptación de las oportunidades y obligaciones presentes en vista de la edad venidera, no mera indiferencia hacia el presente como una época transicional. Sostiene Kee que, aunque la designación favorita de Mc para Jesús es la de maestro, Jesús no aparece como un intérprete rabínico de las Escrituras sino como un portavoz de Dios, carismático, autorizado divinamente. Lo presenta como al que interpreta la voluntad de Dios para el pueblo de la alianza. Jesús es también el agente de Dios, dotado para derrotar a los demonios y sujetar al mundo al régimen divino. Arguye que ni conceptualmente ni por modos literarios es posible trazar en Mc una distinción absoluta entre Jesús y sus seguidores, o, en términos teológicos, entre cristología y eclesiología; aunque Jesús sea claramente único como agente iniciador y paradigma para la comunidad. La comunidad marcana se consideró un pueblo de alianza escatológico, llamado a ser por Jesús, el profeta escatológico, y encargado por él de llevar adelante su misión en el mundo. Como la comunidad de Qumran, el grupo marcana es muy consciente de que en el periodo intermedio hay una serie de obligaciones humanas e interrelaciones que hay que tratar de acuerdo con la voluntad de Dios para su pueblo. Nuestro autor reconoce que no hay en Mc nada de la actitud de retiro exclusivo que caracteriza a Qumran, pero dice que hay semejanzas básicas. La comunidad marcana es discernible en las páginas de Mc como a la par esotérica y evangelizadora. La actividad evangelizadora es llevada adelante con la autoridad de un mensaje escatológico, apoyado por el discurso profético de carismáticos y por las curaciones y exorcismos que realizan por la autoridad de Jesús.

Comenzaremos cuestionando las últimas afirmaciones con sólo recordar Mc 8, 12; 9, 18.28-29; 13, 6.21-22. Toda su tesis, sin regatear logros de detalle y algunas perspectivas válidas, nos hace la impresión de una «*petitio principii*». Es cierto que el cristianismo primitivo participó del mundo de representaciones de la apocalíptica, que se da una conciencia común de vivir al comienzo del tiempo final en la perspectiva de una segunda venida esperada; pero con un cambio radical de perspectiva debido a la fe en Jesucristo. Precisamente la clave de la diferencia está en la cristología, que en la Iglesia primitiva estaba inextricablemente arraigada en la vida, enseñanza, muerte y resurrección de Jesús. En Mc 13 el discurso apocalíptico (¿o más bien antiapocalíptico?) queda vinculado con la cristología y reinterpretado a partir de ésta. El tema del secreto mesiánico, las frecuentes contraposiciones entre Jesús y sus adversarios, Jesús y la multitud, Jesús y sus discípulos, bastan para distinguir con nitidez cristología y eclesiología en Mc. Hay muy pocos textos «apocalípticos» en Mc: señal de una actitud espiritual de distanciamiento respecto a esa mentalidad. El material apocalíptico que ha acertado e integrado en Mc 13 queda penetrado de ideas cristianas y subordinado a la parénesis comunitaria (amonestaciones contra

falsos profetas, avisos de vigilancia, renuncia a un calendario, deber misional). Nuestro autor se detiene tanto en el presunto «Sitz im Leben» comunitario que deja demasiado desdibujada la tradición histórica de Jesús, a la que sin duda se remiten tanto Mc como su comunidad. Una comunidad que se sabe en el «interim» (Mc 2, 20), un tiempo de tribulación escatológica (Mc 4, 17; 8, 34-38; 10, 30; 13, 7-13), tiempo también de fructificación (Mc 4, 20) y de evangelización universal (Mc 4, 21-32; 5, 20; 6, 30.42; 8, 8; 9, 39-40; 13, 10; 14, 9). Lo más contrapuesto a la seclusión apocalíptica.

R. T.

O. Knoch, *El Espíritu de Dios y el hombre nuevo. (El Espíritu Santo como energía fundamental y norma de vida cristiana en la Iglesia y en el mundo, según el apóstol Pablo, Koinonia 6 (Secretariado Trinitario, Salamanca 1977) 268 pp.*

Obra originalmente publicada en alemán en 1975 donde se recogen los aspectos fundamentales de la actuación del Espíritu según Pablo. En una primera parte estudia la vida de Pablo; en una segunda, más extensa, su visión del Espíritu, principios teológicos, influjo en la iglesia, presencia en el culto; la tercera parte, de tipo conclusivo, se ocupa de la renovación carismática en el momento actual. El centro del trabajo lo constituye la experiencia pneumatológica de Pablo y de sus comunidades, interpretada a partir de Cristo y situada a la luz de las esperanzas del AT; es aquí, en la transmisión de esa experiencia, donde hallamos la verdadera novedad de Pablo; desde aquí puede entenderse su influjo en nuestro tiempo.

El tono general de la obra, moderadamente popular y teológico, la convierte en un punto de partida inmejorable para el conocimiento de la pneumatología paulina. Sobre el tema del Espíritu en san Pablo existen otras obras, más valiosas, más extensas y más críticas como pueden ser las de J. Arnal, A. Schweitzer, J. Mouroux, H. D. Wendland, N. Q. Hamilton, M. A. Chevalier, E. Brandenburger, R. Jewett, J. S. Vos y otras bastantes. Sin embargo, quizá ninguna como ésta puede servir de introducción para el estudio actual de pneumatología paulina en un ambiente cultural y religioso como el nuestro. Por eso nos agrada su edición entre nosotros.

X. Pikaza

## 2) Patrología

A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition, I. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. Translated by J. Bowden. London & Oxford: Nowbrays 1975. Revised Edition. XXIV, 599 pp.

Esta obra del jesuita alemán, de merecido renombre por sus estudios sobre cristología antigua, en particular en torno al Calcedonense, ha sido publicada primero en versión inglesa y ya ha alcanzado su segunda edición.

El c. 1 de la Parte I («El nacimiento de la cristología») alude a los puntos de partida bíblicos para la cristología patristica. El Jesús de la historia es tomado como presupuesto del Cristo de la fe y se reconoce que ya la comunidad primitiva realizó esta conjunción. Como F. Hahn respecto al