

niones o interpretaciones diversas. Ejemplos de esto abundan por doquier. A ello se une que el disenso teológico ha adquirido en nuestro tiempo una cierta carta de naturaleza. Todo ello conduce a la discusión sistemática de cualquier afirmación magisterial que, ordinariamente, no se presenta como definitiva. Ahora bien, si todo puede ser discutido ¿qué sentido tiene el magisterio que no es definitorio dogmáticamente? En muchos casos se recibe como una opinión más, con la diferencia de que el magisterio no suele entrar en discusiones teológicas. Hay algo que es urgente precisar: la función eclesial del magisterio y el fundamento de su autoridad.

No sería justo acusar a la obra de Chiron de lo que se ha afirmado anteriormente. Al contrario, su trabajo es serio y consistente, a pesar de algunas debilidades de tipo metodológico como las que hemos señalado. Aunque no podamos compartir su interpretación del alcance del objeto de la infalibilidad por lo que se refiere al magisterio definitivo, no por eso se le puede restar el gran mérito de haber afrontado el problema de forma abarcante y razonada.

César IZQUIERDO

Dirk KINET, *Geschichte Israels. Die Neue Echter Bible. Ergänzungsband 2 zum Alten Testament*, Echter Verlag, Würzburg 2001, 239 pp., 16 x 24, ISBN 3-429-02315-7.

Las historias del Israel antiguo publicadas en los últimos decenios se apoyan, por tanto, como fuentes fidedignas, en la arqueología, las crónicas de los pueblos vecinos a Israel, y, en mayor o menor medida, en las tradiciones contenidas en la Biblia críticamente examinadas. Según la interpretación que se haga de esas tradiciones, unos autores ven los orígenes de Israel en la época patriarcal (p.e. J. Bright), otros lo sitúan en la confederación de las tribus en época de los Jueces (M. Noth), otros en el advenimiento de la monarquía (J.A. Soggin), y otros, finalmente, sostienen que un sustrato histórico de las tradiciones sólo se encuentra en lo relativo al destierro y a la vuelta (P.R. Davies; T.L. Thompson). D. Kinet comienza su estudio de la historia de Israel analizando el proceso de constitución del pueblo (1200-1000 a.C.), y considerando las tradiciones bíblicas sobre épocas anteriores, sagas que muestran el interés histórico del pueblo por su propio pasado.

El proceso de asentamiento de Israel en Canaán viene propuesto por Kinet, tras la exposición de las distintas teorías lanzadas al respecto y teniendo en cuenta los datos de la arqueología, como una sedentarización progresiva y pacífica de nómadas, que si bien es difícil de reconstruir, deja entrever que cada

grupo (o tribu) tuvo su propio proceso de integración en la estructura social y económicamente establecida, la *Kulturland*. Algunos de aquellos nómadas pertenecían a la población autóctona de la tierra; otros vinieron de zonas limítrofes. Las tradiciones sobre Yahweh y la salida de Egipto no corresponden, según Kinet, a esa época, sino que se unen a las del asentamiento más tarde, al unificarse el reino con David y Salomón. Aunque esta unificación dura poco tiempo, es decisiva para la configuración posterior de la identidad del pueblo. En realidad, solamente bajo Josías y sobre todo a la vuelta del destierro en el s. VI se impone, según Kinet, esa forma de entender el pasado como dogma de fe para todos.

Tras el estudio de la configuración del pueblo, el autor aborda en la segunda parte del libro, el estudio de los reinos de Judá e Israel (1000-300 a. C.). Sitúa su formación en el sistema de pequeños estados del área siro palestinense. Para explicar el origen de la monarquía se basa en las tradiciones recogidas en la Biblia, en los escasos y dudosos datos de la arqueología de la época en Palestina, y, sobre todo, en la consideración del panorama internacional. El declive de los hititas y el fin de los enfrentamientos de Egipto con los pueblos del mar hace que se dé en la zona un vacío de poder, al mismo tiempo que una amenaza por parte de aquellos pueblos del mar, los filisteos, contra el sistema de pequeños estados de la región siro palestina. Así se establece el reino de Saúl fundado en fines defensivos. Con anterioridad los jueces habían sido líderes locales, que después, en la tradición, se generalizan a todo Israel. Con David es cuando se introduce una ideología real en sentido dinástico y teocrático, y cuando comienza propiamente el desarrollo religioso de Israel, en cuanto que una religión común y centralizada sería el medio de unión para la diversidad de grupos del norte (Israel) y del sur (Judá). El traslado del arca, que procedía de los grupos del norte, al nuevo centro del reino, Jerusalén, sirvió de inicio a una religión que uniese a todos. A Salomón se debe la distribución en doce distritos y la construcción del templo como santuario del rey, si bien poco a poco fue siéndolo del pueblo. Como Jerusalén es capital y centro de poder, así el templo es centro religioso. Los templos locales, que siguen subsistiendo, adquieren una nueva dimensión, ya que Yahweh es Señor y Rey de todo Israel, vive en su templo de Jerusalén y es fundador y protector de la dinastía davídica. La versión sobre el templo que presenta Dt está fuertemente idealizada y teologizada. Al separarse los dos reinos, Jeroboam estableció un santuario en el norte, pero sin ir contra Yahweh, aunque ciertamente enlazara más con las tradiciones cananeas.

Con el advenimiento del imperio neoasirio (s. IX) comienza una nueva época en la situación internacional que Kinet estudia como unidad propia, fijándose directamente en lo que concierne a los reinos de Judá e Israel. En este

sentido intenta establecer la cronología de los acontecimientos, como el de la coalición antiasiria y la guerra llamada siroefraimítica, en la que se inserta la famosa profecía a Ajaz (Cfr. Is 7,1-25; 2 Re 16,5-9). J. Begrich (1964) la situaba en los años 737-735 a. C., Kinet, en cambio, la retrasa con buenas razones al 733-732. Asimismo se pregunta si en el aspecto religioso no hay ya una influencia de los cultos asirios en el templo de Jerusalén bajo el mismo reinado de Ajaz, a propósito del altar que este rey mandó construir desde Damasco (Cfr. 2 Re 16,10-18), y si, a pesar del juicio favorable en 2 Re 18,4 sobre Ezequías y su reforma religiosa, no se dio ya en el reinado de éste la introducción de cultos asirios que culminó bajo Manasés. Así parece deducirse, en efecto, de lo que se dice en 2 Re 23,11 acerca de los ídolos retirados del templo por Josías. Este sí que, en el vacío de poder que se produce en la región antes de que surja el imperio neobabilónico, llevó en efecto a cabo una reforma consistente en el rechazo de elementos religiosos asirios y la vuelta a prácticas tradicionales, así como la centralización del culto en Jerusalén que venía a ser una forma de restablecer el reino davídico y su ideología. Tal reforma tuvo su apoyo en un escrito que, si bien el relato de su hallazgo puede ser obra del redactor deuteronomista, se trataría de un UrDt siendo el primer escrito que habría recibido un carácter canónico y vinculante.

Israel en la época babilónica y en el exilio, e Israel bajo el dominio aqueménida y a la vuelta del destierro, constituyen los dos últimos apartados de la historia que nos ofrece D. Kinet. En ambos sigue las fuentes bíblicas ilustradas por la documentación extrabíblica, especialmente en lo referente a la toma de Jerusalén según los óstraka de Lachish descubiertos en 1935, y en lo concerniente a la fecha de la misión de Nehemías (445/4) por la mención de Sanballat, gobernador de Samaría, en los papiros de Elefantina y en el libro de Nehemías (Cfr. Neh 2,10.19; etc.). En cuanto al exilio, destaca la conciencia de resto mantenida por los deportados, y la conservación y transmisión de las tradiciones religiosas y nacionales, así como su esperanza en un futuro de salvación. Figuras claves en este sentido fueron Ezequiel a partir del 587/6, momento en que cambia su discurso, pues antes, desde su deportación el 598, sólo anunciaba desgracias (Ez 4-24), y un profeta anónimo (Is 40-55) que imprime un fuerte monoteísmo y universalismo al pensamiento religioso. En lo concerniente a la restauración postexílica, Kinet destaca la labor de Nehemías, mientras que considera que la figura de Esdras, cuya misión habría que situar en el 398/7 a pesar de la presentación que de él se hace en los libros de Esdras-Nehemías, sólo parece haber sido exaltada en el s. II a. C. con ocasión de polémicas religiosas contra los matrimonios mixtos. Para la época griega el autor remite a la obra de J. Maier, *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels*, Ergänzungsband 2 zum Alten Testament Würzburg

1990, perteneciente asimismo a la colección «Die neue Echter Bibel». (J. Maier, *Entre los dos Testamentos*, Sígueme, Salamanca 1996).

A modo de apéndice Kinet ofrece un estudio de las tradiciones sobre la prehistoria de Israel, en el que incluye tres apartados: las tradiciones patriarcales; el éxodo y la salida de Egipto; y el Sinaí, marcha por el desierto y figura de Moisés. El problema central está para Kinet en determinar en qué tiempo se forman tales tradiciones en su forma actual, pues, aunque ciertamente recogen recuerdos de alguno de los grupos que integraron Israel, su importancia está en que actúan como trasfondo de determinadas representaciones de fe y en que vienen a expresar la propia autocomprensión del pueblo en la época del destierro y después. En este sentido Kinet hace un fino análisis de dichas tradiciones tal como aparecen en la Biblia y de lo que en rigor puede iluminar acerca de ellas la arqueología. Señala que las tradiciones patriarcales son en realidad sagas unidas primeramente a lugares de culto, que el Israel posterior se apropia y las transforma asumiendo aquellas figuras como fundadoras de su historia y de su religión. La salida de Egipto, entendida como experiencia de salvación de un grupo nómada que consiguió escapar de aquel país, se convirtió en tradición, al principio secundaria, participada por otros grupos que se habían ido uniendo entre ellos en el contexto intrapalestinese. De modo parecido se puede pensar que la tradición del Sinaí y de Moisés pertenecía a un grupo que unía su Dios, Yahweh, a un monte difícil hoy por hoy de determinar, y que posteriormente otras tradiciones se unieron a la figura del Legislador. En cualquier caso es en época postexílica cuando se recurre a Moisés, adornándole con distintos títulos y cualidades, para señalar la propia identidad del pueblo.

De acuerdo con el título de la obra, D. Kinet nos ofrece ciertamente una «historia de Israel», no una «historia bíblica». Se atiene a lo que puede deducirse de las fuentes y señala con objetividad los aspectos no resueltos o en discusión. Además, en su metodología tiene en cuenta de manera especial el interés que Israel, como todos los pueblos, muestra por sus orígenes y su historia como signo distintivo de su identidad y de su autocomprensión. Se trata de un aspecto de gran alcance. Israel no se retroproyecta a unos orígenes míticos o suprahistóricos, sino a una serie de sagas y genealogías, como bien señala el autor al comienzo del libro (p. 16). De ahí que, aunque tales elementos hayan de considerarse bajo la óptica rigurosa del historiador, no pueden dejarse de lado para penetrar en la autocomprensión que Israel tuvo de sí mismo. Lo mismo cabe decir acerca de la remodelación con fines teológicos que la Biblia hace de la historia del pueblo como tal. D. Kinet va exponiendo esa historia desde la formación del pueblo de Israel en tiempos poco anteriores a la monarquía hasta la constitución del estado judaíta tras la vuelta del destierro. Al mismo tiempo in-

tenta dar razón de la presentación que de ella se hace en la Biblia. En este sentido estamos ante una excelente «historia de Israel». Sólo cabe esperar que pronto dispongamos de ella en castellano como ya disponemos de la de J. Maier antes citada.

Gonzalo ARANDA

Alejandro MARTÍNEZ SIERRA, *Antropología teológica fundamental* (Col. *Sapientia fidei*, 26), BAC, Madrid 2002, 230 pp., 15 x 22, ISBN 84-7924-529-3.

El tratamiento de la antropología dentro de esta colección de manuales, es deudor de la propuesta de J.L. Ruiz de la Peña (que, hasta su fallecimiento, fue director de la colección). Defendía la distinción entre una antropología fundamental y otra especial. La especial, aunque no llevara este título, ya fue publicada por L. Ladaria, *Pecado original y gracia* (1993). Y ahora sale esta *Antropología teológica fundamental*.

Pero Ruiz de la Peña, en su propia colección (publicada en Sal Terrae), dedicaba un tercer volumen a la creación (*Teología de la creación*), mientras que aquí se presentan unidas la antropología fundamental y el tratado de creación. Con lo cual, en realidad, este libro responde exactamente a la temática tradicional de ese tratado, con sus tres partes: el acto creador, el hombre (*De homine*) y los ángeles. La única variante sería el desplazamiento del tema del pecado original al tomo correspondiente a la antropología especial (Ladaria) para ser tratado en paralelo con la gracia.

Según expone en la presentación, el autor es muy consciente de lo que tiene que ser un manual como instrumento didáctico «breve, claro y completo»; que «recoja lo que la Iglesia enseña y profesa»; «muy preferentemente la doctrina común aceptada por la Iglesia» (XVI). Ha hecho un notable esfuerzo por ser sintético y de las tres partes, es la última la que merece mayor atención. La teología de la creación ocupa algo menos de setenta páginas (5-71); la antropología, otro tanto (75-139); y los *Ángeles y demonios*, algo más de ochenta (143-224), incluyendo un breve apéndice sobre el satanismo, de cierta actualidad. El autor declara haberse servido de su *Antropología Teológica. Curso de teología a distancia*, I (Aldecoa, Burgos 1982).

I) La doctrina de la creación se expone de manera sintética. Se estudia en el Antiguo Testamento (capítulo I) y en el Nuevo (capítulo II), con un claro esquematismo. Se dedica el capítulo III a recoger las expresiones litúrgicas y bautismales de la fe y a hacer un breve recorrido por la patristica y el Magiste-