



PEDRO ZAMORA GARCÍA

REYES II

La fuerza de la interpretación

verbo divino

EL LIBRO DE REYES
II

PEDRO ZAMORA GARCÍA

EL LIBRO DE REYES II

La fuerza de la interpretación

evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

© Pedro Zamora García, 2023
© Editorial Verbo Divino, 2023

Imagen de cubierta: *Eliseo rechazando los obsequios de Naamán*, Pieter de Grebber (1637).

Fotocomposición: NovaText, Mutilva Baja (Navarra)
Impresión: Rodona, Pamplona (Navarra)
Impreso en España – *Printed in Spain*

Depósito legal: NA. 1.141-2023

ISBN 978-84-9073-915-0

ISBN ebook 978-84-9073-916-7

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 917 021 970 / 932 720 447).

*A José Ramón Busto Saiz, Joserra,
por andar con coherencia y determinación hacia el Reino de Dios,
abriendo caminos que otros hemos podido seguir,
esperando hacerlo con igual coherencia y determinación.*

CONTENIDO

ABREVIATURAS Y SIGLAS	11
ABREVIATURAS DE LOS LIBROS BÍBLICOS	19
GLOSARIO BREVE	21
Transliteración del hebreo	22
LISTA ACTUALIZADA DE COMENTARIOS CONSULTADOS ..	23
PRÓLOGO	25
BC. Ciclo del profeta Eliseo (2 Re 2,19–13,25)	27
25. Eliseo inicia su ministerio (2 Re 2,19-25)	30
26. Primera intervención militar de Eliseo (2 Re 3) ...	44
27. Diversos milagros de Eliseo (2 Re 4)	68
28. La curación de Naamán (2 Re 5)	93
29. Segunda intervención militar de Eliseo: Incursiones de Siria (2 Re 6,1-23)	115
30. Tercera intervención militar de Eliseo: El asedio sirio de Samaría (2 Re 6,24–7,20)	135
31. Eliseo en Damasco (2 Re 8)	159
By. Subciclo de Jehú (2 Re 9–10)	191
32. La unción de Jehú. Sus primeras ejecuciones (2 Re 9)	193
33. El baño de sangre de Jehú (2 Re 10)	228
Bδ. Subciclo de Joás de Judá (2 Re 11–12)	267
34. Golpe de Atalía y posterior restauración davidida (2 Re 11)	269
35. Reformas de Joás (2 Re 12)	297
36. Presión de Siria sobre Israel. Conclusión del ciclo de Eliseo (2 Re 13)	321
BD. Ciclo de los dos reinos hasta la caída de Samaría (2 Re 14–17)	343
37. Amasías de Judá y Jeroboán II de Israel (2 Re 14)	345
38. Sucesión de sumarios regios de Judá e Israel (2 Re 15)	366
39. Acáz de Judá (2 Re 16)	394
40. El rey Oseas, la caída de Israel y su interpretación (2 Re 17)	423

C. <i>Ciclo del reino superviviente: Judá (2 Re 18–25)</i>	473
CA. Ciclo del rey Ezequías y del profeta Isaías (2 Re 18–20)	477
41. Ezequías, rey de Judá. La crisis asiria (2 Re 18–19)	481
42. Enfermedad de Ezequías y embajada de Babilonia (2 Re 20)	550
CB. Lاپso del rey Manasés (2 Re 21)	579
43. Reinado de Manasés y de Amón (2 Re 21,1-26)	580
CC. Ciclo del rey Josías (2 Re 22,1–23,30)	611
44. Josías, rey de Judá. Aparece el libro de la Torá (2 Re 22,1-20)	618
45. Josías cumple la Torá (2 Re 23,1-30)	635
CD. Ciclo de la caída de Judá (2 Re 23,31–25,30)	681
46. Reinados de Joacaz, Joaquín, Jeconías y Sedecías. Deportaciones a Babilonia y amnistía de Jeconías (2 Re 23,31–24,17)	684

ABREVIATURAS Y SIGLAS

AASOR	<i>Annual of the American Schools of Oriental Research</i>
ABC	A. K. Grayson, <i>Assyrian and Babylonian Chronicles</i> (Texts from Cuneiform Sources, vol. 5), J. J. Augustin: Locust Valley (NY) 1975
ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i> , vols. 1-6, D. N. Freedman (ed.), Doubleday: Nueva York, 1992
ABL	R. F. Harper, <i>Assyrian and Babylonian Letters</i> , University of Chicago Press: Londres-Chicago, 1892-1914
ABR	<i>Australian Biblical Review</i>
AHw	W. von Soden, <i>Akkadisches Handwörterbuch</i> , Bände 1–3, Harrassowitz: Wiesbaden, 1965-1981
AJBA	<i>Australian Journal of Biblical Archaeology</i>
alt.	alternativa (generalmente, una traducción del texto bíblico alternativa a la principal)
ANEP	<i>The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament</i> , J. B. Pritchard (ed.), Princeton University Press: Princeton, ² 1969
ANET	<i>The Ancient Near East Texts Relating to the Old Testament</i> , J. B. Pritchard (ed.), Princeton University Press: Princeton, ³ 1969
Ant.	Flavio Josefo, <i>Antiquitates</i> (ed. en español, <i>Antigüedades judías</i> , vols. 1-2. ed. J. Vara Donado, Akal Clásica: Madrid, 2002)
Apion.	Flavio Josefo, <i>Contra Apionem</i> (ed. en español, <i>Sobre la antigüedad de los judíos</i> [ed. J. Ramón Busto Saiz]. <i>Autobiografía</i> [ed. M ^a Victoria Spottorno Díaz-Caro], Alianza editorial: Madrid, 2006)
APO	Antiguo Próximo Oriente
ARM	<i>Archives Royales de Mari</i>
ASORDS	<i>American Schools of Oriental Research. Dissertation Series</i>
AR	<i>Ancient Records of Assyria and Babylonia</i> , vols. 1-2, D. D. Luckenbill, University of Chicago Press: Chicago, 1926, 1927
ar.	Arameo
arab.	Árabe
AT	<i>The Alalakh Tablets</i> , Donald J. Wiseman, AMS Press: Nueva York, 1983 (reimpresión de la edición de 1953)
BA	<i>Biblical Archaeologist</i>
BAR	<i>Biblical Archaeology Review</i>
BASOR	<i>Bulletin of the American School of Oriental Research</i>
BCT	<i>Bible & Critical Theory</i>
BD	<i>Bible Dictionary</i> , Paul J. Achtemeier (ed.), San Francisco: Harper Collins Publishers, 1996
BDB	<i>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> , F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, Oxford: Clarendon, 1907

- Bel.* Flavio Josefo, *De bello Iudaico* (ed. en español, *La guerra de los judíos*, vols. 1-2. Ed. J. M. Nieto Ibáñez, Madrid: Gredos, 1997 y 2008)
- BH Biblia Hebrea o los libros que conforman el canon bíblico judío (el Antiguo Testamento cristiano sin los libros escritos en griego)
- BHS *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, K. Elliger *et al.*, Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1983
- BHT *Beiträge zur historischen Theologie*
- BI *Biblical Interpretation*
- BibB *Biblische Beiträge*
- BibOr *Biblica et Orientalia*
- BIES *Bulletin of the Israel Exploration Society* (= *Yediot*)
- BIOSCS *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*
- BJ75 *Biblia de Jerusalén*, José Ángel Ubieta (dir.), Desclée de Brouwer: Bilbao, 1975
- BJPES *Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society* (más tarde *Yediot* = BIES)
- BJRL *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*
- BKAT *Biblischer Kommentar. Altes Testament*
- BM *La Biblia. Versió dels textos originals i comentari pels monjos de Montserrat, vol. VI: I i II dels Reis*, per Bonaventura Ubach, Monestir de Montserrat: 1957
- BMB *Bulletin du Musée de Beyrouth*
- BMik *Beth Mikra*
- BN *Biblische Notizen*
- BWANT *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament*
- BZ *Biblische Zeitschrift*
- CAD *The Chicago Assyrian Dictionary*, vols. 1-21, Martha T. Roth (ed.), Oriental Institute of the University of Chicago: Chicago, 1956-2006
- CAH *Cambridge Ancient History*, Vols. 1-14, Cambridge University Press: Cambridge, ³1970-2001
- cap(s). Capítulo(s)
- CB *Cuadernos bíblicos*
- CBA Y. Aharoni *et al.*, *The Carta Bible Atlas*, Carta: Jerusalén, ⁵2011
- CBQ *Catholic Biblical Quarterly*
- Cf. / cf. Compárese
- CI Francisco Cantera Burgos – Manuel Iglesias González, *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego* (Madrid: BAC, ²1979)
- ConB *Coniectanea Biblica*
- CT *Cuadernos de teología*

DASI	<i>Digital Archive for the Study of pre-Islamic Arabian Inscriptions</i> (http://dasi.cnr.it)
DBS	<i>Dictionnaire de la Bible, Supplément</i> , L. Pirot – F. Vigouroux (dirs.), Letouzey & Ané: París, 1928ss
DBHE	<i>Diccionario Bíblico Hebreo-Español</i> , Luis Alonso Schökel (dir.), Institución San Jerónimo: Valencia, 1990
DCH	<i>The Dictionary of Classical Hebrew</i> , vols. 1-8, D. J. A. Clines (ed.), Sheffield Phoenix Press: Sheffield, 1993-2011
DDD	<i>Dictionary of Deities and Demons in the Bible</i> de Karel van der Toorn – Bob Becking – Pieter W. van der Horst (eds.), Brill: Leiden, 1995
DGB	<i>Diccionario del griego bíblico. Setenta y Nuevo Testamento</i> . Amador Ángel García Santos, Verbo Divino: Estella, 2011
DJD	<i>Discoveries in the Judean Desert</i>
DRAE	<i>Diccionario de la lengua española de la Real Academia Española</i> , Edición del Tricentenario, ²³ 2014, actualización de 2020
Driver	S. R. Driver, <i>A treatise on the use of the tenses in Hebrew: and some other syntactical questions</i> , Clarendon: Oxford, 1892
DTB 4	<i>Documentos en torno a la Biblia, vol. 4: Israel y Judá en los textos del Próximo Oriente Antiguo</i> , Jacques Briend – Marie Joseph Seux, Verbo Divino: Estella, 1982
DTMAT	<i>Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento</i> , vols. 1-2, Ernst Jenni – Claus Westermann (dirs.) (Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament; Trad. J. A. Múgica), Ediciones Cristiandad: Madrid, 1978
EA	<i>Die el-Amarna-Tafeln</i> . VAB 2, J. A. Knudtzon, Hinrichs: Leipzig, 1908-1915 (reimpresión de 1964) y completadas por A. F. Rainey, <i>El-Amarna Tablets 359-379</i> , Butzon & Bercker: Kevelaer, ² 1978
EB	<i>Estudios Bíblicos</i>
EJ	<i>Encyclopaedia Judaica</i> , vols. 1-22. F. Skolnik – M. Berenbaum (eds.), Thompson Gale – Macmillan Reference USA: Farmington Hills (MI), Detroit, ² 2007
ErIsr	<i>Eretz-Israel</i>
esp.	Especialmente
ET	<i>Église et théologie</i>
ETL	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i>
ETR	<i>Études théologiques et religieuses</i>
EvT	<i>Evangelische Theologie</i>
fig.	Figura, sentido figurado
G	El texto griego común a todas las variantes de la versión griega <i>Septuaginta</i>
G*	El texto griego original
G	El texto griego común a todas las familias de la versión griega, salvo las indicadas tras el guion exponencial
G ^A	Códice Alejandrino

G ^B	Códice Vaticano
G ^L	Recensión proto-luciánica
G ^O	Hexapla de Orígenes
GKC	<i>Gesenius' Hebrew Grammar</i> , E. Kautzch (ed.) (traducción de A. E. Cowley), Clarendon: Oxford, 1910
HALOT	L. Koehler – W. Baumgartner – J. J. Stamm, <i>The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i> . (English edition: M. E. J. Richardson), Brill: Leiden, Boston, 2017 (online edition)
HAR	<i>Hebrew Annual Review</i>
HD	Historia Deuteronomista (Josué, Jueces, 1–2 Samuel y 1–2 Reyes)
heb.	Hebreo
HR	<i>Historia Religionum</i> , vols. 1-2, C. Jouco Bleeker y Geo Widengren (dirs.) (<i>Historia Religionum. Handbook for the History of Religions</i> ; Trad. J. Valiente Malla), Cristiandad: Madrid, 1973
HS	<i>Hebrew Studies</i>
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>
IAT	<i>Instituciones del Antiguo Testamento</i> de Roland de Vaux, Herder: Barcelona, 1964
IDB	<i>The Interpreter's Dictionary of the Bible</i> , vols. 1-4, de G. A. Butrick (ed.), Abingdon Press: Nashville-Nueva York, 1962
IEJ	<i>Israel Exploration Journal</i>
ISBE	<i>The International Standard Biblical Encyclopedia</i> , vols. 1-4, G. W. Bromiley (ed.), Eerdmans: Grand Rapids, 1979-1988
JANER	<i>Journal of Ancient Near Eastern Religions</i>
JANES	<i>Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University</i>
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
Jastrow	M. Jastrow, <i>A Dictionary of the Targumim: The Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature</i> , Pardes Pub. House: Nueva York, 1950
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JBQ	<i>Jewish Bible Quarterly</i>
Joüon–Muraoka	<i>Gramática del hebreo bíblico</i> de Paul Joüon – Takamitu Muraoka (<i>Instrumentos para el estudio de la Biblia XVIII</i>), Verbo Divino: Estella, 2007
JQR	<i>Jewish Quarterly Review</i>
JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
JNSL	<i>Journal of Northwest Semitic Languages</i>
JPOS	<i>Journal of the Palestine Oriental Society</i>
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JSOTSup	<i>Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series</i>
JSS	<i>Journal of Semitic Studies</i>
JWH	<i>Journal of World History</i>
K.	Ketib (cf. <i>infra</i> , Glosario)

KAI	<i>Kanaanäische und aramäische Inschriften</i> , Bd. 1, <i>Texte</i> , H. Donner – W. Röllig, Harrossowitz: Wiesbaden, ⁵ 2002
KTU	<i>Die keilalphabetische Texte aus Ugarit, Einschliesslich der keilalphabetischen Texte ausserhalb Ugarits. Teil I: Transcription</i> de M. Dietrich – O. Loretz – J. Sanmartin, Butzon & Bercker: Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, 1976
<i>l. / ll.</i>	línea / líneas
LÄ	<i>Lexikon der Ägyptologie</i> (W. Helck – E. Otto – W. Westendorf, eds.), Harassowitz: Wiesbaden, 1972
LBA	<i>La Biblia de las Américas</i> , Fundación Lockman: La Habra (CA), 1986
LBSG	N. Fernández Marcos y M ^a V. Spottorno Díaz-Caro, <i>La Biblia griega Septuaginta</i> , vols. 1-4, Sígueme: Salamanca, 2008-2015
<i>lit.</i>	literalmente
LSE	Francisco X. Rodríguez Molero, «Los dos libros de los Reyes» en <i>La Sagrada Escritura. Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús</i> , vol. 2, BAC: Madrid, 1968, pp. 523-760
LSJ	<i>The Online Liddell-Scott-Hones Greek-English Lexicon</i> en <i>Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature</i> (stephanus.tig.uci.edu), University of California – Irvine
Misná	Recopilación de la tradición oral de los maestros judíos del período de la Restauración (segundo Templo), cuya redacción principal y edición estuvo a cargo de Judá haNasi (Judá el Príncipe – †219 d.C.)
MC	Jean-Jacques Glassner, <i>Mesopotamian Chronicles</i> , Society of Biblical Literature: Atlanta, 2004
MLC	<i>Mitos y leyendas de Canaán</i> , Gregorio del Olmo Lete, Ediciones Cristiandad: Madrid, 1981
ms, mss	Un manuscrito, algunos manuscrito(s)
<i>Naturalis</i>	Plinio el Viejo, <i>Naturalis Historia</i>
NBE	<i>Nueva Biblia Española</i> (dirs. Luís Alonso Schökel y Juan Mateos), Ediciones Cristiandad: Madrid, 1975
NC	Eloíno Nacar y Alberto Colunga, <i>Sagrada Biblia</i> , Madrid: BAC, ⁵ 1953
NEA	<i>Near Eastern Archaeology</i>
NEAEHL	<i>New Encyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land</i> , E. Stern (ed.), Jerusalén: Israel Exploration Society, 1993
<i>Onomasticon</i>	<i>Onomasticon Eusebii Pamphili Caesareensis</i>
OIP	Oriental Institute Publications. University of Chicago Press
OLZ	<i>Orientalistische Literaturzeitung</i>
OtSt	<i>Oudtestamentische Studiën</i>
P	Priestercodex o Documento Sacerdotal
PEQ	<i>Palestine Exploration Quarterly</i>
Q.	Qeré (cf. <i>infra</i> , Glosario)
Q ^{Occ}	Qeré según la tradición occidental
4QRe	Texto hebreo de Reyes de la Cueva 4 de Qumrán

pos.	Posición (en un ebook)
qz.	Quizás
RB	<i>Revue Biblique</i>
RevB	<i>Revista bíblica</i>
<i>Reyes I</i>	Pedro Zamora García, <i>Reyes I. La fuerza de la narración</i> . Verbo Divino: Estella, 2011
RHJE	<i>Revue de l'histoire juive en Égypte</i>
RHPR	<i>Revue d'histoire et de philosophie religieuses</i>
RIMA	<i>The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods</i> , vols. 1-3, de Albert K. Grayson, University of Toronto Press: Toronto 1987-1996
RINAP	H. Tadmor – Sh. Yamada, <i>The Inscriptions of Tiglath–Pileser III</i> , Israel Academy of Sciences and Humanities: Jerusalén, 2007
RIA	<i>Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie</i> , Bände 1–15, Bayerische Akademie der Wissenschaften: München, 1928-2018
RSO	<i>Revista degli studii orientali</i>
RSR	<i>Revue des sciences religieuses</i>
RV60	<i>Santa Biblia</i> , antigua versión de Casiodoro de Reina revisada por Cipriano de Valera. Sociedades Bíblicas Unidas, 1960
S	Antigua versión siríaca Peshita
SW	Antigua versión siríaca Peshita según la políglota londinense de B. Walton, vols. 1-3, 1654ss
s. / ss.	Siguiente(s)
s. v.	<i>Sub voce</i> (bajo la voz / entrada)
SAA	Simo Parpola (ed.), <i>State Archives of Assyria</i> , Helsinki University Press: Helsinki, 1987
SAB	<i>Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaft zu Berlin</i>
SB	<i>Sagrada Biblia</i> , Serafín de Ausejo, Herder: Barcelona, 1972
SB (CEE)	<i>Sagrada Biblia</i> . Versión de la Conferencia Episcopal Española, BAC: Madrid, 2011
SBL	<i>Society of Biblical Literature</i>
SBLMS	<i>Society of Biblical Literature. Monograph Series</i>
SBLSP	<i>Society of Biblical Literature. Seminar Papers</i>
SBT	<i>Studies in Biblical Theology</i>
sg.	Singular
SJOT	<i>Scandinavian Journal of the Old Testament</i>
SOTSMS	<i>Society for Old Testament Studies. Monograph Series</i>
SR	<i>Studies in Religion/Sciences religieuses</i>
ST	<i>Studia theologica</i>
T	Targum, antigua versión aramea caracterizada por sus criterios dinámicos de traducción, que incluían la actualización del texto
T ^f	Targum, códice de Reuchlin (según el aparato crítico de Sperber)

T ^{Ms}	Targum, código manuscrito (edición según el aparato crítico de Sperber)
TAPS	<i>Transactions of American Philosophical Society</i>
Targarona	Judith Targarona, <i>Diccionario Hebreo-Español</i> , Riopiedras: Barcelona, 1995
TB	Tyndale Bulletin
TDOT	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> , vols. 1-9 (Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament), G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren (eds.), Eerdmans: Grand Rapids, 1974-2006
TGI	<i>Textbuch zur Geschichte Israels</i> , Kurt Galling (ed.), ² 1968
TL	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
TM	Texto Masorético. Se trata fundamentalmente del Código de Leningrado (Petersburgo) completado hacia el siglo x d.C. y que recoge la puntuación de los masoretas (gramáticos hebreos) creada para la conservación del significado
TNK	<i>The Jewish Study Bible</i> , Adele Berlin – Marc Zvi Brettler (eds.), Jewish Publication Society – Oxford University Press: Oxford, ² 2014
TOB	<i>Traduction Œcuménique de la Bible</i> , Les Éditions du Cerf – Les Bergers et les Mages: París, 1978
TTZ	<i>Trierer theologische Zeitschrift</i>
UDB	<i>Ugaritic Data Bank</i> , J.-L. Cunchillos, J.-P. Vita, J.-A. Zamora, CSIC: Madrid, 2003
UF	<i>Ugarit-Forschungen</i>
ug.	Ugarítico
V	Vulgata
v. / vv.	Versículo(s)
v. g.	<i>Verbi gracia</i> (por ejemplo)
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
VTSup	<i>Vetus Testamentum Supplements</i>
Waltke–O'Connor	Bruce K. Waltke – Michael P. O'Connor, <i>An Introduction to Biblical Hebrew Syntax</i> , Eisenbrauns: Winona Lake, 1990
WHJP	B. Mazar (ed.), <i>The World History of Jewish People</i> , Vol. 4, Massada: Jerusalén, 1979
WMANT	<i>Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament</i>
ZA	<i>Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie</i>
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZDPV	<i>Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins</i>
ZKT	<i>Zeitschrift für Katholische Theologie</i>
ZTK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

ABREVIATURAS DE LOS LIBROS BÍBLICOS

Antiguo Testamento

Abd	Abdías
Ag	Ageo
Am	Amós
Bar	Baruc
Cant	Cantar de los Cantares
1 Cr	1 Crónicas
2 Cr	2 Crónicas
Dn	Daniel
Dt	Deuteronomio
Ecl	Eclesiastés
Eclo	Eclesiástico / Ben Sira
Esdr	Esdras
Est	Ester
Ex	Éxodo
Ez	Ezequiel
Gn	Génesis
Hab	Habacuc
Is	Isaías
Jr	Jeremías
Job	Job
Jl	Joel
Jon	Jonás
Jos	Josué
Jdt	Judit
Jue	Jueces
Lam	Lamentaciones
Lv	Levítico
1 Mac	1 Macabeos
2 Mac	2 Macabeos
Mal	Malaquías
Miq	Miqueas
Nah	Nahum
Neh	Nehemías
Nm	Números
Os	Oseas
Prov	Proverbios
1 Re	1 Reyes
2 Re	2 Reyes

Rut	Rut
Sab	Sabiduría
Sal	Salmos
1 Sm	1 Samuel
2 Sm	2 Samuel
Sof	Sofonías
Tob	Tobías
Zac	Zacarías

Nuevo Testamento

Ap	Apocalipsis
Col	Colosenses
1 Cor	1 Corintios
2 Cor	2 Corintios
Ef	Efesios
Flm	Filemón
Flp	Filipenses
Gál	Gálatas
Heb	Hebreos
Hch	Hechos
Jn	Juan
1 Jn	1 Juan
2 Jn	2 Juan
3 Jn	3 Juan
Jds	Judas
Lc	Lucas
Mc	Marcos
Mt	Mateo
1 Pe	1 Pedro
2 Pe	2 Pedro
Rom	Romanos
Sant	Santiago
1 Tes	1 Tesalonicenses
2 Tes	2 Tesalonicenses
1 Tim	1 Timoteo
2 Tim	2 Timoteo
Tit	Tito

GLOSARIO BREVE

Diptografía	Repetición errónea de una palabra o varias.
Hápax	Calificativo de los vocablos de instancia única en la BH.
Haplografía	Omisión de un elemento textual por causa de repetición.
Hifil	Conjugación verbal hebrea que expresa generalmente causalidad, aunque según los contextos y los verbos puede expresar otro tipo de acciones.
Hitpael (hitp.)	Conjugación verbal hebrea que suele traducirse por la conjugación reflexiva o pasiva, aunque también conlleva matices semánticos propios respecto de la conjugación radical (Qal).
Hofal	Conjugación pasiva de la conjugación Hifil.
Homoioteleuton	Omisión de un elemento textual, generalmente al final de oración, por semejanza con otro (generalmente al principio de oración).
<i>inclusio</i>	Repetición de palabras o frases que enmarcan una unidad literaria.
Ketib	«Escrito», esto es, la forma de una palabra recibida por el texto hebreo masorético.
Misná	Recopilación de la tradición oral de los maestros judíos del período de la Restauración (segundo Templo), cuyas redacción principal y edición estuvieron a cargo de Judá haNasi (Judá el Príncipe – †219 d.C.).
Misnaico / a	Propio de la Misná.
Nifal	Conjugación generalmente pasiva de la conjugación Qal, aunque también puede expresar reflexividad u otro tipo de aspectos según verbos y contextos.
Petujá	La letra פ (<i>peh</i>) empleada en el Texto Masorético para indicar <i>punto y aparte</i> (<i>p'tûḥā</i> ²). Se especula sobre su valor textual y sobre el crítico-literario (¿antiguas fuentes literarias?).
Piel	Conjugación verbal que suele expresar intensidad o causalidad.
Pual	Conjugación pasiva de la conjugación Piel.
Qal	Conjugación generalmente indicativa del verbo hebreo.
Qatal	Flexión verbal hebrea que habitualmente tiene valor temporal pretérito.
Qéré	«Léase»; indicación masorética de lo que debe leerse en lugar del Ketib (cf. <i>supra</i>).
Teofórico	Nombre personal formado con nombre divino.
<i>Tiquné Soferim</i>	Enmiendas de los escribas. Lista de antiguas enmiendas hechas al texto hebreo consonántico por razones de escrúpulos piadosos.

Torá	La ley hebrea, ya sea en su estricta forma textual (Pentateuco) o como referencia genérica a la voluntad de Dios.
Yiqtol	Flexión verbal hebrea que habitualmente tiene valor temporal de futuro.
<i>verbatim</i>	Cita textual (palabra por palabra).
Vorlage	Vocablo alemán empleado para referirse a la fuente de una traducción bíblica. Por ejemplo, la Vorlage de la traducción griega <i>Septuaginta</i> sería el texto hebreo empleado por esta.
Yiqtol	Flexión verbal hebrea que habitualmente tiene valor temporal futuro y también valor modal potencial.
Wayyehi	Una forma del verbo <i>hayāh</i> (ser, estar) que se emplea con gran frecuencia para marcar el inicio de un relato o de una sección del relato.
Wayyiqtol	Flexión verbal hebrea que habitualmente tiene valor temporal pretérito, y que con frecuencia se remite a un Qatal.
Weqatal	Flexión verbal hebrea que habitualmente tiene valor temporal futuro, y que con frecuencia se remite a un Yiqtol o a un imperativo.
Yusivo	Forma apocopada del Yiqtol (cf. <i>supra</i>). Puede conllevar significado yusivo o no.

TRANSLITERACIÓN DEL HEBREO

w / ו	ḥ / ה	h / ה	d / ד	g / ג	b / ב	ʿ / א
m / מ	l / ל	k / כ	y / י	ṭ / ט	ḥ / ח	z / ז
r / ר	q / ק	š / ש	p / פ	ʿ / ע	s / ס	n / נ
				t / ת	š / שׁ	ś / שׂ
	ë / יְ	ê / יֵ	ǎ / יֶ	^a - a / יַ	o - ā / יָ	ä / יִ
ô / וּ	i / וְ	î / וֵ	é / וֶ	ě / וֹ	e / וֻ	ē / וִ
			u / וּ	û / וּ	ö / וּ	ō / וּ

LISTA ACTUALIZADA DE COMENTARIOS CONSULTADOS

Proporcionamos a continuación la lista actualizada de comentarios consultados tanto para el volumen I (al que remitiremos como *Reyes I*) como para el volumen II:

- BARNES, W. E., *Book of the Kings*, Cambridge University Press: Cambridge, 1928-1932.
- BENZINGER, I., *Die Bücher der Könige*, KHC: Friburgo, 1899.
- BRUEGGEMANN, W., *1 & 2 Kings*, Smyth & Helwys: Macon (Georgia), 2000.
- BUIS, P., *El libro de los Reyes* (CB 86), Verbo Divino: Estella, 1995.
- COGAN, M., *1 Kings: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 10), Doubleday: Nueva York, 2001.
- COGAN, M., y TADMOR, T., *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 11), Doubleday: Nueva York, 1988.
- ELLIS, P. F., *Libros de los Reyes. Introducción y comentario*, Mensajero, Sal Terrae: Bilbao, Santander, 1969.
- ELLUL, J., *The Politics of God and the Politics of Man*, Eerdmans: Grand Rapids (MI), 1972.
- FICHTNER, J., *Das erste Buch von den Königen* (Die Botschaft des Alten Testaments. Erläuterungen alttestamentlicher Schriften 12/1), Stuttgart: Calwer, 1964.
- FRICKE, K. D., *Das zweite Buch von den Königen* (Die Botschaft des Alten Testaments 12/2), Calwer: Stuttgart, 1972.
- FRITZ, V., *1 & 2 Kings: a Continental Commentary*, Fortress: Minneapolis, 2003.
- GAROFALO, S., *Il libro dei Re* (La Sacra Bibbia), Marietti: Turín, 1951.
- GRABBE, LESTER L., *1 & 2 Kings: An Introduction and Study Guide: History and Story in Ancient Israel*. (T&T Clark's Study Guides to the Old Testament), Londres et al.: Bloomsbury T&T Clark, 2016.
- GRAY, J., *1 & II Kings: A Commentary* (Old Testament Library), SCM Press: Londres, 1964.
- HAUPT, P., y BERNHARD, S., *The Book of Kings: Critical Edition of the Hebrew Text* (Sacred Books of the Old Testament 9), J. C. Hinrichsche Buchhandlung: Leipzig, 1904.
- HOBBS, T. R., *2 Kings* (Word Biblical Commentary 13), Word Books Publisher: Waco, 1985.
- HOUSE, P. R., *First, Second Kings* (The new American commentary 8), Broadman & Holman: Nashville, 1995.
- IGLESIAS GONZÁLEZ, M., y ALONSO SCHÖKEL, A., *Reyes* (Los Libros Sagrados 5), Cristiandad: Madrid, 1973.
- JONES, G., *1 and 2 Kings*, vol. I: *1 Kings 1-16:34* (New century Bible commentary), Wm. B. Eerdmans, Marshall, Morgan & Scott: Grand Rapids, Londres, 1984.

- LEITHART, P. J., *1 & 2 Kings* (Brazos Theological Commentary on the Bible), Brazos Press: Grand Rapids, 2006.
- LEMAIRE, A., y HALPERN, B., *The Books of Kings* (VTSup 129), Brill: Leiden, 2009.
- LONG, B. O., *1 Kings, with an Introduction to Historical Literature* (The Forms of the Old Testament Literature IX), Eerdmans: Grand Rapids (MI), 1984.
- , *2 Kings*. (The Forms of the Old Testament Literature 10), Eerdmans: Grand Rapids (MI), 1991.
- MCKENZIE, STEVEN L., *1 Kings 16–2 Kings 16* (IECOT), W. Kohlhammer: Stuttgart, 2019.
- MENCHEN CARRASCO, J., *Libro de los Reyes*, Salamanca: Sígueme, 1991.
- MONTGOMERY, J. A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings* (The international Critical Commentary 6), T & T Clark: Edimburgo, 1951.
- MULDER, M. J., *1 Kings*, vol. 1: *1 Kings 1–11*, Peeters: Lovaina, 1998.
- NELSON, R. D., *First and Second Kings*. (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Westminster John Knox Press: Louisville, 1987.
- NOTH, M., *Könige* (BKAT 9, 1), Neukirchener: Neukirchen, 1968.
- QIMHI, D., *Comentario en Mikra'ot Gedolot «Haketer»*, Universidad Bar Ilan: Ramat Gan, 1995.
- PERSON JR, R. F., *The Kings–Isaiah and Kings–Jeremiah recensions* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 252), Walter de Gruyter: Berlín, 1997.
- PROVAN, I. W., *1 & 2 Kings* (Old Testament Guides), Sheffield Academic Press: Sheffield, 1997.
- RASHI, RABBI A. J., *Kings I–II: A New English Translation*, vols. 1-2, The Judaica Press: Nueva York, 2004 y 2005.
- ROLLA, R., *Libri dei re*, Edizioni Paoline: Milán, 1971.
- ŠANDA, A., *Die Bücher der Könige*, 2 vols., Aschendorff: Münster, 1911-1912.
- SCHMITT, HANS-CHRISTOPH, *Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelischen Prophetie*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn: Gütersloh, 1972.
- SEOW, Ch.-L., «The First and Second Books of Kings», en L. E. Keck (ed.), *The New Interpreter's Bible*, vol. III, Abingdon Press: Nashville, 1999, pp. 1-295.
- SWEENEY, M. A., *1 & II Kings: A Commentary*, Westminster John Knox Press: Louisville, 2013. (En *Reyes I* se cita la edición de 2007).
- VAUX, R. DE, *Les Livres des Rois*, Éditions du Cerf: París, 1958.
- VRIES, S. J. DE, *1 Kings* (Word Biblical Commentary 12), Word Books: Waco, 1985.
- WALSH, J. T., *1 Kings. Studies in Hebrew Narrative and Poetry*, The Liturgical Press: Collegeville, 1996.
- WALTON, J. H., MATTHEWS, V. H., y CHAVALAS, M. W., *Comentario del contexto cultural de la Biblia. Antiguo Testamento*, Mundo Hispano: El Paso (TX), 2004.
- WEINFELD, M., *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Eisenbrauns: Winona Lake (IN), 1992.

PRÓLOGO

Concluir este segundo volumen de *Reyes I-II. La fuerza de la interpretación* en medio de las ocupaciones docentes habituales más otras que van apareciendo en el camino, conlleva una gran satisfacción por el esfuerzo que ha significado, tanto personalmente como para quienes me acompañan en el camino de la vida y de la fe, muy especialmente mi esposa, Puri, mi principal aliento para concluir esta obra.

Como no puede ser de otro modo, este segundo volumen se ciñe en todo a los criterios que he seguido en el primer volumen descritos en su «Introducción», por lo que no cabe añadir nada a este respecto. Es posible, con todo, que en este segundo volumen haya prestado algo más de atención a cuestiones históricas, debido sin duda a que a partir del siglo VIII contamos con más y mejores registros históricos extrabíblicos de los acontecimientos. Esta es la razón de que este segundo volumen sea más extenso que el primero, ya que nuestro interés por el abordaje narrativo no se ha visto mermado por esta mayor atención a los aspectos históricos.

Haciéndome eco de lo expresado en el «Prólogo» del primer volumen, mi mayor deseo es que este comentario, ahora ya completado, sea un acicate para que el lector vuelva siempre al texto bíblico y lo haga suyo, ya que, si bien este comentario pasará, el texto permanecerá. Y es el texto el que adquiere vida como Palabra de Dios.

Pedro Zamora García
El Escorial, 19 de diciembre de 2022

BC. CICLO DEL PROFETA ELISEO 2 REYES 2,19–13,25

Una vez cerrado el *Ciclo de Elías* con el episodio de su raptó al cielo por un torbellino, y una vez introducido el *Ciclo de Eliseo* con el establecimiento de Eliseo como sucesor de Elías al conseguir hacerse con su manto, el narrador nos adentrará en el nuevo ciclo con dos episodios breves que esbozan algunas particularidades de Eliseo, a los que seguirá el desarrollo en pleno del ciclo. En este se entrelazarán los relatos proféticos con los político-militares, un recurso narrativo que ya vimos en el *Ciclo de Elías*. Sin embargo, hay una diferencia importante entre ambos ciclos: en el de Elías el entrelazado se hacía alternando los relatos, de modo que Elías nunca aparece involucrado directamente en episodios político-militares; en el de Eliseo, por el contrario, el profeta va a estar claramente involucrado en los episodios político-militares; es más, el tema político-militar emerge, siquiera fugazmente, incluso en relatos estrictamente terapéuticos como son la resucitación del hijo de la sunamita (cf. 4,13) y la curación del general sirio Naamán (cap. 5). De este modo, el narrador consigue dar una apariencia de continuidad narrativa y cronológica entre ambos ciclos, pero a la vez obliga al lector / oyente a comparar constantemente entre sí los relatos de los respectivos ciclos proféticos, induciéndole a captar tanto las líneas de continuidad como de discordancia que se dan entre ambos ciclos.

Otra interesante diferencia formal entre ambos ciclos proféticos es que, mientras el *Ciclo de Elías* se compone enteramente de relatos de cierta complejidad y extensión narrativa (relatos mayores), el *Ciclo de Eliseo* combina un buen número de relatos menores o breves, de trama breve y sencilla de carácter casi anecdótico, con un número igualmente importante de relatos mayores según la sucesión siguiente¹:

<i>Menores</i>	<i>Mayores</i>	<i>Menores</i>	<i>Mayores</i>	<i>Menores</i>	<i>Mayores</i>	<i>Menores</i>
2,19-22 2,23-25	→ 3,1-27	→ 4,1-7	→ 4,8-37	→ 4,38-41 4,42-44	→ 5,1-27	→ 6,1-7
→	6,8-23 6,24-7,20	→ 8,1-6	→ 8,7-15	→	9,1-10 ²	→ 13,14-19 ³ 13,20-21

Aunque ambos tipos de relatos comparten características comunes, se puede hablar de una diferencia de intensidad entre ellos. Así, los relatos breves o menores intensifican la imagen de un Eliseo más cercano a los

1. A efectos formales, no consideramos aquellos relatos en los que Eliseo no tiene una intervención explícita, como por ejemplo los sumarios regios de 8,15-29 o el *Subciclo de Jehú* (9,14-13,13).

2. En este relato, Eliseo aparece solo en los vv. 1-3, pero el joven profeta comisionado que protagoniza los vv. 4-10 opera formalmente bajo su autoridad.

3. Los dos relatos que cierran el *Ciclo de Eliseo* son mayor el primero, enfocado en el escenario geopolítico, y menor el segundo, con un protagonista personal anónimo.

ámbitos populares, mientras que los relatos mayores le ubican mayormente en ambientes socioeconómicos o políticos más elevados. Asimismo, los relatos menores le realzan como figura con poderes taumátúrgicos «naturales», por lo que no necesita recurrir a poderes sobrenaturales⁴, mientras que en los relatos mayores parece ejercer su poder taumátúrgico bajo una autoridad divina más o menos explícita. Por otro lado, en los relatos menores la intervención del profeta suele ser solicitada, mientras que en los mayores la iniciativa recae sobre el profeta, aunque esto es menos obvio en el relato del asedio de Samaría (6,24–7,20).

Formalmente, la parataxis (cf. *Reyes I*, 36ss) estructura la sucesión de relatos mayores y menores, empleando como engarce principal entre ellos la oración nominal (cf. 3,1; 4,1; 4,38; 4,42; 5,1; 6,8; 8,1; 9,1; 13,14), y en menor medida el tiempo narrativo Wayyiqtol (2,19; 2,23; 6,1; 8,7; 13,20) y la cláusula Wayyehi (4,8; 6,24)⁵. Como es obvio, la parataxis no deja traslucir con precisión el proceso y período de formación del *Ciclo de Eliseo*, pero sí trasluce una estructuración sistemática de su contenido que delata un propósito deliberado para el conjunto del ciclo. El primero es obvio: ofrecer un perfil propio –y por tanto distintivo– del profeta Eliseo, lo que se consigue no dispersando los relatos donde es protagonista o al menos una figura relevante. El segundo también parece claro: esbozar su perfil con relación a un antagonista regio único, Jorán en este caso, del mismo modo que el antagonista de Elías fue Ajab (también Ocozías al final de su ministerio). Un tercer propósito puede parecer más sutil: desarrollar una compleja relación entre protagonista y antagonista, al menos más compleja que entre Elías y Ajab. Si los dos primeros propósitos son cercanos a los del *Ciclo de Elías*, el tercero quizás lo diferencia. Y es que Eliseo se nos va a presentar como una figura más compleja: parece moverse con más agilidad que Elías entre distintos estratos sociopolíticos, su radio de acción política se amplía a Damasco y, finalmente, no se mueve solo pues tras de sí están los «hijos de los profetas»⁶. Pero tampoco su antagonista, Jorán, se queda atrás en complejidad: a pesar de reconocer que sigue en los pasos de Jeroboán, sus pecados no serán como los de sus padres, como ya se nos anticipa en el sumario inicial del ciclo (3,1-3); y a partir de ahí, su figura nunca será acusada, al menos por el narrador, de idolatría. Es decir, el enfrentamiento de Eliseo con este rey suscitará bastantes cuestiones sobre el propio ejercicio del ministerio profético. Merece la pena detenerse en este punto.

A lo largo del *Ciclo de Eliseo*, el principal coprotagonista regio de Eliseo es Jorán, como acabamos de ver, que es el cuarto y último de los omridas sobre el que recae, finalmente, el oráculo de Elías (1 Re 21,29). Le sigue luego el usurpador Jehú avalado, en principio, por el oráculo

4. Resulta llamativo que en estos relatos nunca se le denomine *nābi*² (profeta), sino *ʾiš hāʾēlōhīm* (varón / hombre de Dios).

5. Sobre la parataxis véase la gran contribución de R Gilmour, *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, centrada en el estudio del Enneateuco y el *Ciclo de Eliseo*.

6. Recomendamos revisar las similitudes y diferencias entre ambos ciclos expuestas detalladamente en *Reyes I*, 465-469.

de Elías (1 Re 19,15-17) y de Eliseo (9,1-3), al que siguen, con menor medida protagónica, su hijo Joacaz y su nieto Joás. Pero la relación de protagonismos nos resulta interesante. Así, el reinado de Jorán de Israel abarca los relatos que van desde su guerra contra Moab (cap. 3) hasta el relato de su asesinato (9,24-27), pero su nombre personal nunca es mencionado entre los caps. 4 y 7, dominados por relatos mayores importantes, siendo, por el contrario, abundantes las menciones de Eliseo⁷. Es por esta razón que en el *Ciclo de Eliseo* no vamos a agrupar los relatos asociados implícita o explícitamente con el reinado de Jorán de Israel bajo un subciclo de Jorán, como hicimos con el *Subciclo de Ajab* en *Reyes I*. En cambio, una vez Jehú recibe la unción del siervo de Eliseo para ser rey, el profeta deja de ser mencionado para reaparecer solo con la noticia de su muerte (13,14-21). Se trata de una correlación inversa altamente significativa, particularmente en el caso de Jehú, pues el profeta yahvista Eliseo desaparece de la escena precisamente con el rey yahvista más radical, razón por la cual sí estableceremos un *Subciclo de Jehú*. Desde la perspectiva narrativa, esta correlación inversa parece responder al interés por perfilar a cada figura, Eliseo y Jorán, en contraste entre ambos, estableciendo una suerte de diálogo entre lo que cada uno representa: Jorán, como hemos de ver, un yahvismo político que puede considerarse realista en el mejor de los casos o tibio en el peor; y Eliseo, un yahvismo profético radical bien considerado por el narrador, pero que presenta unas limitaciones que operan en su contra. Por otro lado, desde la perspectiva histórica esta correlación inversa suscita la siguiente pregunta: ¿representa el *Ciclo de Eliseo* la oposición yahvista anti-omrida y pro-Jehú de determinados clanes y regiones (cf. T. H. Rentería) que, ante el fracaso de Jehú, se desmarcaría del yahvismo que este representaba y acabaría por desaparecer como movimiento para dar paso a otro tipo de movimiento, posiblemente más ajeno a las acciones palatinas, como por ejemplo los recabitas (cf. *infra*, 29.3)?

7. Este dato militaría a favor de la intención de agrupar relatos de distinta procedencia bajo un único protagonista (Eliseo) y su única contraparte antagonista (Jorán).

25. ELISEO INICIA SU MINISTERIO 2 REYES 2,19-25

Primeras acciones de Eliseo

¹⁹Los habitantes de Jericó dijeron a Eliseo:

–El emplazamiento de la villa es bueno, como el señor puede ver. Pero el agua es malsana y hace abortar a las mujeres.

²⁰Eliseo contestó:

–Traedme un plato nuevo con sal.

²¹Cuando se lo llevaron, fue al manantial, echó allí la sal y dijo:

–Así dice el Señor: «Yo saneo esta agua. Ya no saldrá de aquí muerte ni esterilidad».

²²Y el agua se volvió potable hasta el día de hoy, conforme a lo que dijo Eliseo. ²³Después subió de allí a Betel, y según subía por el camino salieron del poblado unos chiquillos, que se burlaron de él:

–¡Sube, calvo! ¡Sube, calvo!

²⁴Eliseo se volvió, se les quedó mirando y los maldijo invocando al Señor. Entonces salieron de la espesura dos osas que despedazaron a cuarenta y dos de aquellos niños.

²⁵Eliseo marchó al monte Carmelo, y desde allí volvió luego a Samaría.

25. *Comentario a 2,19-25*

25.1. *La narración*

Esta narración describe dos acciones de Eliseo: el milagro del saneamiento de las aguas insalubres de Jericó y la maldición de los «chiquillos» (NBE) que le salen al paso. Ambas, junto al milagro del paso del Jordán (2,12-14), sirven de introducción al *Ciclo de Eliseo*. Pero, a la vez, esta introducción ha sido pensada como eco de todo lo narrado en 1,1-2,11 sobre Elías, de modo que los capítulos 1–2 forman una unidad narrativa clara. Por eso nos remitimos a nuestro tratamiento de estos capítulos, especialmente al tratamiento de 2,1-18, y más concretamente a las secciones 24.1 y 24.3 de *Reyes I*. De ellas extractamos a continuación las observaciones más relevantes para el estudio de 2,19-25:

- La narración de 2,12-25 guarda un paralelismo relativamente inverso con 1,1–2,11.
- La tríada de milagros de Eliseo esboza unos ecos con las figuras de Moisés, Josué y Elías, a la par que pide comparar las formas de sucesión entre las figuras (Moisés > Josué // Elías > Eliseo).
- Los dos milagros últimos ofrecen una función geográfica: se hacen eco del itinerario de «conquista» Jericó–Betel seguido por Josué según Jos 1–9 (cf. *Reyes I*, 457-459). Se diría que el milagro de Jericó se corresponde con la victoria de Josué sobre la ciudad (Jos 6), y la

maldición de los «chiquillos» con la derrota de Ay (apenas a 3 km de Betel) y sobre todo con el consiguiente castigo de Acán y su familia en la llanura de Acor, al norte de Jericó (Jos 7,24-26).

- Además, estos dos milagros sirven *grosso modo* para describir un itinerario de Eliseo inverso al de Elías en 1,2-2,8:
 - *Elías*: Algún lugar de Samaría – Guilgal – Betel – Jericó – Jordán.
 - *Eliseo*: Jordán – Jericó – Betel – Carmelo – Samaría.
- Por último, ambos milagros presentan las primeras diferencias explícitas entre Elías y Eliseo: este aparece como más expeditivo y autónomo que aquel, pues no espera a recibir instrucciones divinas para actuar. Además, aunque también interactúa con individuos –fueran reyes o particulares– como Elías, se caracteriza desde el principio por su relación continua con la gente, ya sean las bandas proféticas o «hijos de los profetas» (2,3.5.7.15), los pobladores de una ciudad (2,19-22) o las bandas de muchachos (2,23-24). Recomendamos ver la tabla comparativa del «Excursus sobre la sucesión Elías-Eliseo» (*Reyes I*, 465-469).

Señaladas, pues, tanto la unidad de los dos milagros con los capítulos 1-2 como la contribución particular de estos dos breves episodios, queda por señalar la abrupta aceleración del ritmo narrativo de 2,12-25 con relación a 1,1-2,11. Los ecos deliberados que se dan entre ambas secciones proporcionan aun mayor realce a su descompensación rítmica: mientras la narración de 1,1-2,11 está sobrecargada de acciones repetidas que sirven para describir a un Elías mayormente suspicaz y renuente a la acción inmediata, a partir de 2,12, y más a partir de 2,19, el ritmo discurre expeditivamente. Y esta sensación de aceleración se acentúa con la sucesión, sin transición alguna que prepare al lector, de dos actos de naturaleza opuesta: una de bendición (fertilidad) y otra de maldición (desbandada o incluso exterminio de unos muchachos). Finalmente, se cierran estos dos capítulos con la breve noticia final (v. 25) de un largo itinerario (hasta el Carmelo y retorno a Samaría), reforzando así la imagen de un Eliseo raudo en todo cuanto hace. Es como si el narrador hubiera buscado dos breves leyendas populares sobre Eliseo para inyectar al lector con una nueva expectativa ante una figura que se prevé más expeditiva, autónoma y, sobre todo, mucho más imprevisible que el protagonista anterior, Elías.

En nuestra opinión, este interés de contraste prima sobre el significado preciso de los actos y gestos concretos de los dos episodios, que, de tan cortos y parcos en ecos, no ofrecen pistas sobre una significación propia de gran calado. Esto no obsta para que intentemos explorar el texto en detalle.

25.2. Recorrido por el texto

Vv. 19-22. Del texto se desprende claramente un problema derivado de la calidad de las aguas de Jericó, si bien sus efectos son algo imprecisos. La NBE sí los precisa (v. 19): «el agua es malsana y hace abortar a las

mujeres». Esta sería la lectura propuesta por G^L, pero el TM, que es seguido por G, lee: *lit.* «las aguas son malas y la tierra produce infertilidad / es estéril» (*hammayim rā^cim w^hā²āreš m^ešakkālet*), por lo que se diría que es la tierra la que se ve afectada por las aguas salubres, mandando todo lo que se siembra en ella¹. Es posible que el v. 21, emparejando *māwet ūm^ešakkālet* (muerte y esterilidad), pretenda incluir efectos de mayor alcance, como el aborto o el malparto, pero en todo caso solo quedan definidos con claridad el origen del problema (las aguas) y su gravedad (infertilidad de la tierra con posibles efectos sobre la población).

Este problema sirve para narrar el primer milagro de Eliseo sin ninguna relación con Elías, ya que el narrado en 2,13-14 todavía guarda relación con el manto de este. Conforme a lo expuesto en 25.1, nuestro relato presenta un ritmo expeditivo: las intervenciones del narrador son concisas, igual que la petición de los habitantes de Jericó, las instrucciones y acciones de Eliseo y la inmediata respuesta de aquellos. Nótese, además, que Eliseo ha llegado a la ciudad por iniciativa propia, no enviado por Yahvé. Tampoco Eliseo espera instrucción divina alguna, sino que recurre a un procedimiento y a una fórmula taumatúrgicos. Por supuesto, la fórmula incluye la invocación a Yahvé: *kōh-²amar yhw^h rippī²tī lammayim hā²ēlleh* [...] (*lit.* «Así dice Yahvé: he sanado estas aguas [...]» – v. 21b). El uso del verbo *rāpā²* (curar) refuerza la imagen de Eliseo como taumaturgo (también en Gn 20,17 se emplea este verbo en contexto de restablecimiento de la fertilidad)². El narrador cierra el relato con un contundente aval a la eficacia taumatúrgica de Eliseo: *wayyērāpū hammayim ^cad hayyôm hazzeh kidbar ²ēlišā^c ²āšer dibbēr* (*lit.* y quedaron sanadas las aguas hasta este día conforme a la palabra de Eliseo que había pronunciado – v. 22). Comparado este aval con la fórmula de cumplimiento empleada en 1,17a (*lit.* Murió, pues, conforme a la palabra del Señor que había pronunciado Elías), se evidencia la ausencia de un aval divino explícito. Es decir, todo el relato rezuma la iniciativa y autonomía de Eliseo. Estas descuellan aún más cuando vemos que, en el relato de las aguas amargas de Mará (Ex 15,22-25), Moisés acude en oración a Yahvé, que le dará la instrucción concreta para purificar las aguas.

1. El Piel del verbo *šakal* se emplea en un amplio abanico de contextos, que van desde el exterminio poblacional como castigo divino (v. g. Dt 32,25; Os 9,12; Jr 15,7) hasta las causas naturales que provocan infertilidad o mala cosecha del campo (v. g. Mal 3,11) y la esterilidad, aborto o malparto del ganado (v. g. Gn 31,38; Job 21,10) y de la mujer (v. g. Ex 23,26). En cuanto al participio, solo hay dos instancias más aparte de nuestros vv. 19 y 21: Ex 23,26 y Ez 36,13. En ninguno de los casos el participio califica a un sustantivo, como en nuestro v. 19. Quizás sea por ello que G^L lee τὰ ὕδατα πονηρὰ καὶ ἀτεκνοῦντα, omitiendo ἡ γῆ (heb. *hā²āreš*).

2. La vocalización masorética del Piel *rippī²tī* sigue la vocalización de *rāpāh* (debilitar) en lugar de *rippē²tī*, que sería la vocalización esperada para el verbo *rāpā²*. A la vez, el Nifal *wayyērāpū* del v. 22 corresponde consonánticamente al verbo *rāpāh*. Cabe pensar que los masoretas han visto una relación entre el concepto de sanar y el de debilitar el agua (aligerarla de sal). En todo caso, G emplea en ambos versículos la misma raíz, a saber: ἰάομαι (sanar).

Por todo ello, no creemos que debamos pronunciarnos sobre si el rito purificador de Eliseo debe entenderse fundamentalmente como una acción mágica o como acción de la Palabra de Dios. Ambas forman un todo sobre el que Eliseo ejerce un buen dominio. No hay duda de que el «plato nuevo» (*š'lohîṭ ḥādāšah*)³ y la «sal» (*melah*) están preñados de significado ritual eficaz. En la BH es relativamente común hacer mención del uso ritual de objetos nuevos con el fin de no contaminar su eficacia (cf. Jue 16,11; 1 Sm 6,7; 2 Sm 6,3 y 1 Re 11,29). De igual modo, la sal es empleada en ritos de consagración de elementos profanos (v. g. Ex 30,34-38; Lv 2,13; Nm 18,19 y Ez 43,23-24) o en la purificación del recién nacido (Ez 16,4). También se empleaba para la maldición (esterilización) de la tierra (cf. Jue 9,45), lo cual era común en el APO⁴. Estos usos apuntan a la atribución de potentes cualidades de la sal, ya fueran curativas, apotropaicas o esterilizantes. Eso sí, para su plena eficacia requerían de la explícita voluntad divina expresada en la fórmula heráldica «Así dice Yahvé [...]». La eficacia de esta acción taumatúrgica cobra mayor relevancia cuando vemos que pudo existir una larga y popular tradición sobre Jericó como «ciudad maldita», según se desprende de relatos como la maldición de Josué (Jos 6,17.26) y las noticias de reconstrucción o fortificación en tiempos del rey Ajab (1 Re 16,33-34 – cf. *Reyes I*, 314s), si bien aquí esa maldición se asocia con el manantial principal de la ciudad⁵, identificada con la actual 'Ain es-Sultan (31°52'40.24"N 35°26'46.24"E; cf. *infra*, 25.3). Gracias a la intervención taumatúrgica del profeta, la ciudad puede reincorporarse a una vida secular próspera y duradera, lo cual es realzado por el narrador al apostillar que las aguas quedaron sanadas *lit.* «hasta este día» (v. 22a). Esta afirmación es trascendente en la medida que implica la reversión definitiva de la maldición de Josué sobre Jericó⁶, reversión que no pudo realizar la monarquía en la persona de Ajab, supuesta sucesora de Moisés en el liderazgo de Israel. Al hilo de ello, es interesante reseñar que en el APO el rey era a la vez causa última de bendición (fertilidad) del ganado y la tierra y de su maldición (infertilidad), como se ve, por ejemplo, en el rey Dan'el de la *Epopéya de Aqahtu*

3. El hápax *š'lohîṭ* tiene relación tanto con *šallahat* (plato individual – Prov 19,24; 26,15) como con *šellahāh* (plato o caldero común – 2 Cr 35,13).

4. Un ejemplo lo tenemos en una inscripción aramea que lee: *wyzzrh bhn hdd mlh* (que Hadad siembre / esparza sal en ellas – KAI 222A,36). A pesar de esta común aceptación de los atributos de la sal, también cabe la posibilidad, dada la cercanía de Jericó al mar Muerto (en la BH «mar Salado», *heb. yām-hammelah*), de preguntarse si sus habitantes tendrían tanta confianza en los poderes curativos de la sal, lo cual resaltaría más aún su inmediata obediencia al profeta.

5. Dt 21,1-9 ilustra el profundo temor que existía en el APO a la maldición de los elementos básicos de la vida, como son el agua y la tierra. Esta ley deuteronomica presupone que el perjurio de un juramente hecho en un *nahal 'ētān* (torrente de aguas perennes / torrente impetuoso – v. 4) conlleva la maldición permanente de aguas potables.

6. Esta apostilla recorre la HD y su función es diversa, aunque es empleada habitualmente en relatos etiológicos (v. g. Jue 15,19; 2 Re 14,7). Pero aquí claramente refuerza el sentido de reversión definitiva de la maldición.

(KTU 1.17-19 en MLC 365-401). Pero aquí es el profeta-taumaturgo quien propicia la fertilidad sobre su propia autoridad. Nótese, por otro lado, que la narración no establece condición alguna para los habitantes, que no sabemos si se posicionaban como yahvistas fieles o no. Del sumario de Ajab (1 Re 16,30-34), especialmente del v. 34, se podría entender la muerte de los hijos de Jiel como parte de un típico sacrificio fundacional de una ciudad (seguramente más ritual-simbólico que real), quizás en asociación con el culto a la diosa Aserá, consorte de Baal, por la que se interpretaría la acción de Eliseo como promoción o incluso instauración del culto yahvista en Jericó; y desde ahí se entendería el uso de la sal como eco de la «alianza de sal» del texto ya citado de Nm 18,19⁷. Pero el susodicho v. 34 se limita a señalar –siguiendo a la letra Jos 6,26b– que la muerte de los hijos de Jiel de Betel se debe a la maldición de Josué sobre la ciudad, soslayando cualquier eco idolátrico, mientras que los versículos precedentes sí son explícitos en acusar de idolatría a Ajab. Por ello, pensamos que tan elevadas resonancias, aunque fueran posibles, no harían sino suscitar la pregunta por el recurso del narrador a tanta sutileza con relación al culto de Jericó.

Vv. 22-24. El tercer milagro de Eliseo, aparte de servir para establecer dos itinerarios, uno paralelo al de la «conquista» de Josué y otro inverso al de Elías (cf. *supra*, 25.1), pilla desprevenido al lector, ya que en los dos anteriores se ve venir el desarrollo y el final, pero aquí ambos aspectos son imprevisibles. Ya hemos visto este estilo de episodio corto y cruel en 1 Re 13,20-24 y 20,35s, y en el *Ciclo de Eliseo* veremos más episodios breves de milagros, pero no crueles, sino de carácter terapéutico similar al milagro de Jericó que acabamos de tratar (cf. 2 Re 4,1-7.38-41.42-44; 6,1-7; 13,20-21). Por eso, las preguntas más importantes sobre este episodio nacen de una crueldad sobre la cual el narrador parece remiso a dar un atisbo de explicación o justificación. Ante ello, los comentaristas nos podemos situar entre dos extremos: trivializar el relato como un cuento didáctico tradicional para enseñar a los niños respeto a los profetas, o justificarlo por la gravedad del insulto. Pero, antes de posicionarse, conviene presentar la narración de los hechos.

Se diría que, debido al ritmo expeditivo que el narrador quiere imponer a estos relatos, se presenta a Eliseo saliendo en dirección a Betel (al noroeste de Jericó) ya desde la fuente de agua donde ha realizado su segundo milagro y que hoy conocemos como 'Ain es-Sultan, situada ligeramente al sur del este del antiguo asiento de Jericó (hoy Tel es-Sultan). De ahí que no se diga que salió de la ciudad, sino *lit.* «y luego subió

7. Se debate si este culto a Aserá habría tomado el lugar del culto a *yh* (Luna), conocida deidad en el APO y particularmente en la religión cananeo-fenicia (TDOT VI, 356.359s), y cuyo nombre subyacería al de Jericó (*y^rrîhō*, *y^rrîhō*, *y^rrîhōh*). Aunque fuera este el caso, la BH parece relacionar este nombre con la raíz *rwḥ* (lugar fragante – cf. BDB 437), de dónde el calificativo *ʿir hatt^mmārim* (ciudad de las palmeras – cf. Dt 34,3 pass.). Además, la BH no señala a esta ciudad por un culto idolátrico particular; de hecho, en este capítulo 2 tanto Jericó como Betel son mencionadas por su relación con los yahvistas «hijos de los profetas» (cf. 2,3.5).

desde allí a Betel» (*wayya^cal miššām bêt-²ēl* – v. 23). No se especifica si fue ya rebasada la ciudad de Jericó para ascender a Betel que aparecerían los «chiquillos» salidos de Jericó, o si estos procedían ya de Betel. A nuestro entender, que el v. 24 lea: *lit.* «volvió entonces el rostro tras de sí» (*wayyīḥen ²aḥārāyw*) bien podría indicar la posibilidad de que procedieran de Jericó. Otro posible apoyo para esta lectura es que la «espesura» (*ya^car*) sería más propia de la pedanía de Jericó que de Betel, que realmente era un «páramo» (*midbār*), tal como lo llama Jos 16,1. Quizás el conjunto de los dos episodios en su unidad narrativa actual quiera mantener una ambigüedad sobre la procedencia de los «chiquillos», ya que Betel era el segundo santuario del Norte tras el de Dan (1 Re 12,28-33), por lo que podría darse a entender que Jericó recibe bendición al acudir al profeta de Yahvé y obedecer sus instrucciones, mientras que Betel es maldecida por mofarse de él⁸. Pero no creemos que este fuera el significado primordial de cada una de las narraciones, ya que ambas poblaciones están aquí explícitamente asociadas a los «hijos de los profetas» (cf. 2,3.5), una banda de yahvistas adultos que contrastan con los «chiquillos» del camino a Belén, y el narrador soslaya la menor insinuación de asociación de las dos ciudades a un culto censurado por el yahvismo profético. Pero, por otro lado, la intertextualidad canónica, sobre todo con relación a Betel, abre sutilmente la puerta a esa comparación, a partir de la cual se interpretaría que los «chiquillos» procedían de Betel (cf. *infra*, 25.3).

¿Y quiénes eran estos «chiquillos»? El texto hebreo del v. 24 nos habla de *y^llādîm*, que la NBE traduce correctamente por «niños»; pero este sustantivo es ambiguo porque significa tanto niños (v. g. Gn 21,8) como adultos jóvenes plenamente responsables (v. g. 1 Re 12,8.10.14). Por eso consideramos que esta ambigüedad se clarifica en el v. 23, donde son denominados *n^cārîm q^tannîm*, que literalmente traduciríamos por «niños pequeños» o bien «siervos jóvenes», y cuyas instancias exactas o similares en la BH apuntan primordialmente a niños en edad de servicio (cf. 1 Sm 16,11; 20,35; 1 Re 3,7; 11,17; 2 Re 5,2.14⁹; Is 11,6), esto es, a púberes que tienen capacidad para aprender y servir, pero que no son todavía plenamente adultos. Aunque se ha sugerido que podrían formar parte de los «hijos de los profetas», no contamos con evidencias al respecto.

¿Y cuál y cuán grave fue su falta? No cabe duda de que la falta fue burlarse de Eliseo (v. 23), algo habitual entre las pandillas de chicos. Pero el narrador es parco en la descripción y no apunta a ecos específicos ni explica o justifica la maldición de Eliseo, dejándonos a oscuras sobre el carácter de la ofensa o sobre la proporcionalidad entre esta y el

8. Betel debió ser una población disputada en lo religioso, aunque siempre dentro del yahvismo, ya que se la consideraba lugar sagrado donde Jacob recibió de parte de Yahvé el nombre de Israel (Gn 35). Pero la ruptura con el culto de Jerusalén por Jeroboán I hizo que cayera bajo la censura del yahvismo representado por los profetas clásicos (v. g. Os 10,15; Am 3,4).

9. Incluimos este versículo de 2 Re 5 porque lo que se afirma es que Naamán recupera la piel de un muchacho, no de un bebé, como a veces se suele entender.

castigo de los muchachos. Quienes ven una falta grave citan Lv 26,21-22 o 2 Cr 36,16 como posible justificación, dando a entender que los púberes desafían los mandatos yahvistas y caen bajo las maldiciones de la Alianza, como las establecidas en Levítico, una de las cuales es el ataque de los animales. Y ven en la calvicie más bien una tonsura o cerquillo como señal de identidad del profetismo yahvista o, cuando menos, como signo de duelo por la desaparición de Elías¹⁰. Pero de todo ello el narrador no da ni pistas ni antecedentes, de modo que más bien parece decir que los muchachos se mofan de la alopecia natural del profeta, resaltando así deliberadamente la desproporción entre la falta y el castigo. Más si se compara con el episodio anterior sobre el saneamiento de las aguas de Jericó, en el que *lit.* «los hombres de la ciudad» (²*anšē hā'îr* – v. 19) son otro contrapunto a los púberes de nuestro episodio, y también si se compara con la fulminación de las tres compañías del rey Ocozías que abordan al profeta reconociéndole como *lit.* «varón de Dios» (²*îš hā'ēlōhîm* – 1,9.11.13), episodio este que cuenta con el antecedente del antagonismo permanente entre Elías y la casa de Omrí. Es como si el narrador pretendiera resaltar la distancia entre unos acontecimientos serios y la chanza común de una banda de muchachos. No es extraño, por tanto, que también haya razones para que algunos comentaristas rebajen la gravedad del episodio reduciéndolo a un simple cuento infantil o juvenil cuyo propósito sería enseñar respeto hacia los adultos, especialmente hacia los profetas. Desde este enfoque, el castigo se expresaría con cierta ambigüedad: no se especifica si se trató de desgarros y heridas propios del ataque de las osas o si hubo un despedazamiento hasta la muerte. Y, en efecto, el verbo *bāqqa*^c (despedazar, desgarrar, rasgar, romper, dividir) puede conllevar la muerte, o no; algunos autores sugieren incluso que puede significar «dispersar», pero esto no parece factible al gobernar el verbo su objeto con *mēhem*, lo que resulta en la siguiente traducción: *lit.* «desgarraron / rasgaron a cuarenta y dos de ellos (*mēhem*)». Lo más probable es que el sentido original de la leyenda popular fuera el escarmiento por medio de un susto (rasgadura de vestimentas y rasguños o incluso desgarros en el cuerpo) y acabara interpretándose como descuartizamiento de los cuarenta y dos muchachos, quizás por la estructura inversa de los capítulos 1-2 que obliga a comparar este episodio con el de Elías y las compañías mandadas por Ocozías (1,2-15)¹¹, pero errando el sentido de la comparación. A fin de

10. Estas propuestas son excesivamente especulativas. Por un lado, no sabemos de la existencia de alguna prescripción sobre la apariencia de los profetas yahvistas; y la más próxima sería la de los nazareos de pelo largo (Nm 6,5; Jue 13,5). Por otro, la Torá prohibía el rapado por causa de duelo o lamentación (Lv 19,24; 21,5; Dt 14,1), aunque algunos textos proféticos, reflejando seguramente costumbres del pueblo, alientan lo contrario ante el castigo del pueblo (v. g. Miq 1,16).

11. Un ejemplo de esta tendencia al castigo extremo lo encontraríamos en algunas variantes griegas con relación al TM, que más que leer una Vorlage distinta parecen querer agravar la culpa de los niños o jóvenes, justificándose así la lectura más extrema del relato, esto es, de un descuartizamiento de los niños o jóvenes. Así, G¹ añade και ἐλιθάρον αὐτὸν (y le apedrearon – v. 23) y G^A califica de παραβάσεως και ἄργιας (transgresión y haraganería – v. 24) los actos de los muchachos.

cuentas, el oso palestino era de pequeño tamaño, y que dos osas despedazaran a cuarenta y dos muchachos no sería más que una exageración (cf. 2 Re 10,14; Ap 13,5), incluso si su instinto maternal de protección pudiera hacerlas comparables al león (cf. 1 Sm 17,34.36.37; Prov 28,15; Lam 3,10; Os 13,8; Am 5,19).

Así las cosas, la cuestión de fondo es: ¿puede el doble imperativo, «¡Sube, calvo! ¡Sube, calvo!» (*ʿālāh qērēʿh ʿālāh qērēʿh*), constituir una grave desobediencia a la Torá y al yahvismo de la Alianza? Lo único que podemos afirmar con seguridad es que la narración describe a un Eliseo que así lo entendería y que por eso emitiría la maldición de los chicos en nombre de Yahvé, pero no se puede decir que estas palabras constituyan *per se* una grave ofensa contra la Torá. Y si hay que buscar razones intertextuales para tratar de explicar la susceptibilidad de Eliseo, quizás las hallemos en el verbo «subir» (*ʿālāh*) y su antónimo «bajar» (*yārad*), que entre los capítulos 1 y 3 juegan un papel significativo en la identidad de Elías y Eliseo, en la que se incluye su apariencia física¹². Vemos en el capítulo 1 que Elías se mueve por lugares elevados de difícil acceso para ocultarse, de donde se le quiere obligar a descender –también el mensajero de Yahvé le manda finalmente descender– para responder ante el rey, que le había identificado gracias a la descripción física de quienes se encontraron con él (cf. 2 Re 1,6-8 y comentario en *Reyes I*, 449s); y en el capítulo 2, en el que el lector / oyente está advertido de la definitiva «elevación» de Elías (2,1), este sigue un itinerario descendente para llegar hasta el Jordán, desde donde «sube» al cielo en un torbellino. Pero a la luz del propósito de describir a un Eliseo como figura de contraste con Elías (cf. *supra*, 25.1), tiene sentido presentar a un Eliseo accesible incluso para los niños, y por eso mismo expuesto a su típica mordacidad, que en este caso apunta a su aspecto opuesto al «peludo» Elías (*baʿal šēʿār* – 1,8). Si además estos muchachos son de Jericó, que han visto u oído acerca del ascenso de Elías a los cielos, el imperativo «sube» tiene sin duda mordacidad. Por tanto, sí, los muchachos ridiculizan a Eliseo comparándolo con la aureola de sacralidad que rodea a Elías. Pero creemos que el narrador ha incluido esta leyenda y la ha dejado sin valoración explícita para sugerir un uso abusivo del poder profético, quizás ilustrando así el exceso de celo de un sector del yahvismo¹³. Lo mismo nos encontraremos acto seguido, en el capítulo 3, donde se narra el orácu-

12. Las instancias de *ʿālāh* son: 1,3.4.6.7.9.13.16; 2,1.11.23; 3,11; las de *yārad* son: 1,4.6.9.10-12.14-16; 2,2; 3,12. Nótese en particular la última instancia, que ubica a Eliseo en un valle conocido por los siervos de palacio y accesible para los reyes aliados contra Moab. En cuanto a la apariencia física, nuestro texto de 2,23 sobre Eliseo se compara con el de 1,7-8 sobre Elías.

13. Se podría alegar que nuestros *nēʿārīm qʿtannīm* son susceptibles de juicio por tener ya uso de razón para reconocer a Yahvé y sus profetas, como pudo tenerlo la *naʿārāh qʿtannāh* (lit. joven sirvienta / doncella) de la esposa de Naamán (5,2). Sin embargo, de ella solo se dice que sabía de los poderes taumatúrgicos de Eliseo, pero la narración no presupone que en su pubertad ella le reconociera como profeta de Yahvé.

lo de Eliseo favorable a Israel y aliados contra la rebelde Moab y que, cuando parece que los aliados están cumpliendo a la letra la destrucción anunciada en el oráculo, se produce un sorprendente final que emborrona el cumplimiento (3,27). Al narrador no le hace falta explicitar una valoración para que el lector / oyente se haga preguntas sobre el significado de este relato¹⁴.

V. 25. La introducción al *Ciclo de Eliseo* se cierra con la noticia de un extraño itinerario que va hasta el Carmelo y viene de vuelta a Samaría. La redacción indica claramente un itinerario particular, no la descripción del radio de acción de los siguientes movimientos de Eliseo. Podría incluirla (Carmelo en 4,25 y Samaría en 5,3; 6,19ss; 7,1ss; y posiblemente su entierro en 13,13-20a), pero dejando fuera su viaje a Damasco y el envío de su siervo a Ramot de Galaad (9,1ss). Se ha sugerido que fue al Carmelo a informar a los «hijos de los profetas» sobre la sucesión profética. Sin embargo, Elías fue allí solo (1 Re 18) y los «hijos de los profetas» nunca aparecen en relación con Elías, sino siempre con Eliseo (2 Re 2,3.5.7.15; 4,1.38; 5,22; 6,1; 9,1), salvo en una ocasión (1 Re 20,35), pero nunca en el Carmelo. A nuestro entender, esta noticia tiene que ver con el itinerario inverso al de Elías ya mencionado en 25.1, y que de alguna manera es programático de Eliseo: dado que el Carmelo es el lugar del norte emblemático del final del relato de «conquista» de Josué (cf. Jos 12, esp. v. 22), cuya lista de reyes conquistados sigue el itinerario de Transjordania a Cisjordania y de sur a norte, el viaje de Eliseo expresa su propósito de «reconquistar» Israel para el yahvismo profético. Además, el Carmelo es el lugar donde Elías eliminó a los profetas de Baal (1 Re 18,17-40). Cumplido este signo profético programático, Eliseo regresaría al que sería su base de operaciones, Samaría.

25.3. Fondo histórico y teológico

La concisión de los dos episodios, así como el soslayo de cualquier eco o resonancia canónica explícita, nos hacen pensar que se trata de dos antiguas leyendas sobre Eliseo que han sido incorporadas al *Ciclo de Eliseo* en su estado más elemental y sin aditamento alguno. En efecto, esto se ve más claro en el episodio de las aguas de Jericó, cuya contaminación no ha sido asociada explícitamente a la maldición de Josué, con-

14. Ya vimos en nuestro estudio del *Ciclo de Salomón* que el narrador empleó los informes pro-salomónicos para, al final del ciclo (1 Re 11), introducir una severa crítica a este rey que obligaba a releer críticamente dichos informes a la luz de la ley del rey (Dt 17,14-20). Por otro lado, sugerimos al lector otra línea de investigación sobre nuestro episodio: ahondar en el itinerario inverso de Eliseo al de Elías (cf. *supra*, 25.1), que se traza asociando el verbo *‘alāh* con Betel. El imperativo *‘alēh* aparece en Gn 35,1 (teofanía de Yahvé ante Jacob) y Jos 7,2 (Josué envía a reconocer el territorio de Betel, aunque más centrado en Ay). Otras instancias significativas son: Gn 35,3; Jos 16,1; Jue 1,22; 4,5; 20,18.26.31; 1 Sm 10,3; 1 Re 12,32.33. Todas ellas revelan que Betel era un lugar sagrado disputado por el yahvismo desde el partido profético hasta el palatino de la corte de Samaría.

trariamente a lo que sí se hizo en 1 Re 16,34, como acabamos de ver en nuestro comentario de los vv. 19-22. Pero, más allá de esto, es precisamente la concisión de las historias y su falta de intertextualidad explícita la que hace que toda especulación sobre su origen histórico y teológico-literario resulte en vana especulación. Lo más que nos atreveríamos a decir es que el narrador parecería haber contado con una fuente de noticias legendarias sobre Eliseo caracterizadas por su parquedad (cf. 2 Re 4,1-7.38-41.42-44; 6,1-7; 13,20-21).

Lo que sí puede afirmarse es que Jericó contaba sin duda con importantes fuentes que la convertían en un oasis y la hicieron habitable desde al menos el 9000 a.C. Concretamente, la actual fuente 'Ain es-Sultan, al este de la antigua muralla de Jericó (Tel es-Sultan o Tel Jericho), sería el principal surtidor de agua para la ciudad. Esto suscita la pregunta por el origen de la tradición de la contaminación de sus aguas y, de paso, por la maldición de Josué contra la ciudad. A este respecto, las investigaciones arqueológicas han podido identificar algunos períodos en los que ha habido destrucción de muros por terremotos o por ataques externos, y también contaminación de las aguas. Según J. L. Sicre (*Josué*, 189-192), la causa más plausible, en términos arqueológicos, parece ser la de un parásito alojado en un molusco denominado *bulinus truncatus*. Estos problemas serían la causa de los períodos de despoblamiento del enclave, o al menos de un importante descenso en la densidad poblacional. Pero con E. Scheffler, «Jericho», coincidimos en que, hoy por hoy, no es posible emparejar fehacientemente con esos períodos las fechas propuestas por la HD sobre la maldición de Jericó (Jos 6,26), la reconstrucción / fortificación de la ciudad (1 Re 16,34) o la contaminación de las aguas (2 Re 2,19-22). Pero sí cabe pensar que estos episodios se asientan en una memoria o creencia popular sobre las amenazas que se cernían regularmente sobre la ciudad. Respecto a las osas, sabemos que en el territorio de Canaán y el antiguo Israel habitó el oso pardo sirio (*ursus arctos siryacus*), que es una de las subespecies más pequeñas del oso. Aunque se debate si para el siglo IX habría desaparecido de la cordillera central de Israel, lo más probable es que todavía hubiera una presencia (cf. F. Bodenheimer, *Animal and Man in Bible Lands*, vol. 1, 45), siquiera intermitente. En cualquier caso, su uso común en la BH como figura amenazadora (cf. Prov 28,15; Lam 3,10; Os 13,8; Am 5,19) hace de este animal una figura popular en la sociedad del antiguo Israel. De todo esto, por tanto, concluimos que el narrador echa mano de dos historias populares bien asentadas en la memoria de Israel, que por eso mismo remiten al lector / oyente, como si dijéramos: «a los días de la Jericó habitada y en los que había osos en los montes de Israel».

Pero, además de colorear su relato de antigüedad, el narrador emplea ambos episodios para fijar la atención del lector / oyente en el itinerario inverso al de Elías por parte de Eliseo, destacando así las diferencias programáticas de su profetismo con respecto al de aquel (ya lo hemos mencionado en 25.1 y 25.2). Creemos que Eliseo representa una propuesta de «reconquista» yahvista de Israel: cual Josué, Eliseo ha partido las aguas del Jordán, ha «triunfado» en Jericó y ha castigado el primer

atisbo de oposición al yahvismo, similar al ocurrido en la batalla contra Ay, de la pedanía de Betel (cf. *supra*, 25.1). Pero ahora la figura determinante no es un líder político-religioso (una figura de estado), sino un profeta taumaturgo que tiene un poder prácticamente inmediato para la bendición (Jericó) o la maldición (Betel), y que por eso mismo es el único que puede proporcionar la salvación para Israel, pero que va a ejercer su autoridad a un nivel más popular que el de Elías, sin renunciar, por supuesto, a ejercerlo también sobre la monarquía. Tal es su autoridad, que ante la petición de ayuda actúa favorablemente de inmediato y sin condiciones (Jericó), y ante el menor desprecio actúa punitivamente también de inmediato y sin admonición alguna (Belén). Sin duda, el mensaje pretendido por estos dos episodios es que Eliseo –y el programa yahvista que representa– ha quedado también refrendado como verdadero profeta de Israel a pesar de sus diferencias con Elías (cf. «Excursus sobre la sucesión Elías-Eliseo» en *Reyes I*, 465-469). Y a su vez, esto refleja que el profetismo yahvista no es presentado como un movimiento monolítico, por más que el monótono discurso deuteronomista así lo haga parecer; por el contrario, también hay diferencias importantes en el profetismo fiel al yahvismo. Pero damos un paso más allá, y nos preguntamos por el silencio evaluativo del narrador respecto de ambos episodios: ¿por qué no narra la exigencia de un voto yahvista sobre los habitantes de Jericó o una reconvención de corte yahvista a los muchachos de Belén? En nuestra opinión, este silencio es similar al que ya vimos en el *Ciclo de Salomón* sobre su uso de los informes pro-salomónicos o también a su distanciamiento respecto a la ejecución de los profetas de Baal por parte de Elías (1 Re 18,20-46 – cf. esp. las secciones 18.3 y 18.4 de *Reyes D*): cuando menos, este silencio suscita la pregunta por posibles abusos proféticos de su poder y autoridad. Sobre todo, si tenemos en cuenta que la legislación deuteronomica que condenaba a la pena capital el pecado de idolatría (Dt 13 y 17,2-7) especificaba, a su vez, unas cláusulas de salvaguarda para los acusados, a saber: la indagación sobre la acusación, contar con no menos de dos testigos, lapidación ejecutada con la participación de los testigos y del pueblo, etc.¹⁵ A la luz de esto, y tras lo estudiado en la sección anterior sobre los vv. 23-24, creemos que el narrador deliberadamente busca inducir al lector / oyente a cuestionar las prácticas yahvistas identificadas con la violencia extrema. Algo parecido decíamos en nuestra conclusión del epígrafe 18.3: «Contra esta identificación, precisamente, el narrador insinúa [...] que se engaña quien crea haber ganado, por la vía de la ejecución de profetas, el corazón de las instituciones israelitas» (*Reyes I*, 360). Y es que, en efecto, al final de la HD toda la violencia yahvista contra la idolatría se mostrará absolutamente inútil para conducir a una verdadera conversión del pueblo y sus instituciones a Yahvé.

15. Deuteronomio, sin duda, ha desarrollado el mandato genérico de Ex 22,19[20], pero es precisamente por ello que es más relevante para la interpretación de la maldición de Eliseo.

25.4. *Texto y Palabra*

Sin duda, todo el relato de la sucesión de Elías plantea como uno de los principales temas de fondo el del poder que recibe la persona o el estamento particular llamados por Dios a ejercer una autoridad sobre su pueblo. Y los dos episodios que cierran dicho relato dirigen nuestra atención hacia el ejercicio de dicho poder. Es un poder enorme y de eficacia inmediata y absoluta, comparable o incluso mayor que el que pudiera tener un rey. Además, el receptor de dicho poder tiene potestad para ejercerlo con autonomía de quien se lo ha otorgado, Yahvé. Y finalmente, vemos que tiene dos caras: puede tanto bendecir como maldecir¹⁶. Pero, tras leer de corrido dos noticias opuestas (regeneración de la fertilidad frente a liquidación de cuarenta y dos muchachos), sin que medie transición entre ellas, cabe preguntarse si tanto poder no acaba siendo infructuoso. Y más si pensamos que el sentido original del episodio de la maldición pudo circunscribirse también a Jericó: una ciudad primero bendecida con la cura de la infertilidad, y luego maldecida por la pérdida de un buen número de niños.

Estos dos episodios de Eliseo nos muestran que, cuando se tiene poder sobre la sociedad, también un poder otorgado por Dios, se ejerce; y en última instancia su ejercicio tendrá casi siempre un resultado potencial ambiguo: la generación de un bien acompañada de un perjuicio. Por eso, estas dos historias son una clara advertencia sobre la tentación de querer ejercer desde la fe un poder sobre la sociedad. Con el resurgir actual de los integristas religiosos, parece que muchas confesiones religiosas añoran el poder de figuras como Eliseo; y algunas no solo lo añoran, sino que tratan de reproducirlo. Pero la HD es una clara muestra de que la competencia entre reyes y profetas por el poder sobre la sociedad no condujo a nada; todo lo contrario, al final será el despojamiento (el exilio) de todo tipo de poder el que abrirá paso a una fe yahvista más genuina.

25.5. *Bibliografía*

- ALCAINA CANOSA, C., «Panorama crítico del ciclo de Eliseo», *EB* 23 (1964) 217-234.
- ALEXANDRE, J., «Des enfants et du pain: deux récits de purification dans le cycle d'Élisée: II Rois 2,19-25 et 4,38-44», *Foi et vie* 104 (2005) 36-47.
- ÁLVAREZ BARREDO, M., *Las Narraciones sobre Elías y Eliseo en los Libros de los Reyes: Formación y Teología*, Espigas: Murcia, 1996.
- ASURMENDI, J. M., «Eliseo, justicia y política, y el relato ficticio», *EB* 53 (1995) 145-164.

16. Nos atrevemos a anticipar que el *Ciclo de Eliseo* plantea algo muy parecido al *Ciclo de Salomón*: el don de la sabiduría otorgado por Yahvé a Salomón es muy superior a la de quienes le precedieron, la maneja con gran autonomía, y finalmente con el poder que le daba esa sabiduría hará algo bueno (Templo) y malo (acumulación de riquezas, de mujeres y tolerancia a cultos de sus mujeres foráneas).

- BLAKE, I. M., «Jericho (Ain es-Sultan): Joshua's Curse and Elisha's Miracle—One Possible Explanation», *PEQ* 99 (1967) 86-97.
- BODENHEIMER, F. S., *Animal and Man in Bible Lands*, 2 vols., Brill: Leiden, 1960.
- BURNETT, J. S., «“Going Down” to Bethel: Elijah and Elisha in the Theological Geography of the Deuteronomistic History», *JBL* 129 (2010) 281-297.
- CARDOSO PEREIRA, N., «Recetas de Vida: En la cocina con Elías y Eliseo», *RIBLA* 66 (2010) 55-65.
- FENSHAM, F. Ch., «Salt as a Curse in the Old Testament and in the Ancient Near East», *BA* 25 (1962) 48-50.
- GILMOUR, R., *Juxtaposition and the Elisha Cycle*, Bloomsbury: Londres, 2014.
- HERRMANN, J., «Die Zahl zweiundvierzig im AT», *OLZ* 13 (1910) 150-152.
- IRWIN, B. P., «The Curious Incident of the Boys and the Bears: 2 Kings 2 and the Prophetic Authority of Elisha», *TB* 67 (2016) 23-35.
- LEMAIRE, A., «Joas, roi d'Israël et la première rédaction du cycle d'Élisée», en C. Brekelmans y J. Lust (eds.), *Pentateuchal and Deuteronomistic studies: papers read at the 13th IOSOT Congress, Leuven, 1989*, Leuven Univ. Press: Lovaina, 1990, pp. 245-254.
- LUNN, N. P., «Prophetic Representations of the Divine Presence: The Theological Interpretation of the Elijah-Elisha Cycles», *Journal of Theological Interpretation* 9 (2015) 49-63.
- MCCARTHY, D. J., «An Installation Genre?», *JBL* 90 (1971) 31-41.
- MERCER, M. K., «Elisha's Unbearable Curse: A Study of 2 Kings 2:23-25», *Africa Journal of Evangelical Theology* 21 (2002) 165-198.
- MILLER, J. M., «Elisha Cycle and the Accounts of the Omride Wars», *JBL* 85 (1966) 441-454.
- NOBLE, J. T., «Cultic Prophecy and Levitical Inheritance in the Elijah-Elisha Cycle», *JSOT* 41 (2016) 45-60.
- OTTO, S., *Jehu, Elia und Elisa: die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen* (BWANT 152), Kohlhammer: Stuttgart, 2001.
- OVERHOLT, Th. W., «Elijah and Elisha in the Context of Israelite Religion», en S. B. Reid (ed.), *Prophets and Paradigms: Essays in Honor of Gene Mt. Tucker*, Sheffield Academic Press: Sheffield, 1996, pp. 94-111.
- RENTERÍA, T. H., «The Elijah/Elisha Stories: A Socio-cultural Analysis of Prophets and People in Ninth-century BCE Israel», en R. B. Coote (ed.), *Elijah and Elisha in socioliterary perspective*, Scholars Press: Atlanta, 1992, pp. 75-126.
- ROFÉ, A., «Classification of the Prophetic Stories», *JBL* 89 (1970) 427-440.
- SCHEFFLER, E., «Jericho: From Archaeology Challenging the Canon to Searching for the Meaning(s) of Myth(s)», *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 69 (2013) 1-10. DOI: 10.4102/hts.v69i1.1918.
- SICRE, J. L., *Josué*, Verbo Divino: Estella, 2002.
- SLABBERT, M. J., y BREYTENBACH, A. P. B., «Die Elisa-siklus teen die agtergrond van die Babiloniese ballingskap», *Hervormde teologiese studies* 53 (1997) 257-275.
- SPERBER, D., «Weak Waters», *ZAW* 82 (1970) 114-116.
- THIEL, W., «Gebete in der Elia- und Elisa-Tradition», en M. Witte (ed.), *Gott und Mensch im Dialog: Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag*, Walter de Gruyter: Berlin-Nueva York: 2004, pp. 439-447.

- , «Die Erkenntnisaussage in den Elia- und Elisa-Überlieferungen», en D. Vieweger y E.-J. Waschke (eds.), *Von Gott reden Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments: Festschrift für Siegfried Wagner zum 65. Geburtstag*, Vluyn-Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1995, pp. 255-269.
- , «Jahwe und Prophet in der Elisa-Tradition», en J. Hausmann y H.-J. Zobel (eds.), *Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie: Festschrift für Horst Dietrich Preuss zum 65 Geburtstag*, Kohlhammer: Stuttgart, 1992, pp. 93-103.
- WOODS, F. E., «Elisha and the Children: The Question of Accepting Prophetic Succession», *Brigham Young University Studies* 32 (1992) 47-58.
- ZIOLKOWSKI, E., «The Bad Boys of Bethel: Origin and Development of a Sacrilegious Type», *History of Religion* 30 (1991) 331-358.

26. PRIMERA INTERVENCIÓN MILITAR DE ELISEO 2 REYES 3,1-27

Jorán de Israel (852-841)

3 ¹Jorán, hijo de Ajab, subió al trono de Israel, en Samaría, el año dieciocho del reinado de Josafat de Judá. Reinó doce años. ²Hizo lo que el Señor reprueba, aunque no tanto como sus padres, pues retiró la estela de Baal levantada por su padre. ³Pero repitió a la letra los pecados que Jeroboán, hijo de Nabat, hizo cometer a Israel.

⁴Mesá, rey de Moab, era ganadero y pagaba al rey de Israel un tributo de cien mil corderos y la lana de cien mil carneros. ⁵Pero cuando murió Ajab, Mesá se rebeló contra Israel. ⁶Entonces el rey Jorán salió de Samaría, pasó revista a todo Israel ⁷y mandó este mensaje a Josafat de Judá:

–El rey de Moab se ha rebelado contra mí. ¿Quieres venir conmigo a luchar contra Moab?

Respondió:

–Sí. Tú y yo, tu ejército y el mío, tu caballería y la mía somos uno.

⁸Luego preguntó:

–¿Por qué camino subimos?

Jorán respondió:

–Por el camino del páramo de Edom.

⁹Así pues, los reyes de Israel, Judá y Edom emprendieron la marcha. Pero después de un rodeo de siete días, se le acabó el agua al ejército y a las acémilas.

¹⁰Entonces el rey de Israel exclamó:

–¡Ay, el Señor nos ha reunido a tres reyes para entregarnos en poder de Moab!

¹¹Pero Josafat preguntó:

–¿No queda por ahí algún profeta para consultar al Señor?

Uno de los oficiales del rey de Israel respondió:

–Ahí está Eliseo, hijo de Safat, que daba aguamanos a Elías.

¹²Josafat comentó:

–¡La palabra del Señor está con él!

Entonces el rey de Israel, Josafat y el rey de Edom bajaron a ver a Eliseo,

¹³pero Eliseo dijo al rey de Israel:

–¡Déjame en paz! ¡Vete a consultar a los profetas de tu padre y de tu madre!

El rey de Israel repuso:

–Mira, es que el Señor nos ha reunido a tres reyes para entregarnos en poder de Moab.

¹⁴Eliseo dijo entonces:

–¡Vive el Señor de los ejércitos, a quien sirvo! Si no fuera en consideración a Josafat de Judá, ni siquiera te miraría a la cara. ¹⁵Pero, bueno, traedme un músico.

Y mientras el músico tañía, vino sobre Eliseo la mano del Señor, ¹⁶y dijo:

–¹⁷Así dice el Señor: «Abrid zanjas por toda la vaguada». Porque así dice el Señor: «No veréis viento, ni veréis lluvia, pero esta vaguada se llenará de

agua y beberéis vosotros, vuestros ejércitos y vuestras acémilas». ¹⁸Y por si esto fuera poco, el Señor os pondrá en las manos a Moab: ¹⁹conquistaréis sus plazas fuertes, talaréis su mejor arbolado, cegaréis las fuentes y llenaréis de piedras los mejores campos.

²⁰En efecto, a la mañana siguiente, a la hora de la ofrenda, vino una riada de la parte de Edom, y se inundó de agua toda la zona. ²¹Mientras tanto, los moabitas, sabiendo que los reyes iban a atacarlos, habían hecho una movilización general, desde los que estaban en edad militar para arriba, y se habían apostado en la frontera. ²²Madrugaron. El sol reverberaba sobre el agua, y al verla de lejos, roja como la sangre, ²³los moabitas exclamaron:

—¡Es sangre! Los reyes se han acuchillado, se han matado unos a otros.
¡Al saqueo, Moab!

²⁴Pero cuando llegaron al campamento israelita, Israel se levantó y derrotó a Moab, que huyó ante ellos. Los israelitas penetraron en territorio de Moab y lo devastaron: ²⁵destruyeron las ciudades, cada uno tiró una piedra a los campos mejores hasta llenarlos, cegaron las fuentes y talaron los árboles mejores, hasta dejar solo a Quir Jareset, a la que cercaron y atacaron los honderos. ²⁶Cuando el rey de Moab vio que llevaba las de perder, tomó consigo setecientos hombres armados de espada para abrirse paso hacia el rey de Siria, pero no pudo. ²⁷Entonces agarró a su hijo primogénito, el que debía sucederle en el trono, y lo ofreció en holocausto sobre la muralla. Y se levantó una oleada tal de indignación contra Israel, que tuvo que retirarse y volver a su país.

26. Comentario a 3,1-27

26.1. La narración

Nuestra narración se compone fundamentalmente de dos partes, cada una con su propio género literario: la primera (vv. 1-3) es el típico sumario regio deuteronomista que ya conocemos, y la segunda (vv. 4-27) es un reporte de guerra que incluye la intervención profética o bien un género propiamente profético ubicado en un marco de guerra¹. Ambas partes sirven para retomar la narración cronológica interrumpida por el relato del rapto y sucesión de Elías y por el relato de la enfermedad de Ocozías, es decir, ambas sirven para retomar el hilo de los dos sumarios regios previos (1 Re 22,40.51-53 y 2 Re 1,17s) y de la noticia sobre la rebelión de Moab (2 Re 1,1). Y ambas partes se necesitan mutuamente para continuar con el recurso literario —ya empleado en el *Ciclo de Elías*—

1. Long cree que este capítulo sigue el siguiente esquema, que él denomina «escrutinio profético» (*prophetic inquiry*): escenario (vv. 4-10), audiencia (vv. 11-15), oráculo (vv. 16-19) y cumplimiento (vv. 20-27). Y remite a otros textos de esquema similar (1 Re 14,1-18; 22,4-18; 2 Re 1,1-17; 8,7-15; 22,13-20). De hecho, todos los comentaristas señalan la similitud con el patrón de 1 Re 22 (y en cierto modo también de 1 Re 20), como si ambos textos compartieran una misma «escena tipo»: un rey israelita busca alianza con el judío Josafat para combatir a un enemigo común; Josafat responde afirmativamente, pero requiere de un profeta de Yahvé; este se opone al rey israelita, si bien acaba por dar un oráculo. A partir de ahí, el argumento de cada episodio sigue su propio curso particular.

de entrelazar los relatos proféticos con los político-militares, si bien el *Ciclo de Eliseo*, más que entrelazar, amalgama la vida del profeta con los eventos político-militares (cf. *supra*, BC). Así lo vemos en nuestra narración, donde Eliseo queda introducido en el ciclo el rey Jorán de Israel, que será el coprotagonista regio de Eliseo hasta su asesinato por Jehú narrado en 9,24-27.

Narrativamente hablando, estas dos partes configuran un esquema quinario casi perfecto:

Situación inicial: el sumario regio (vv. 1-3)

1. Nudo: la rebelión de Moab (vv. 4-5)
2. Acción transformadora: alianza Jorán-Josafat-rey de Edom; audiencia con Eliseo y marcha contra Moab (vv. 6-19)
3. Desenlace: éxito en la ejecución del oráculo de Eliseo (vv. 20-26)
4. Situación final: fracaso de toda la misión contra Moab (v. 27)

En este esquema descuella la contradicción entre el éxito del desenlace y el fracaso de la situación final (puntos 4 y 5). Pero tal contradicción pone de manifiesto que la estructura quinario esconde una mayor complejidad narrativa, pues en la acción transformadora tenemos otros nudos, como la falta de agua (v. 9) y el rechazo de Jorán por parte de Eliseo (v. 13a), con sendas acciones transformadoras y desenlaces que son, a su vez, sorprendentes en la medida que conllevan la abrupta aparición de Eliseo (vv. 11s) –que también desaparece por el foro–, su (¿imprevisible?) oráculo favorable a los aliados (vv. 16-19), y el sorprendente efecto militar de la aparición del agua (vv. 20-24). Y ya puestos, notamos que el narrador sorprende al lector / oyente ofreciendo un perfil de Jorán más complejo que el del resto de los omridas, ya que en el sumario regio informa de su retirada de Samaría de la «estela del baal» (*maššebbat habba^cal* – v. 2) y en el reporte de guerra narra su alianza con el yahvista Josafat (v. 7) y su convicción de que la misión contra Moab procede de Yahvé y por eso es a él a quien remite su causa (vv. 10.13). En 26.3 veremos que algunos de estos elementos pueden ser considerados como evidencia de una composición compleja, si bien por ahora los tomamos solo como recursos narrativos con vistas a crear una unidad de significado cuya clave está, precisamente, en el juicio explícito que el narrador hace de Jorán en el sumario regio y en el perfil que traza de él en el relato de guerra: un rey yahvista, aunque sea tibio (o moderado)². Es un perfil que puede sorprender al lector / oyente que espera el típico perfil idólatra de los omridas y que, por ello mismo, por fin se cumpla sobre el nuevo rey omrida el oráculo de Elías contra Ajab y su descendencia (1 Re 21,21-24). Y frente a este perfil tendremos el de Eliseo, que tratará a Jorán como si fuera los mismísimos Ajab y Jezabel (cf. v. 13), igual que hará Jehú más adelante (cf. 9,22). Es decir, parece que el narrador ha querido contrastar

2. A fin de cuentas, *y^hôrâm* y sus formas breves *yôrâm* y *yôrâm* significan «Yahvé es exaltado».

dos juicios sobre Jorán: uno matizado (el del propio narrador) frente a otro rígido y duro (el de Eliseo).

26.2. *Recorrido por el texto*

3,1-3 (El sumario regio)

Es evidente que el entrelazado de los hilos narrativos político-militares con los proféticos que acabamos de ver explica el recurso a la repetición de sumarios y noticias con vistas a crear la correspondiente continuidad de cada hilo. Pero, a la vez, parece que se aprovecha la repetición para señalar matices particulares, colándose incluso una grave contradicción entre la cronología de 1,17 y la de 3,1. Ya abordamos este problema en *Reyes I*, 451s, a lo que podemos añadir que la frase de 1,17 que parece ser una glosa, esto es, «en el segundo año de Jorán, hijo de Josafat, rey de Judá» (*bišnat štayim lîhôrâm ben-ʿhôsâpâṭ meleḵ ʿhûdâh*), pudo originarse con la intención de anticipar la estrategia narrativa de emparejar los nombres de los reyes de Israel y Judá que se percibe a partir del sumario de Jorán de Judá (8,16-24)³. Este emparejamiento pudo obedecer históricamente al mayor acercamiento entre ambos reinos, pero en la narración del *Libro profético de los reyes* parece ilustrar una mala influencia del Norte sobre el Sur. En todo caso, es probable que estos matices de origen de cada sumario provocaran las diferencias textuales entre el TM y el griego de nuestro sumario regio y los sumarios de 1 Re 22,51-54 y 2 Re 1,17-18, así como las diferencias entre G y G^L, ya fuera porque se intentara la armonización o porque se buscara la explicación de las diferencias. Pero la complejidad del tema nos lleva a un abordaje que, más que tratar de explicar las diferencias textuales, se centra en interpretar el núcleo más consolidado de los tres sumarios. Dicho núcleo, que subyacería a las Vorlagen del TM y de G, es la contigüidad que se da, por razones narrativas y teológicas, entre el sumario regio y la noticia de la rebelión de Moab. Narrativas, porque se retoma en 3,1-5 el hilo de los episodios que concluían precisamente con un sumario regio y la noticia sobre Moab (1 Re 22,51-2 Re 1,1); y teológicas porque los sumarios comparten la asociación de la rebelión de este territorio con el juicio divino contra los malos reyes de Israel. Más concretamente, se diría que los matices particulares de estos sumarios apuntarían al efecto de acumulación de la maldad (de Ajab y Ocozías en nuestro caso), hasta el punto de que su castigo –vía desgracias político-militares– puede recaer sobre cualquier rey, incluyendo los «menos malos» como Jorán de Israel (nótese el mismo fenómeno con el último rey de Israel, Oseas – cf. 17,1-2). A este respecto, es muy ilustrativo el uso del tiempo narrativo Wayyiqtol en los tres sumarios mencionados, que consigue así asociar todos los eventos en un ovillo bien prieto:

3. Abordamos la problemática estrictamente cronológica en nuestro tratamiento de este sumario (cf. *infra*, «Excursus sobre los sumarios regios de Jorán de Israel, Jorán de Judá y Ocozías de Judá» al final del epígrafe 31.2).