

PRÓLOGO

El presente comentario es parte de la colección *Nueva Biblia Española. Comentario teológico y literario*, dirigida por José Luis Sicre, a quien agradezco la confianza que ha puesto en mí invitándome a escribir el comentario del último libro de la Historia Deuteronomista, a saber, el Libro de Reyes (1–2 Reyes). Mi primer contacto a fondo con esta obra fue en 2003, preparando el curso *Reyes, la fuerza de la narración* a impartir en la Facultad de teología de la Universidad Pontificia Comillas. Como su título indica, su enfoque es la lectura narrativa del Libro de Reyes, si bien no dejando enteramente de lado ni la tradicional lectura histórico-crítica ni tampoco la lectura canónica desarrollada desde la década de los setenta. Desde ese primer año, he de agradecer a todos mis estudiantes la seriedad con la que han trabajado y lo mucho que han aportado al curso en general, y a mí en particular. Sin duda, muchas de las observaciones, apreciaciones y enfoques contenidos en este comentario han nacido en este curso.

También en él me he dado cuenta de que, debido a la elevadísima producción exegética del último siglo y, más recientemente, a la mayor facilidad de acceso a esa producción vía Internet, los estudiantes de Biblia –supongo que ocurrirá igual en otras materias– tienen que hacer frente a un grave problema: el sentimiento de desorientación o de agobio que surge ante la jungla de autores y de propuestas a cual más detallada, convincente e ingeniosa. Ocurre, pues, con frecuencia que cuando estudian un texto bíblico particular o un tema concreto, más que aprehenderlo se ven obligados a recopilar la multitud de enfoques y propuestas de terceros, perdiendo, en consecuencia, conocimiento directo del texto y de los temas de fondo que este trata. De modo similar, uno tiene la impresión de que muchos comentarios bíblicos especializados se interesan más por recopilar las grandes aportaciones –y no tan grandes– hechas hasta el momento que por comentar a fondo y extensamente el texto mismo y los principales temas que comporta para el lector de ayer y de hoy. Siendo todavía estudiante, me sentí perdido durante la preparación de un examen sobre la profecía bíblica en el que tenía que demostrar dominio de toda su historia de interpretación crítica y, además, exponer una postura personal sobre dicha profecía. Compartiendo mi inquietud con quien había de ser mi examinador, me dijo literalmente: «El texto siempre estará ahí». Obviamente, por «texto» quería decir el «texto de las Escrituras». Es decir, cualesquiera que fueran las teorías que estudiara, finalmente mi conclusión personal tenía que hacerla yo solo frente al texto bíblico.

Acorde con ello, mi propósito principal no es ofrecer interpretaciones cerradas y definitivas que se midan con las de otros autores. Obviamente, en la medida que ofrezco mi interpretación personal, sí estoy haciendo mi propia contribución, que se sumará a la jungla de propuestas. Pero en todo momento he procurado mostrar que la exégesis de un texto dado consiste más en un arte que valora sus tonos y sus acordes que en una ciencia

que los reduce a una explicación última (por más que la pericia científica es esencial para dicho arte). Por ello, mi propósito es alentar al lector a buscar siempre su propio descubrimiento en el texto. En mi opinión, este –sobre todo el que toma forma nítidamente narrativa, como es nuestro caso– ha sido compuesto deliberadamente para estimular la actividad exegética del lector y no tanto para ofrecer respuestas definitivas y cerradas a preguntas puntuales. Por tanto, espero que mi comentario no solo ofrezca respuestas al lector que busca información concreta sobre el Libro de los Reyes, sino que además le sirva de acicate para volver por su cuenta al texto de dicho libro, que siempre será un mundo por descubrir. Este comentario pasará... mas «el texto siempre estará ahí».

Quiero expresar mi más profunda gratitud a la Comisión Permanente de la Iglesia Evangélica Española, y en particular a su presidente, D. Joel Cortès, por haberme concedido, a pesar de las dificultades económicas de estos años, un tiempo sabático que me ha permitido plasmar en este comentario mis ideas y estudios sobre el Libro de los Reyes. Este tiempo sabático ha comportado que otros hayan asumido tareas mías, muy especialmente el profesor Jonathan Rowe, director del Seminario Evangélico Unido de Teología (SEUT), a quien agradezco enormemente su decidido apoyo. Finalmente, decir que debo mucho a mis alumnos de la Universidad Pontificia de Comillas y de SEUT. Les dedico esta obra, con la esperanza de que contribuya siquiera un poquito a la profundización de su fe –y la de todo lector– en el Señor de la historia.

Pedro Zamora
El Escorial, 30 de noviembre de 2010

INTRODUCCIÓN

I. ENFOQUES BÁSICOS DEL COMENTARIO

El carácter del Libro de Reyes es eminentemente narrativo, esto es, está dominado por el relato de acontecimientos particulares ubicados en un período histórico concreto en el que cobran un papel protagonista las acciones de determinadas figuras. Y el conjunto de acontecimientos narrados configura una gran unidad literaria que es coherente dentro de su propia lógica. No sabemos con certeza si esta nace de una escuela de escribas o de la creación de un autor, pero en todo caso nosotros asumimos que esta unidad histórico-literaria es resultado de la combinación de una labor de recopilación del acervo de Israel y de otra de creación. Por esta razón, nuestro comentario emplea de modo intensivo el *análisis narrativo* (narratología), con el propósito de conseguir que el lector palpe la textura del material que va a interpretar. Sin duda, la narración integra en su seno multitud de géneros literarios mayores o menores, pero nosotros hemos preferido prestarles atención solo en la medida que sirven a la articulación de la unidad narrativa que ahora constituye esta obra. Por otro lado, esta es más que una unidad literaria, ya que también se muestra como parte de una colección literaria más amplia. Por supuesto, es parte de una colección que denominamos Sagradas Escrituras, de las que resuenan muchos ecos, unos casuales y otros claramente deliberados, lo cual enmarca el proceso de interpretación. Los especialistas hablan de intertextualidad, pero la intertextualidad de Reyes remite sobre todo a la Torá o Ley deuteronómica (Libro del Deuteronomio) y a los libros –también narrativos– de Josué, Jueces y Samuel. En efecto, hay una patente transversalidad de patrones léxicos, temáticos y tipológicos entre estos libros, lo que milita a favor de considerarlos una colección distintiva dentro de las Escrituras. Los especialistas la denominan Historia Deuteronomista (HD, cf. *infra*, II). Dada, pues, esta particular intertextualidad, prestaremos especial atención a aquellas resonancias que consideremos deliberadas, esto es, con un propósito concreto. A este respecto, se podría decir que la HD es un «canon» en la medida que no se trata de una mera recopilación de textos, sino de una colección articulada conforme a criterios religioso-literarios, entre los cuales opera ya un primigenio criterio de *libro-revelación* (cf. Römer y Vermeylen). Este tipo de análisis exegético es denominado *lectura canónica*.

Por último, es obvio que el Libro de Reyes narra lo que podemos denominar la historia de la monarquía de Israel (cf. *infra*, VII). El carácter pretendidamente histórico de la narración se percibe sobre todo en los Libros de Samuel y Reyes, donde la elaboración legendaria de lo narrado y las valoraciones netamente teológicas son mucho más circunspectas que en el resto de la colección. Es decir, el Libro de Reyes pretende ofrecer una visión sobre la historia de dicha monarquía. Por ello, nuestro *análisis histórico-crítico* busca entender la visión histórica detentada por el propio libro. Sin embargo, no es nuestro propósito debatir sobre la historicidad de dicha visión. Esta diferencia es importante, ya que una investigación his-

toricista nos obligaría a postular hipótesis histórico-críticas a las que, de entrada, nos resistimos a concederles un lugar preeminente en nuestra interpretación porque distraerían nuestra atención del texto hacia hipótesis de reconstrucción del mismo. Por el contrario, nuestro deseo es realzar el valor del texto mismo, de modo que las reconstrucciones literarias (hipótesis sobre la formación del texto) o históricas (hipótesis sobre la historia que subyace al texto mismo) no determinen su interpretación. Creemos firmemente en la necesidad del estudio crítico-literario e histórico del texto bíblico, pero también estamos persuadidos de que un comentario debe conseguir, ante todo, que el lector palpe la textura del material con el que está trabajando. Y esto no sería posible si tuviéramos que partir desde una hipótesis crítico-literaria e histórica concreta que predeterminara nuestra interpretación del texto.

Bibliografía

- ALONSO SCHÖKEL, L., «Arte narrativa en Josué-Jueces-Samuel-Reyes», *EB* 48/2 (1990) 145-169.
- ALTER, R., *The art of Biblical narrative*, Basic Books: Nueva York, 1981.
- , *The World of Biblical Literature*, SPCK: Londres, 1992.
- AVISHUR, Y., *Studies in Biblical Narrative: Style, Structure, and the Ancient Near Eastern Literary Background*, Archaeological Centre: Tel-Aviv-Jaffa, 1999.
- BAR-ÉFRAT, S., *El arte de la narrativa en la Biblia*, Ed. Cristiandad: Madrid, 2003.
- CHILDS, B. S., *Old Testament Theology in a Canonical Context*, SCM Press: Londres, 1985 (ver pp. 115-144).
- , *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Fortress Press: Filadelfia, 1979 (ver pp. 281-301).
- FOKKELMAN, J. P., *Reading Biblical Narrative. An Introductory Guide*, Westminster-John Knox Press: Louisville, 1999.
- GOLDINGAY, J., «Old Testament Theology and the Canon», *Tyndale Bulletin* 59 (2008) 1-26.
- GUNN, D. M. – FEWELL, D. N., *Narrative in the Hebrew Bible* (The Oxford Bible Series), Oxford University Press: Oxford, 1993.
- JOBLING, D., *The Sense of Biblical Narrative: Structural Analyses in the Hebrew Bible*, vols. I-II, JSOT Press: Sheffield, 1978 y 1986.
- MARGUÉRAT, D. – BOURQUIN, Y., *Cómo leer los relatos bíblicos: iniciación al análisis narrativo*, Sal Terrae: Santander, 2000.
- MCCONVILLE, J. G., «Narrative and Meaning in the Books of Kings», *Biblica* 70 (1989) 31-49.
- ROGERS, J. S., «Narrative Stock and Deuteronomistic Elaboration in 1 Kings 2», *CBQ* 50 (1988) 398-413.
- RÖMER, T. C., «L'école deutéronomiste et la formation de la bible hébraïque», en T. C. Römer (ed.), *The Future of the Deuteronomistic History* (BETL 147), Leuven University Press: Lovaina, 2000, pp. 179-193.

- VERMEYLEN, J., «L'École deutéronomiste aurait-elle imaginé un premier canon des écritures?», en T. C. Römer (ed.), *The Future of the Deuteronomistic History* (BETL 147), Leuven University Press: Lovaina, 2000, pp. 223-240.
- SANDERS, J. A., «The Exile and Canon Formation», en James M. Scott (ed.), *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*, E. J. Brill: Leiden, 1997, pp. 37-61.
- , «Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism», Fortress Press: Filadelfia, 1984.
- , «Text and Canon: Concepts and Method», *JBL* 98 (1979) 5-29.
- SETERS, J. VAN, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, Yale University Press: New Haven-Londres, 1983 (ver especialmente los capítulos 2: Early Greek Historiography; 7: Israelite Historiography; y 9: Structure, Genre and Theme in the Book of Kings).
- SKA, J. L. – SONNET, J.-P. – WÉNIN, A., *Análisis narrativo de relatos del Antiguo Testamento* (CB 107), Verbo Divino: Estella, 2001.
- WRIGHT, G. E., *El Dios que actúa: teología bíblica como narración*, Fax: Madrid, 1974.

II. REYES, LA HISTORIA DEUTERONOMISTA Y SUS AUTORES

Tanto la tradicional lectura histórico-crítica como las lecturas narrativa y canónica ponen de manifiesto la existencia de una colección cohesionada sobre todo por la explícita vinculación de cada uno de sus libros a la Torá deuteronómica (Libro de Deuteronomio), aun cuando cada libro particular (Josué, Jueces, Samuel y Reyes) guarde rasgos propios. Entre los elementos de Deuteronomio que juegan un papel más relevante en la HD, y propiamente en Reyes, contamos los siguientes:

- *Centralidad del culto* (Dt 12). Este tema arranca con Salomón (1 Re 3,2) y será clave tras la división de la monarquía unida (12,26-33), ya que todas las dinastías de Israel (Norte) serán sistemáticamente censuradas por dividir el culto y no por dividir la monarquía. A partir de ahí, prácticamente todos los reyes del Norte cometieron los mismos «pecados de Jeroboán» (*ḥaṭṭōʿwt yorobʿām*, v.g. 1 Re 16,31; 2 Re 3,3; 10,29; 17,22) y anduvieron por el «camino de Jeroboán» (*derek yorobʿām*, v.g. 1 Re 15,34; 22,52).

- *Culto yahvista exclusivo/Unicidad de Dios*. Paralelo a la centralidad cultural, Deuteronomio promulga la destrucción del culto no yahvista (v.g. 12,2-3). Reyes aplica este criterio contra todos los lugares de culto denominados «altozanos» (*bāmôṭ*)¹ por considerarlos ajenos al templo de Jerusalén, ya sea en Israel o en Judá (v.g. 1 Re 12,31; 14,23; 22,43; 2 Re 12,3). Tal exclusividad cultural es, en realidad, expresión del Dios único.

¹ Este vocablo nunca aparece en Deuteronomio, si bien sí está implícito en 12,2.

- *La parénesis de obediencia a la Torá.* Se trata de una fraseología paréntica sobre la obediencia de la Torá, típica de Deuteronomio, que está presente en Reyes tanto en secciones que contienen un discurso deuteronomista (v.g. 1 Re 2,3-4; 6,11-13; 2 Re 17,13-17) como en sentencias breves dispersas por el libro (v.g. 1 Re 13,21; 18,18; 2 Re 18,6). Tanto los discursos como las sentencias pueden aparecer en boca de un personaje o bien como glosa del narrador.

Dada esta presencia de Deuteronomio en los Profetas Anteriores, se ha dado en llamar Historia Deuteronomista (HD) a dicha colección. Sin embargo, una vez identificado este rasgo transversal en estos libros, caben muchas hipótesis respecto a la historia de su composición, su propósito y su autor o sus autores. El principal proponente de la HD, Martin Noth, la consideró una composición de autor; este, en torno al 550 a.C., habría recopilado material antiguo estructurándolo sobre el discurso y la teología deuteronomista, resultando una obra muy cercana al texto actual, que podría haber sido posteriormente sometida a una revisión redaccional que le daría la forma actual. A partir de esta tesis, han surgido otras que postulan una composición más compleja, de doble o triple redacción. Ciñéndose por ejemplo al propio dato bíblico, es fácil suponer que el «descubrimiento» de la Torá narrado en 2 Re 22-23, que sin duda remite al libro de Deuteronomio, conlleve una revisión histórica elaborada por la corte de Josías, esto es, apunte a la primera redacción de la HD, si bien el alineamiento ideológico de Josías con Ezequías hace pensar a algunos autores que ya habría una primera revisión histórica de tipo deuteronomista desde los tiempos de este rey, cuyo germen serían los escribas, profetas y sacerdotes llegados a Judá de la Samaria invadida por Asiria el año 722. En cualquier caso, todas las hipótesis propuestas pasan necesariamente por tomar en serio lo que se deduce del final de Reyes, a saber, que la HD ha recibido su forma definitiva en el exilio (siglo VI) o incluso en plena época de la restauración (siglo V). José Luis Sicre ha hecho un estudio completo del tema, al que remitimos al lector interesado en conocer el estado actual del debate sobre la HD.

Es común encontrar comentarios que ligan la interpretación del Libro de Reyes a una hipótesis particular sobre la composición de la HD. Nosotros, sin embargo, huimos de este proceder, pues creemos que es más cabal interpretar el texto sin dependencia alguna de hipótesis tan perfiladas –y por tanto cerradas– y también tan debatidas. No obstante, sí hay que asumir la realidad de una composición mínimamente compleja, que por otro lado viene avalada por la propia obra, interesada en presentar su uso de diversas fuentes histórico-literarias (cf. *infra*, IV). Pero en lugar de considerar que el autor o los autores son escribas de teología deuteronomista que tienen la última palabra, es decir, que fijan el mensaje de la obra conforme a los juicios y sentencias deuteronomistas, postulamos que las marcas deuteronomistas son parte de las fuentes manejadas por quienes dieron su forma actual a la obra, lo cual significa que la interpretación «última» de esta no la da el contenido deuteronomista, sino el contraste –con frecuencia muy tenso– entre este y la narración misma. Basamos es-

te enfoque tanto en el gran respeto que se observa por las fuentes recibidas (las mencionadas por el libro mismo y las identificadas por la crítica literaria), bastante diversas en su contenido y no siempre fácilmente armonizables², como en el nulo esfuerzo por integrar tersamente en ellas el contenido deuteronomista. Aunque el discurso deuteronomista juega el papel narrativo de «explicar» el relato histórico, lo cierto es que su rígida forma, que recorre transversalmente la obra, suscita más reflexión (interpretación) que aclaración. Y esto apunta más a una labor de escribas interesados en el material *per se* (cf. Seters y Toorn) que a escuelas altamente ideológicas, como se presenta con frecuencia a la «escuela deuteronomista». Por eso, como veremos más adelante (cf. *infra*, V), creemos que quienes han dado forma a la actual HD se sirven de la historia narrada –y muy particularmente de Reyes, en tanto que conclusión de la colección– para hacer de la Torá un texto abierto a su interpretación desde la historia, que es lo mismo que afirmar que la Torá es la referencia última de Israel más allá de la coyuntura histórica, incluyendo la posesión de la tierra y la existencia de instituciones político-religiosas. No resulta por tanto extraño, que el discurso netamente deuteronomista adquiera mayor presencia en Reyes que en Samuel y Jueces, como muestra la estadística sobre algunos de sus vocablos clave:

- *mišwāh* (mandato): Dt: 39x; Jos: 2x; Jue: 2x; 1–2 Sm: 1x; 1–2 Re: 20x.
- *hōq* (decreto): Dt: 21x; Jos: 1x; Jue: 2x; 1–2 Sm: 1x; 1–2 Re: 6x.
- *mišpāl* (derecho): Dt: 36x; Jos: 3x; Jue: 3x; 1–2 Sm: 12x; 1–2 Re: 25x.
- *šāmar* (observar/guardar): Dt: 64x; Jos: 10x; Jue: 7x; 1–2 Sm: 26x; 1–2 Re: 41x.
- *hālak* (andar) + *Derek* (camino): Dt: 17x; Jue: 7x; 1–2 Sm: 14x; 1–2 Re: 38x.

Nuestro repaso de la HD se ha centrado en el papel que el canon hebreo le otorga como marco hermenéutico de la Torá deuteronomica. Pero este papel también viene a confirmar lo que la crítica histórico-literaria ya ha puesto de manifiesto: que tanto esta como aquella se fueron gestando a lo largo del período monárquico. Y de todo ello deducimos que el interés del canon es poner de manifiesto que esta gestación previa es la que sirvió para superar la crisis del exilio. Dicho de otro modo, si tanto la Torá deuteronomica como la HD fueran una creación *ex novo* del exilio, difícilmente se habría podido superar dicha crisis.

Subyace a este repaso sobre la HD una pregunta: ¿quién fue el autor o quienes fueron los autores de esta obra? Como nos enseña la crítica narrativa, deducir al autor real desde su propia obra y sin datos externos feha-

² Comparada con la obra del Cronista, especialmente 1–2 Crónicas, la HD muestra operar más sobre unos criterios inclusivos de la tradición, esto es, interesados en la herencia histórico-literaria *per se*, recibida y organizada como testimonio de la historia de Israel, que en ofrecer una interpretación ya cerrada de dicha historia, como hace el Cronista.

cientes es muy aventurado. Es más acertado deducir el autor implícito. Con todo, sí se hace necesario cierto grado de conjetura, al menos respecto al posible perfil del autor real. La HD supone una revisión de la historia de Israel desde la perspectiva del profetismo yahvista exclusivista, como la presentada por Oseas (cf. esp. capítulos 9–13). La conciencia y el conocimiento históricos, por tanto, descuellan en la obra: toda la HD describe con grandes visos de verosimilitud histórica –no necesariamente plena veracidad histórica– un amplio proceso de evolución socio-política que abarca los principales estamentos hebreos. Dado pues el tono hipercrítico de esta revisión contra toda forma de autoridad institucional, deducimos una sólida base social laica, que habría transmitido su visión y revisión histórica al margen de los círculos estrictamente cortesanos; será esta base la que, consciente o inconscientemente, preparará al pueblo para el exilio, sobreviviendo a lo largo de este mucho mejor que los sectores más dependientes de la corte. Pero, dicho esto, es difícil definir mucho más. Quizás se pueda especular que un sacerdocio de más bajo perfil sacramental que en el resto del APO pudo formar parte de dicha base laica. Por un lado, parecería lógico, ya que el sacerdocio se repuso en el exilio y condujo el destino del yahvismo en los siglos posteriores. Además, en la HD apenas juega papel alguno: no es fustigado duramente, quizás porque, como muestra la propia HD, estaba supeditado al monarca (v.g. Salomón y Jeroboán). Por otro lado, la compleja composición de la HD (cf. *infra*, IV y V) pone de manifiesto la participación de un elemento culto. Por todo ello, parece más cabal hablar de un movimiento yahvista diverso en composición social, pero por eso mismo muy arraigado en la sociedad hebrea (en la «sociedad civil», diríamos hoy día) y muy cohesionado ideológica e intelectualmente sobre su yahvismo, su comprensión de los orígenes de Israel y su rol nacional e internacional. Sus héroes preferidos, los profetas, representarían esta procedencia diversa, como vemos en el rechazo de toda vinculación «oficialista» de figuras como Amós (7,14-15), Elías y su abrupta aparición en escena (1 Re 17,1) o en Eliseo y su trasfondo campesino (19,19-21). Sin duda, este movimiento cobraría auge durante el período monárquico, bajo el cual alcanzaría un alto grado de estructuración, como pondría de relieve su capacidad para transmitir su revisión histórica al margen de la corte. De hecho, al tener su base en el Norte, ya habría experimentado un primer exilio tras la caída de Samaría el año 722 y se habría hecho fuerte en Judá, donde alcanzaría gran influencia en la corte en períodos concretos, como por ejemplo los asociados con los reyes (2 Re 18–20) y Josías (22–23), y como muestra la extensa influencia de la familia del alto oficial Safán (22; 25,22; Jr 26,24; etc.). Pero no habría perdido nunca su raíz «civil», que le daba gran independencia de las instituciones particulares.

Bibliografía

ÁLVAREZ BARREDO, M., *Terminología deuteronomística en los libros históricos (Jueces-2 Reyes)*, Pontificium Athenaeum Antonianum: Roma, 1994.

- HALPERN, B. – VANDERHOOF, D. S., «The Editions of Kings in the 7th-6th Centuries B.C.E.», *HUCA* 62 (1991) 179-244.
- KNOPPERS, G. N., *Two Nations under God: the Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies*, vols. 1-2, Scholars Press: Atlanta, 1993, 1994.
- GEOGHEGAN, J. C., *The Time, Place, and Purpose of the Deuteronomistic History: The Evidence of «Until This Day»*, Brown University: Providence, 2006.
- McKENZIE, S., *The Trouble with Kings: The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History* (VTSup 42), E. J. Brill: Leiden, 1991.
- MOWINCKEL, S., *Prophecy and Tradition: the Prophetic Books in the Light of Study of the Growth and History of the Tradition*, Jacob Dybwad: Oslo, 1946.
- NELSON, R. D., *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, JSOT Press: Sheffield, 1981.
- NICHOLSON, E. W., *Deuteronomy and Tradition*, Blackwell: Oxford, 1967 (ver esp. los capítulos 4 y 5).
- NOTH, M., *Überlieferungsgeschichtliche Studien: die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Max Niemeyer: Tübinga, 1957.
- POLZIN, R., *Moses and Deuteronomist*, Seabury Press: Nueva York, 1980.
- SETERS, J. VAN, «The role of the scribe in the making of the Hebrew Bible», *JANER* 8 (2008) 99-129.
- , «The Deuteronomistic History: Can it Avoid Death by Redaction?», en Thomas Römer (ed.), *The Future of the Deuteronomistic history*, Peeters: Lovaina, 2000, pp. 213-222.
- RAD, G. VON, «La teología deuteronomística de la historia en los libros de los Reyes», en *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Sígueme: Salamanca, 1975, 177-189.
- SICRE, J. L., «La investigación sobre la Historia Deuteronomista. Desde Martin Noth a nuestros días», *EB* 54 (1996) 361-415.
- TOORN, K. VAN DER, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Harvard University Press: Cambridge (Mass.), 2007.
- WOLFF, H. W., «Das Kerigma des deuteronomistischen Geschichtswerk», *ZAW* 73 (1961) 176-186.

III. EL GUIÓN NARRATIVO

El Libro de Reyes es una narración que abarca la historia del Reino de Israel desde la vejez del rey David hasta la destrucción del Templo de Jerusalén por Babilonia y la posterior amnistía a favor del rey Jeconías (Joaquín). Es decir, la narración entera abarca, aproximadamente, desde el año 970 hasta el 560. Podríamos decir, por tanto, que el Libro de Reyes es la historia del Reino de Israel presentada en forma de narración según una lógica histórica imbricada en ella. Tal lógica histórica se halla como esbozada en un hilo conductor o guión del libro que se descubre en la importancia concedida a determinadas figuras y determinados episodios:

Cuadro 1

	<i>Ciclos del libro</i>	<i>Período aprox.</i>
A.	Ciclo del Reino unido-Ciclo de Salomón (1 Re 1-11) ³	971-931
	AA. Introducción al Ciclo de Salomón (1 Re 1-2)	
	AB. Informes sobre el reinado de Salomón (1 Re 3,1-11,3)	
	AC. Conclusión del Ciclo de Salomón (1 Re 11,4-45)	
B.	Ciclo de los Dos Reinos (1 Re 12 - 2 Re 17)	931-724
	BA. Ciclo de los primeros reinos independientes (1 Re 12-16)	
	BB. Ciclo del profeta Elías (1 Re 17-2 Re 2,18)	
	Bβ. Subciclo de Ajab (1 Re 20-22)	
	BC. Ciclo del profeta Eliseo (2 Re 2,19-13,25)	
	Bγ. Subciclo del rey Jehú (2 Re 9-10)	
	BD. Ciclo de varios reyes anteriores a la caída de Samaría (2 Re 14-17)	
C.	Ciclo del Reino superviviente: Judá (2 Re 18-25)	724-562
	CA. Ciclo del rey Ezequías (2 Re 18-20) ⁴	
	CB. Ciclo del rey Manasés (2 Re 21)	
	CC. Ciclo del rey Josías (2 Re 22-23)	
	CD. Ciclo de los últimos reyes (2 Re 24-25)	

Dicho sea de paso, este hilo conductor por ciclos articula el presente comentario al Libro de Reyes. Una somera observación sobre la proporcionalidad entre el conjunto de la obra y el espacio dedicado a los protagonistas y los episodios pone de manifiesto que:

- De los cuatrocientos diez años de historia abarcada en cuarenta y siete capítulos y tres ciclos fundamentales, solo ocho capítulos (el diecisiete por ciento) tratan el último ciclo, que sin embargo comprende unos ciento sesenta y dos años (el cuarenta por ciento).

³ Este ciclo arranca en 2 Sm 5 con la coronación del rey de Judá, David, también como rey del Norte (Israel), pero aquí tomamos en consideración solo la sección del Libro de Reyes.

⁴ Algunos autores consideran que los capítulos 19-20 de este ciclo conformarían un *Subciclo de Isaías*. Sin embargo, creemos que las intervenciones de este profeta están tan imbricadas con las del rey Ezequías, que no merecen un tratamiento independiente.

- De los cuarenta y un reyes hebreos mencionados en la obra, cobran protagonismo solo siete, destacando Salomón con bastante diferencia.
- Dos extensos ciclos proféticos (Elías y Eliseo) se entrelazan con los reyes en el seno de la obra (1 Re 17–2 Re 13), aunque, salvo el primer *Ciclo del Reino unido*, los dos ciclos siguientes están moteados de intervenciones proféticas relevantes aparte de Elías y Eliseo, equilibrando por completo la presencia profética y regia.
- Los principales protagonistas, con gran diferencia del resto, son reyes y profetas, lo que apunta a que el enfoque de la historia narrada se centra en la acción regia sujeta a su evaluación profética.

No encontramos, pues, en esta colección un repaso exhaustivo de los reyes de Israel, sino el entrelazado de una *selección* de episodios concernientes a reyes y profetas, operando a modo de *guión histórico* del período monárquico de Israel.

IV. FUENTES DE LA NARRACIÓN

No sabemos si la mencionada *selección* de protagonistas y eventos depende en buena medida de una limitada disposición de fuentes o, por el contrario, de un criterio muy restrictivo aplicado sobre un amplio catálogo de fuentes. Lo que sí sabemos es que el narrador –asumimos por necesidad la figura de un narrador que no se presenta a sí mismo– quiere que pensemos que ha utilizado fuentes de información completas, ya que cita las siguientes:

- «Los anales de Salomón» (*sēḫer dibrê š^elōmōh*). Esta fuente se cita solo en 1 Re 11,41;
- «Los anales de los reyes de Israel» (*sēḫer dibrê hayyāmîm l^e malkê yiśrāʾēl*, el libro de los hechos de los días de los reyes de Israel). Se citan dieciocho veces a lo largo de la narración⁵. En la reseña regia (o sumario regio) que cierra la historia de cada rey de Israel, se cita esta fuente, salvo en el caso de Jorán (cf. 2 Re 8,24-26) y Oseas (cf. 2 Re 17,1-6).
- «Los anales de los reyes de Judá» (*sēḫer dibrê hayyāmîm l^e malkê y^ehūdāh*, el libro de los hechos de los días de los reyes de Judá). Son citados dieciséis veces⁶, también en las reseñas regias/sumarios regios de cada rey, salvo en cinco casos: Ocozías (2 Re 8,25-29), Atalía (2 Re 11,15-20), Joacaz (2 Re 23,31-35), Jeconías (2 Re 25,27-30) y Sedecías (2 Re 25,6-7).

⁵ 1 Re 14,19; 15,31; 16,5.14.20.27; 22,39; 2 Re 1,18; 10,34; 13,8.12; 14,15.28; 15,11.15.21.26.31.

⁶ 1 Re 14,29; 15,7.23; 22,46; 2 Re 8,23; 12,20; 13,12; 14,15.18.28; 16,19; 20,20; 21,17.25; 23,28; 24,5.

El narrador insinúa que ha consultado solo estas fuentes, pero nunca hace explícito cuánto ha bebido de ellas. Eso sí, remite al lector a consultarlas sobre los temas siguientes:

- *lit.* «(todo) lo que hizo» ([*kol*]-ʔāšer ʿāsāh) tal o cual rey:
Israel: 1 Re 15,31; 16,5.14.27; 22,39; 2 Re 1,18; 10,34; 13,8.12 [// 14,15]; 14,28; 15,21.26.31.
Judá: 1 Re 14,29; 15,7.23; 2 Re 8,23; 12,20; 15,6.36; 16,19; 21,17.25; 23,28; 24,5.
- *lit.* «sus hazañas» (*gʿbûrāto*) de un rey particular:
Israel: 1 Re 16,5.27; 2 Re 10,34; 13,8.12 [// 14,15]; 14,28.
Judá: 1 Re 15,23; 22,46; 2 Re 20,20.
- *lit.* «la conspiración en la que participó» (*qišrô ʔāšer qāšār*) un rey determinado:
Israel: 1 Re 16,20, 2 Re 15,15.
- *lit.* «cómo guerreó» (*ʔāšer niḥam*) tal rey:
Israel: 1 Re 14,19; 2 Re 14,28.
- *lit.* «[...] que construyó» (*ʔāšer bānāh*) tal rey:
Israel: 1 Re 15,23; 22,39)
Judá: 1 Re 15,23; 2 Re 20,20 (emplea ʿāsāh en lugar de *Bānāh*).
- *lit.* «su pecado que él cometió» (*ḥaṭṭāʔtô ʔāšer ḥāṭāʔ*) tal rey:
Judá: 2 Re 21,17.

Con estas referencias, el narrador remite a una consulta fundamentalmente sobre la historia *político-militar* de los reinos de Israel y Judá. Es lo que corresponde al género «Anales», cuyo contexto vital (*Sitz im Leben*) era el círculo de escribas cortesanos que narraban las gestas y hazañas del rey de turno. Al citar fuentes sobre este aspecto de la historia, se imprime sin duda un carácter histórico a la obra (a la manera pre-crítica, claro está). Pero, a la par, se informa al lector de que para la lectura principalmente *político-militar* de la historia de los reinos de Israel y Judá deben ser consultadas otras fuentes más adecuadas, seguramente propias del entorno cortesano y/o escribanil más o menos oficial. Nos da igual en nuestro comentario si tales fuentes eran ficticias o reales, o un poco de todo, pues lo que importa es la función que cumplen en el Libro de Reyes, a saber: remitir a esas fuentes externas al lector interesado solo en información *político-militar*, que es lo mismo que avisarle de que aquí encontrará «otra cosa». ¿Qué cosa? La respuesta nos la proporciona la siguiente pista: el narrador cita explícitamente fuentes solo para los relatos sobre los reyes, pero no menciona otras equivalentes para el material profético, que, sin embargo, compite en presencia con los reyes. La crítica literaria ha puesto de manifiesto que necesariamente la composición

de la obra requería, al menos, otras dos importantes fuentes: una para el material profético y otra para el Templo de Jerusalén. El silencio narrativo sobre ellas, sin embargo, puede reflejar tanto una enorme dispersión de tal material como un ámbito de transmisión en círculos estrictamente proféticos o, en cualquier caso, en círculos muy críticos con la corte que emplearían, quizás, la transmisión oral para evitar la censura cortesana, si bien finalmente dicho material sería incorporado a Reyes a modo de «crónica oficial» de la monarquía. Pero también creemos que este silencio juega realmente un papel narrativo y teológico, a saber: presentar al Libro de los Reyes también como composición propiamente profética. Dicho de otro modo, es una obra de consulta obligada para quien quiera conocer la profecía desde una óptica narrativa (histórica) y, por tanto, distinta a la colección de Profetas Posteriores caracterizada por la recopilación de oráculos organizados sobre una mínima ilación histórico-narrativa. No es extraño, pues, que los maestros judíos clasificaran la obra como parte de los Profetas Anteriores (Josué, Jueces, Samuel y Reyes) y que la tradición judía reflejada por el Talmud (cf. b. B. Bat. 14b-15a) atribuyera su autoría al profeta Jeremías. Esta misma tradición talmúdica titula la obra *sēper mēlākīm* (Libro de Reyes), que es el título que se ha impuesto finalmente en las tradiciones judía y cristiana. Sin embargo, lo consideramos relativamente engañoso, ya que se corresponde más con las fuentes citadas (los «anales de Israel/Judá») que con el verdadero carácter profético de la obra. Por ello, quizás fuera más adecuado titularlo Libro Profético sobre los Reyes de Israel. Y, en efecto, una lectura inicial –e incluso somera– de la obra nos revelará que se presenta como una narración de la historia de Israel con el acento puesto sobre la *relación crítica entre los reyes y los profetas* de Israel. Así, de todos los ciclos de la obra, solo el de Salomón refleja una consulta sistemática e intensa de fuentes palatinas, y quizás por ello no aparece en él profeta alguno (Salomón nunca recibe oráculo profético y la actuación de Natán en 1 Re 1–2 es más propia de la intriga cortesana que de la acción profética). Pero el resto de los ciclos está o bien salpicado de intervenciones proféticas o bien se ocupan por entero de algunos profetas (v.g. Elías y Eliseo), alejándose de este modo del estilo registral del *Ciclo de Salomón*, salvo en ocasiones que descuellan aquí y allá. Así pues, el entrelazado narrativo de relatos sobre reyes con relatos sobre profetas no áulicos es el que realmente articula el guión de la exposición histórica de Israel, que es lo mismo que decir que es el que genera su mensaje. Y este es claramente de *evaluación profética* respecto a la monarquía de Israel. Por tanto, es obligado tomar conciencia de este enfoque, ya que está presente en todos los relatos del Libro Profético sobre los Reyes, incluso en aquellos de textura más factual o registral, como sería, por ejemplo, la extensa lista de elementos decorativos del Templo de Jerusalén (cf. 1 Re 7,13-50). Hemos de suponer que este enfoque evaluador de la obra tendría gran valor para los destinatarios que conocieran las fuentes citadas –si es que fueran reales–, ya se tratara de unos reducidos estratos escribaniles o de ámbitos más po-

pulares. Por desgracia, hoy por hoy no contamos con un solo rastro del contenido de estas fuentes.

No queremos abandonar esta sección sin señalar, aunque sea un dato secundario, que la cita explícita de fuentes marca una importante diferencia con los libros anteriores de la HD, esto es, con el Libro de Samuel, en primera instancia, y también con los libros de Jueces y Josué, donde solo se cita una fuente y de modo esporádico, esto es, sin presentarla como base de toda la obra: *sēḫer hayyāšār*, que literalmente se traduce por «El libro del Justo» (cf. Jos 10,13; 2 Sm 1,18), si bien se suele traducir, debido a razones filológico-exegéticas, por «Los cantares de gesta». Así, al mencionar sistemáticamente el Libro de Reyes unas fuentes antes desconocidas y, sobre todo, al encontrarse con una sección —el *Ciclo de Salomón*— plenamente coherente con lo que sí parece una consulta intensa de su fuente, quien leyera de corrido toda la HD recibiría la impresión no solo de un simple avance en la cronología de Israel, sino de un verdadero cambio de paradigma que incluso se plasma en el contraste entre las texturas de los libros. Por ejemplo, Samuel se caracteriza por relatos más personalistas de sus protagonistas (Samuel, Saúl, Jonatán, David, etc.) y, por tanto, por ser más genérico en datos de contexto histórico; también se echa en falta en estos libros un contexto más internacional. En cuanto a Jueces, es fácil captar un sabor muy popular y próximo a la saga característica del Libro del Génesis. Y respecto a Josué, sobresale la artificiosidad (en sentido estrictamente histórico-literario) de sus episodios dominantes (Paso del Jordán, Jericó, Reparto de la tierra y Discurso deuteronomista). En este sentido, la separación entre Reyes y Samuel responde bien a cierto criterio histórico-literario.

V. CLAVES DE INTERPRETACIÓN

V.1. Agregación de unidades

De la mención real o ficticia de fuentes se desprende otra conclusión importante para la comprensión de la obra, a saber: se insinúa que la composición está basada en la selección y agregación de material más o menos extenso. La lectura somera de la obra confirma que no se trata de una exposición fluida, sino de una yuxtaposición de relatos cortos —con excepciones—, unas veces engarzados con nexos explícitos, pero otras sin nexo aparente. Y ya hemos visto que el contenido deuteronomista también crea tensión con el material narrativo (cf. *supra*, II). De igual manera que las colecciones de los Profetas Posteriores recopilan la mayor parte de oráculos proféticos en agregación paratáctica, esto es, en yuxtaposición (parataxis) de los oráculos sin engarces o nexos explícitos entre unos y otros, así nuestro libro profético sobre los Reyes presenta multitud de relatos estructurados apenas por una cronología marcada por la sucesión de reyes,

pero sin que se perciban engarces explícitos que expliquen la relación directa entre sí. Long (cf. *infra*, X) aplica con buen criterio los estudios llevados a cabo sobre la parataxis arcaica de la obra de Heródoto. Aquella debe ser entendida como «una composición elaborada con unidades independientes de desigual extensión organizadas en series» (p. 19). Por esta razón, tanto Heródoto como el autor del Libro de Reyes deben ser considerados verdaderos autores y no meros compiladores, pues la parataxis arcaica tiene su propio criterio de estructuración de una obra histórica, que «no es ni cronológico ni dramático –ascenso hacia un clímax–, sino analógico» (p. 21). En Reyes hay, sin duda, un soporte cronológico mínimo: la sucesión de los reyes de Israel y de Judá, articulada sobre las reseñas regias/sumarios regios. Pero a partir de ahí los relatos se relacionan entre sí por muy distintos tipos de asociación, que pueden ir desde la simple asociación léxica (solapado de vocablos idénticos o sinónimos) hasta la asociación temática. Una obra así no requiere un hilo conductor climático, esto es, no necesita crear un clímax narrativo para el conjunto de las unidades (aunque sí suele haberlo en las propias unidades), lo que permite al narrador conservar la diversidad de factores presentes en las unidades recibidas (sean orales o escritas). Por lo general, el narrador se limita a destacar algunos puntos de su interés mediante el uso de técnicas como las siguientes (la lista no es exhaustiva):

- *Glosa*: Brevísimo comentario que se presenta como simple aclaración.
- *Repetición*: Generalmente de una palabra, una oración, un acontecimiento, patrones literarios, figuras-tipo (tipologías, cf. *infra*), etc.
- *Inserción de unidades menores*: Se trata de material menor que no se quiere dejar fuera.
 - *Digresión*: Extenso comentario del narrador.
 - *Sumario*: Resumen que puede incluir o no una valoración de un acontecimiento o protagonista. Un ejemplo son las reseñas regias que arman toda la cronología de Reyes.
 - *Referencias cruzadas o intertextualidad*: Ecos o resonancias muy diversos con otras unidades de la obra (y también de otros libros)
 - *Inclusio*: Repetición al principio y final de una unidad o sección a modo de marco distintivo.
 - *Analogía y tipología*: El narrador puede asociar distintas unidades narrativas por medio de la analogía entre algunos de sus elementos (analogía) o bien conforme a un patrón similar de eventos o protagonistas (tipología).
 - *Temática transversal*: Las unidades narrativas son muy diversas, pero se observa una reiteración transversal de unos pocos temas que descuellan por dicha reiteración. Un ejemplo patente es la parénesis deuteronomista a la obediencia de la Torá.
 - *Paradigmas temporales e históricos*: La cronología pretende jugar un papel netamente histórico, pero también paradigmático, pues conduce a

crear «bloques paradigmáticos», esto es, bloques narrativos que caen bajo una hermenéutica particular. Así, el período monárquico suma unos cuatrocientos cuarenta años, cifra cercana a los cuatrocientos ochenta años que van del éxodo a la construcción del templo (1 Re 6,1)⁷ o a los cuatrocientos años que median entre Abrahán y el éxodo (Gn 15,11).

- *Paradigmas protagónicos*: Por supuesto, nos referimos aquí a los protagonistas sobre los que se articulan los ciclos básicos de la obra.
- *Patrones de verificación*: Nos referimos a estructuras narrativas que obligan al lector a verificar las acciones de los protagonistas. Los ejemplos más destacados son los patrones de *profecía-cumplimiento* o de *mandato-ley/obediencia*.

Es importante, por tanto, comprender la importancia que cobran las unidades particulares respecto al conjunto, lo que quizás se explique por uno de los propósitos más importantes de la obra: recopilar historias del acervo nacional para ponerlas a disposición de los rapsodas y de los maestros encargados de la formación del pueblo, destacando entre estos, quizás, los propios profetas. En este proceso de «formación popular» tienen mucho valor por su fuerza emocional y didáctica las historias particulares. Es con estas unidades con las que se creará una «gran historia», pero a modo de mosaico formado con multitud de piezas, o como en la mampostería. Incluso en el mundo alfabetizado como el «post-moderno» en el que vivimos, interesa más el fragmento, el detalle, lo personal, lo particular, que las grandes explicaciones totalizantes, ya sean filosóficas, políticas o históricas. En todo caso, esta textura de la obra es relevante para la formulación teológica que se haga a partir de ella, pues la preponderancia de las unidades siempre ofrecerá gran resistencia a la formulación de principios o doctrinas, teológicas o morales, que puedan dar fe de todos los casos (cf. *infra*, VI).

V.2. Estructuras de agregación: bloques, ciclos, libros

Siendo esto así, cabe preguntarse por la coherencia global de la obra: ¿carece de cohesión histórica y de tensión narrativa? No nos cabe duda de que la obra es un verdadero libro, es decir, tiene un guión y un mensaje de conjunto. Así, el entrelazado entre los ciclos regios y los proféticos es una muestra de que no solo se ha recopilado y clasificado un material recibido, sino que se ha buscado la interacción entre dicho material. Un ejemplo de ello es el entrelazado que se da, al menos en el TM, entre el *Ciclo de Elías* (1 Re 17–19; 21; 2 Re 1–2,18) y el *Subciclo de Ajab* (1 Re 16,29–34; 20; 22). También la intertextualidad que se da tanto a nivel léxico como de tipología de figuras (v.g. Elías descrito cual Moisés) y aconteci-

⁷ Si se considera el período que va del éxodo a Samuel, se descontarían los años de reinado de Saúl y David, más los cuatro que tardó Salomón en iniciar la construcción, según 1 Re 6,1, lo que daría unos cuatrocientos veinte años.

mientos (v.g. el patrón del éxodo presente en diversos episodios) habla del propósito de ofrecer un mensaje transversal a toda la obra. Asimismo, la formulación más o menos uniforme de las reseñas regias o sumarios regios (cf. *infra*, 14,19-31) es una pista clara por su transversalidad en toda la obra. Pero, obviamente, los discursos deuteronomistas descuellan por hacer explícita una valoración de personas y acciones a lo largo de la obra; mencionamos algunos de los más importantes por su extensión o ubicación clave: 1 Re 2,3-4; 6,12-13; 8,29-53; 2 Re 17,7-13.34-39. Otra pista de guión y tensión narrativa del conjunto son los relatos que indican cambios importantes de paradigmas históricos. Así, veremos que el *Ciclo de Salomón* sirve como para «hacer época», a partir de la cual hay un antes y un después. Tras este ciclo, aparece la acción profética incidiendo en los acontecimientos históricos y también anunciando cambios importantes de paradigmas político-religiosos. En este sentido, creemos que ocupan un lugar particular el episodio de Elías en el monte Horeb (1 Re 19) y el episodio de «sucesión profética» de Elías a Eliseo (2 Re 2), ambos previos al explícito juicio global del narrador ofrecido mediante su discurso deuteronomista de 2 Re 17. Antes de esta sentencia *in toto* sobre Israel y Judá, el narrador ha ido diseminando pistas, tanto retrospectivas como prolépticas, sobre la dirección que tomaba la historia de Israel bajo la monarquía. Y en tanto que pistas, sirven para intrigar al lector y crear cierta tensión narrativa, que a su vez suscita la «tensión exegética».

V.3. Tensión exegética

En efecto, creemos que en el Libro de Reyes la «tensión exegética» juega un papel estrechamente vinculado a la tensión narrativa de cada unidad particular (ya hemos visto que la tensión climática es menor; cf. *supra*, V.1). Así, en la obra abundan los problemas exegéticos que solo se pueden cerrar si se halla una interpretación inapelable; sin embargo, se diría que la obra está pensada para dejar siempre abierta esta tensión exegética, del mismo modo que su final narrativo (2 Re 25,27-30) cierra la obra con una especie de *To be continued...* Reconocer la intencionalidad de esta apertura exegética es vital para interpretar la obra en sus propios términos y no en los nuestros. Nuestro pensamiento griego pretende alcanzar una interpretación final que resuelva los problemas que plantea; sin embargo, es posible pensar que la obra haya sido concebida más para constatar los problemas de una parte de la historia de Israel que para ofrecer soluciones completas, precisas y definitivas. Por ejemplo, un esquema importante en la obra, por su transversalidad en la HD, es el de *profecía/promesa-cumplimiento* (u otros concomitantes, como *mandato-obediencia*), por el que la Torá deuteronomica se convierte en referente permanente para la acción política de los distintos reyes. Este esquema es el que obliga al lector de la HD a hacer un seguimiento (a «verificar», decíamos en V.1) de los acontecimientos como un todo histórico, por muy alejados que unos estén de los otros. Y es también el esquema que obliga a interpretar los acontecimientos

tos puntuales a la luz de razones (fundamentalmente de la Torá deuteronomica) que van más allá de su coyuntura temporal. Pues bien, este esquema tan importante en toda la HD, lejos de hacer que todos los acontecimientos cuadren a la perfección según un anuncio o mandato previo, más bien problematiza siempre el cumplimiento, pues este nunca se realiza a la letra de su anuncio o mandato. Así, la Torá deuteronomica, que según la cronología canónica fue dada por Moisés unos cuatrocientos cuarenta años antes de iniciar Salomón la construcción del Templo (cf. 1 Re 6,1)⁸, ordena construir un santuario único en el lugar que el mismo Señor indicaría (cf. Dt 12,1-12). Esto alcanza su cumplimiento irrefutable con la construcción del Templo por Salomón. Sin embargo, el narrador –según el TM– pone en boca de Dios la elección de Jerusalén solo tras la censura de Salomón y el anuncio de la ruptura del reino (1 Re 11,13.36), no tras finalizar la construcción del Templo. Deducimos, por tanto, que el cumplimiento no solo no es un «punto final», sino que es el inicio de un nuevo problema. Es más, la lectura de todo el *Ciclo de Salomón* pone de manifiesto el contraste entre un cumplimiento alcanzado por medios netamente humanos y el propósito divino expresado en la letra de la orden/profecía. Es decir, el esquema *profecía/promesa-cumplimiento* no siempre sanciona la acción humana conducente al cumplimiento. Así, la intriga desplegada por Natán para entronizar a Salomón como sucesor de David lleva al cumplimiento de la promesa divina a David, pero la narración se guarda muy mucho de justificar la intriga. Lo mismo podríamos decir de la construcción del Templo, que se presenta como parte de unas negociaciones comerciales con el rey de Tiro. Deducimos, pues, que en Reyes las acciones divinas y las humanas se entrelazan estrechamente y pueden incluso aparecer confundidas, pero el progreso histórico-narrativo pondrá al descubierto que Dios siempre está más allá del propio cumplimiento literal de su palabra, sea profética o sea el texto mismo de la Torá.

En la creación de la tensión exegética juega un papel muy importante la rigidez del discurso de la Torá deuteronomica que recorre transversalmente el Libro de Reyes (cf. *supra*, II). Ya hemos citado algunos textos relevantes dos párrafos más arriba. Pero hay diseminados por la obra multitud de breves ecos de la Torá deuteronomica. No se trata, salvo alguna notoria excepción (cf. 2 Re 14,6), de citas explícitas de casos particulares de la Torá, sino de una especie de parénesis genérica siempre fija, al estilo de «guardar los mandatos de Yahvé», «cumplir los decretos de Yahvé», «andar en el camino de Yahvé», «cumplir la justicia de Yahvé», «como está escrito en la Torá de Moisés», etc. Es decir, el Libro de Reyes está lleno de ecos de la parénesis del Libro del Deuteronomio, pero son pocos los casos en los que se remite, explícita o implícitamente, a su legislación. Por tanto, es vital tomar conciencia de que sistemáticamente el narrador remite a la Torá como referencia última para la interpretación de la histo-

⁸ Dado que Deuteronomio se sitúa en Moab al final de los cuarenta años de «deambulación» por el desierto (cf. 1,3), restamos esta cifra a los cuatrocientos ochenta de 1 Re 6,1.

ria, pero igual de sistemáticamente se niega a ofrecer una aplicación explícita de la Torá para cada episodio particular. Y cuando lo hace, como en el ejemplo mencionado en el párrafo anterior sobre la elección de Jerusalén, ofrece un modelo de interpretación más complejo y abierto que la simple literalidad. Por este motivo, entendemos que el narrador propone una tensión hermenéutica entre la Torá y la historia: aquella es referente último –lo muestra mediante el discurso de estilo rígidamente fijado– de todo el desarrollo histórico, pero este «abre» el texto de la Torá a nuevas posibilidades que no están en su literalidad. A este respecto, cabe una doble observación:

- Por un lado, el Libro del Deuteronomio (que también venimos denominando Torá deuteronomica) se ubica a sí mismo en Moab en torno a los siglos XIV-XIII, a las puertas de la tierra prometida (Dt 1,1-5), donde su ejecución no es todavía posible.

- Por el otro, su «redescubrimiento» a las puertas del exilio del siglo VI (2 Re 22) es ya muy tardío para evitar este fatal destino (2 Re 17, esp. v. 13), a pesar de que Josías hace cumplir esta ley como ningún otro rey antes (cf. 2 Re 22,14-17; 23, esp. vv. 3.22-27).

Es decir, la estructura canónica de la HD viene a afirmar que la Torá nunca ocupó el espacio legislativo ordinario del pueblo de Israel (salvo el importante pero fugaz período de Josías), apuntando, por tanto, a una alternativa distinta, esto es, su interiorización como piedad personal y comunitaria. Por su parte, el Libro de Reyes ubica la Torá deuteronomica en una memoria lejana mediada (recordada) solo por los profetas que no han sido escuchados (2 Re 17,13); tras ese período, vino otro de pleno cumplimiento institucional por parte del rey Josías (capítulo 23) –que llevaría al final de la profecía–, pero la HD considera que llegó ya muy tarde, como acabamos de ver. Con todo, parece haber servido para comprometer al pueblo en alianza con la Torá (cf. 23,3), justo antes de partir al exilio (nótese la proximidad narrativa de la celebración de la pascua ordenada a todo el pueblo –v. 21– con las dos deportaciones subsiguientes –capítulos 24–25). Es más, la ejecución de la Torá por parte de Josías sirve de modelo para la piedad del pueblo basada en la Torá:

- Lectura de la misma como signo de renovación de la alianza (vv. 1-3).
- Pureza del culto, especialmente del sacerdocio (vv. 4-5).
- Rechazo de toda forma de idolatría (6-15).
- Reverencia a la profecía ya fenecida (vv. 16-18).
- Rechazo de cualquier desviación, como la samaritana (vv. 19-20).
- Celebración de la Pascua (vv. 21-23).
- Rechazo de la superstición más popular (v. 24).

Con este modelo se sustancia la aplicación de la Torá a las puertas del exilio, y desde él se hará interpretación de todo su articulado. Pero también se sustancia el enfoque hermenéutico de la Torá para el exilio: su parénesis es inmutable porque es sustancial: demanda lealtad al Señor de Is-

rael mediante obediencia a la Torá; por su parte, su articulado es igualmente inmutable, pero su aplicación está abierta a la historia particular. Tenemos en el Libro de Reyes el germen de la exégesis rabínica: Hagadá (*haggādāh*, narración ejemplar) y Halaká (*hālākāh*, jurisprudencia).

VI. ¿UNA TEOLOGÍA DEL LIBRO PROFÉTICO DE REYES?

La tradición teológica dominante en el mundo occidental ha venido definiendo la teología como *el discurso sobre Dios*. Obviamente, no hay tal cosa en el Libro de Reyes. En este, solo encontramos la narración sobre la relación de Dios con su pueblo a lo largo del período monárquico. Por tanto, lo que buscaremos en la obra es cómo presenta dicha relación, y, por supuesto, lo haremos ciñendonos a las claves de interpretación expuestas en la sección anterior. Con frecuencia, se comete, a nuestro entender, el siguiente error: se busca la teología del libro en el material ajeno a la narración histórica, que no es otro que el conformado por los discursos deuteronomistas ya reseñados (cf. *supra*, V.2) y sus ecos en forma de breves sentencias dispersas por la obra. Sobre este material de valoración o juicio de los personajes y sus acciones, es común articular la teología de la obra; de alguna manera, tales discursos y breves sentencias deuteronomistas conformarían los hitos del mensaje último del relato. Y, por ende, es también común concluir que la HD, incluyendo a Reyes, postula una rígida teología retributiva: la lealtad a la Torá recibe bendición, mientras que la infidelidad conlleva castigo. Por tanto, Dios no sería sino el garante de la justa retribución a su pueblo. No cabe duda de que el discurso deuteronomista, igual que la Torá deuteronomica, ciñe su discurso a este formato retributivo. Sin embargo, el estudio de la estructura del Libro del Deuteronomio nos llevaría a conclusiones mucho más matizadas (cf. García López). De igual modo, descubriremos en nuestro comentario que es precisamente en el Libro de Reyes donde la tensión entre el discurso deuteronomista y la historia muestra que la acción de Dios en la historia de Israel (y de la humanidad) no está subyugada a la teología retributiva, o por lo menos no lo está a una aplicación rigorista de dicha teología. De hecho, acabamos de ver (*supra*, V.3) que el estricto cumplimiento de la Torá por parte de Josías no supuso una alteración del destino fatal de Judá; ni siquiera representó una vida longeva para este rey, que murió aproximadamente a los treinta y nueve años (cf. 2 Re 22,1) a manos del faraón Necó (23,29). A nuestro entender, pues, la teología de Reyes solo puede articularse sobre los ciclos de la obra, dentro de los cuales se intercalan los discursos y ecos deuteronomistas en tanto que Palabra de Dios (Torá) para cada época (ciclo). Dado que los ciclos narrativos pretenden ser paradigmas históricos más que meras descripciones de épocas históricas, está claro que son ellos los que marcan la temática teológica de la obra. Y habrá que interpretar la Palabra de Dios (generalmente el mo-

nótono discurso deuteronomista) conforme a su inserción en el ciclo correspondiente. Es lo que intentamos en la tercera sección de cada capítulo del comentario, denominada *Fondo histórico y teológico*.

Aparte del recorrido más concreto que hacemos en estas secciones, ofrecemos aquí una visión teológica de conjunto. Esta arranca desde una pregunta que creemos fundamental: ¿qué significa que la HD coloque a la Torá como «mediación» divina en la historia de Israel? En realidad, la propia HD muestra que no significa que Dios deje de actuar directamente en la historia, pero sí revela que dicha intervención divina no es caprichosa o arbitraria, sino que de alguna manera responde a la revelación (Torá), plenamente accesible a Israel (al ser humano). Se puede decir, por tanto, que el Dios de Israel se ha comprometido (Alianza) con su pueblo a una relación objetivada (Torá). Sobre esta base, la HD presenta la historia de Israel hasta el período monárquico como un camino –no sin altibajos– hacia el pleno cumplimiento de las antiguas promesas patriarcales (cf. *infra*, 5.1. *Excursus sobre las promesas territoriales*). Como veremos en su estudio, el *Ciclo de Salomón* se presenta como la aparente culminación de ese proceso, y la obediencia a la Torá es considerada el principal agente de tal culminación, como se deja ver en las dos visiones que tuvo Salomón (1 Re 3,10-14; 9,2-9) y en las dos palabras divinas recibidas (6,11-13; 11,4-13). Además, es obvio que durante toda la historia hasta Salomón, el liderazgo político-religioso de Israel es decisivo para la aplicación de la Torá en medio de Israel; se trata, por tanto, de una visión altamente política de la misma, lo que, a su vez, significa que Dios mantiene una relación especial con los dirigentes de Israel, cualquiera que sea la forma de gobierno adoptada (como las representadas por Moisés, Josué, los Jueces, Samuel y Saúl hasta llegar a la «monarquía normalizada» de David y Salomón). Con Salomón, sin embargo, esta visión política de la Torá y de la relación Dios-Israel toca a su fin. El pretendido cumplimiento de las promesas en el período salomónico fue un brillo fugaz y falso (1 Re 11), por lo que Dios iniciará un cambio radical de paradigma de relación con Israel. Así, aflora en Reyes una profecía ajena al poder político-religioso (la corte) que es presentada como la conciencia de la Torá frente a los reyes y sus estrategias político-religiosas. Con Elías y su experiencia en el Horeb (1 Re 19), esta conciencia alcanza el punto de plena ruptura con la monarquía, que queda descartada como principal valedora y veladora de la Torá. No se descarta, sin embargo, solo la monarquía, sino también cualquier forma de poder institucional como contraparte decisiva de la Torá. En efecto, Elías representa un paradigma nuevo: la Torá puede y deberá ser cumplida por el pueblo sin apoyo político-militar. Es lo que a nuestro juicio significa la «tenue brisa» (NBE) de 19,12⁹. A partir de este paradigma, el resto de la historia de Israel no es más que la descripción del desmantelamiento del poder institucional conduci-

⁹ El TM lee *qôl dmâmāh daqqāh*, que nosotros hemos traducido por «una voz, ¡apenas un susurro!».

do por Dios mismo (*Ciclo de Eliseo*). Como ya hemos visto (cf. *supra*, V.3), ni siquiera el período de Josías detendrá tal desmantelamiento. Es como si Dios considerara que ese poder estorba a su relación directa con el pueblo. Para la HD, la plena inserción de Israel en el escenario político internacional de su tiempo ha puesto de manifiesto el fracaso de toda forma de gobierno como valedora de la Torá. Por eso, con el cierre de la HD en Reyes se cierra el abanico de modelos políticos válidos para velar por la Torá: ya no hay modelos alternativos; la Torá deberá tomar asiento en el pueblo mismo (formación del pueblo), y Dios se relacionará directamente con él. Por tanto, cualquier forma de gobierno que surja, dejará de tener la sanción divina correspondiente: será una forma de poder desacralizado, ya que solo la Torá adquirirá tal valor.

De esta visión a vista de pájaro, ¿podemos extraer algo sobre cómo es el Dios de Reyes? Algo podemos decir, sin duda. Yahvé muestra su capacidad para actuar a escala universal, esto es, más allá de Israel. Tanto el asedio arameo de Samaría (2 Re 7) como el asirio de Jerusalén (capítulo 19) muestran esta capacidad de intervención directa. Sin embargo, Yahvé no pone este poder divino a la disposición incondicional de su pueblo, sino que lo sujeta a la obediencia humana de la Torá; es más, el propio Yahvé y su poder se vuelven contra el propio pueblo de Dios, ya que moviliza a las potencias extranjeras contra este, según la «explicación» de 2 Re 17,7-23, que justifica tanto la caída reciente de Israel (17,1-6) como la posterior de Judá (vv. 19-20). Por tanto, lo característico del Dios de Reyes no es su poder omnipotente y su soberanía, capaz de dirigir la historia de su pueblo y de la humanidad hasta predeterminarla, sino todo lo contrario: su renuncia al dirigismo intervencionista acorde a su poder absoluto y, por tanto su renuncia a predeterminar la historia, al menos el curso habitual de esta. El Dios de la historia que presenta la HD, y Reyes en particular, es el Dios que se abaja sujetando su acción a la obediencia o desobediencia de la Torá. La reducción del juicio histórico de todos y cada uno de los reyes a su relación con la Torá es a la vez el marco de libertad general (humanidad) y particular (su pueblo). Algunos comentaristas asocian el severo juicio del Libro de Reyes contra la mayoría de los reyes con fanatismo religioso. Sin embargo, la imposición divina de una Torá que está por encima de ellos muestra tres cosas esenciales:

- Dios es quien sustenta la libertad humana, al relacionarse con el hombre mediante su elección de obediencia o desobediencia a la Torá. Donde hay una posibilidad objetivada de elección, hay libertad. El ejemplo opuesto de esto lo encontramos en el sistema religioso babilónico, altamente dependiente de la adivinación deductiva que sujetaba prácticamente todos los aspectos de la vida a causas enteramente ajenas al ser humano (cf. Bottéro).

- El juicio de los reyes no depende en absoluto del éxito o fracaso de sus políticas. Todo lo contrario, Reyes plasma con crudeza multitud de casos de disonancia entre aprobación y éxito, o entre reprobación y fracaso. Así, Manasés y Jeroboán II tuvieron un largo y exitoso reinado, que es ca-

lificado de nefasto por Reyes. En cambio, Ezequías y Josías obtienen las mejores calificaciones, pero sus reinados sufrieron importantes reveses. Contra lo que a veces se afirma, Reyes (y la HD) no pretende enumerar ejemplos de teología retributiva, sino todo lo contrario: se enumeran muchos casos de injusticias sufridas por los justos, acordes con la denuncia de libros como Job o Qohélet.

- La Torá impuesta muy particularmente sobre los reyes es fundamento de la libertad del pueblo de Dios. La casi sistemática oposición divina a una forma de autoridad por Él mismo avalada (1 Sm 8; 2 Sm 7), cuestiona toda forma de autoridad que pretenda ser mediación entre Dios y su pueblo.

En esencia, pues, el Dios de Reyes no es dirigista, y por eso la historia no está sujeta a reglas mecánicas. Todo lo contrario, el curso de la historia está determinado por la libre relación entre el ser humano y Dios, objetivada sobre todo por la Torá. De ahí, quizás, que el cierre de la obra carezca tanto de horizonte escatológico (entendido como final, bueno o malo, al que se tiende fatalmente) como de perspectiva inmediata: lo que tenga que suceder tras el indulto de Jeconías/Joaquín (2 Re 25,27) está aguardando a las decisiones de la generación correspondiente. El ser humano (el pueblo de Dios) es responsable de su historia, pero puede (y debe) confiar en que es Dios quien sustenta esta posibilidad de responsabilidad/libertad.

Bibliografía

- ALONSO DÍAZ, J., «La retribución divina en el Libro de los Reyes o Una teología de la historia», *Miscelánea Comillas* 44, 1965, 5-16.
- BOTTÉRO, J., *Mesopotamia: la escritura, la razón y los dioses*, Cátedra: Madrid, 2004, 155-166.
- GARCÍA LÓPEZ, F., *El Deuteronomio: una ley predicada* (CB 63), Verbo Divino: Estella, 1989.
- WOLFF, H. W., «Das Kerigma des deuteronomistischen Geschichtswerk», *ZAW* 73 (1961) 176-186.

VII. EL VALOR HISTÓRICO DEL LIBRO PROFÉTICO SOBRE LOS REYES

Ya hemos visto que el Libro de Reyes no es ni historiografía ni teología (cf. *supra*, II y VI). En realidad, se trata del acervo histórico-cultural de Israel reconvertido en testimonio de la relación del Dios nacional, Yahvé, con su pueblo, Israel. En la medida que dicho acervo surge del curso mismo de la historia, hay un valor histórico a descubrir. En este sentido, en-

tendemos que buena parte del material de Reyes procede de un acervo no creado artificialmente, sino heredado, ya sea en forma escrita u oral. Y por ello mismo, entendemos que cada unidad histórico-literaria puede ofrecer un menor o mayor grado de valor histórico, dependiendo en buena medida de su género literario y de su propósito más o menos legendario, esto es, de su propósito más o menos ejemplar. Pero atendiendo a la propia estructura cronológica de Reyes, armada sobre las reseñas regias/sumarios regios que enumeran todos los reyes de Judá e Israel desde David, hay que asumir el anclaje histórico que la obra pretende para el acervo compilado y rehecho. De hecho, el libro profético de Reyes es, de toda la BH, el único libro que se basa en una cronología sistematizada. De otro lado, las evidencias externas halladas hasta la fecha confirman la cronología global de Reyes, aunque también cuestione la precisión de algunas fechas concretas. Sobre tales reseñas se sigue la siguiente sucesión de reyes¹⁰:

Cuadro 2. Cronología de los reyes

<i>Fechas</i>	<i>Monarquía unida</i>	<i>Datos extra-bíblicos</i> ¹¹
1030	Saúl	
1010	David	
971	Salomón	
	<i>Monarquía dividida</i>	
	Israel	Judá
931	Jeroboán	Roboán
		<i>Inscripción de Sesónquis I: Campaña egipcia contra Israel (ANET 263-264)</i>
914		Abías
911		Asá
910	Nadab	
909	Basá	

¹⁰ Las fechas propuestas para los reyes son aproximadas, sobre todo en el estrato más antiguo. En todo caso, hay consenso entre los autores sobre un rango de oscilación que nunca supera los 15 años. Buena parte de los problemas cronológicos detectados –que serán señalados en el comentario– podrían tener origen en tres causas no explicitadas por el texto bíblico:

– Los años de reinado dados por el texto no siempre son completos. Por ejemplo, se puede atribuir a un rey dos años de reinado, que en realidad serían unos meses que abarcarían dos años civiles.

– Por causas diversas (especialmente vejez o enfermedad), muchos sucesores podrían haber sido entronizados prematuramente como co-regentes, imputándose la co-regencia a los años de reinado.

– El inicio del año varió entre el equinoccio de otoño y el de primavera a lo largo de los años, lo que daría unas variaciones de seis meses en los cómputos totales de los reyes afectados por estos cambios.

Respecto a los datos extra-bíblicos, han sido distribuidos por aproximación a los reyes concernidos.

¹¹ Remitimos aquí a DTB 4 para los datos extra-bíblicos, si bien en el comentario emplearemos principalmente ANET y otras colecciones.

885	Elá		
	Zimrí		
884	Omrí		
874	Ajab		
870		Josafat	
853	Ocozías		<i>Monolito de Kurkh</i> : Victoria de Salmanasar III en Qarqar sobre la coalición siro-efraimita; se mencionan los carros de Ajab (DTB 4, nº 17)
852	Jorán		<i>Estatua de basalto de Salmanasar III</i> : Victoria sobre Jazael de Damasco (DTB 4, nº 18)
848		Jorán	<i>Estela moabita de Mesá</i> : Confirma la sumisión de Moab a la casa de Omrí y su posterior liberación (DTB 4, nº 18)
841	Jehú	Ocozías	<i>Losa de mármol de Salmanasar III</i> : Victoria sobre Jazael y tributo de Jehú (DTB 4, nº 19) / <i>Obelisco negro de Salmanasar III</i> : Jehú paga tributo (DTB 4, nº 10) / <i>Inscripción aramea de Tell Dan</i> : Mención de la Casa de David por parte de Jazael (Damasco)
		Atalía	
835		Joás	
813	Joacaz		
797	Joás		<i>Estela de Adad-Nirari III</i> : Tributo de Joás de Samaría (DTB 4, nº 21)
796		Amasías	
782	Jeroboán II		
767		Azarías/Ozías	<i>Anales de Tiglat-Piléser III</i> : Posible mención de Azarías –Azriyau en asirio– (DTB 4, nº 23)
753	Zacarías		
	Salún		
752	Menajén		<i>Estela de Tiglat-Piléser III</i> : Tributo de Menajén (DTB 4, nº 24)
741	Pecarías		
740	Pécaj		
739		Yotán	
734		Acaz	<i>Inscripción de Tiglat-Piléser III</i> : Invasión de Israel, cautividad de Pécaj y entronización de Oseas (DTB 4, nº 26)
731	Oseas		<i>Inscripción en tableta de barro de Tiglat-Piléser III</i> : Tributo de Acaz (DTB 4, nº 27)
727		Ezequías	<i>Crónica babilónica tardía</i> : Mención de la destrucción de Samaría por Salmanasar V (DTB 4, nº 28) / <i>Inscripción de los Fastos</i> : Sargón II

			completa la reorganización de Samaría, emprendida por Salmanasar V (DTB 4, n ^o 30)/ <i>Prisma de Nimrud</i> : Mención de la deportación de Samaría y su reconstrucción por Sargón II (DTB 4, n ^o 31)/ <i>Inscripción de Nimrud</i> : Mención del sometimiento de Judá (DTB 4, n ^o 32; cf. n ^o 36)/ <i>Inscripción de Siloé</i> : Finalización del túnel de Ezequías (DTB 4, n ^o 38)/ <i>Cilindro de Senaquerib</i> : Asedio asirio de Jerusalén (DTB 4, n ^o 39)/Inscripción en bajorrelieve de Nínive-Senaquerib exhibe el botín de Laquis (DTB 4, n ^o 40)
722	Caída de Samaría		
697		Manasés	<i>Crónica babilónica</i> : Muerte de Senaquerib (DTB 4, n ^o 41). Manasés, vasallo de Asaradón (DTB 4, n ^o 43) y de Asurbanipal (DTB 4, n ^o 45)
643		Amón	
642		Josías	
609		Joacaz	
		Joaquín	<i>Crónica babilónica</i> : Nabucodonosor I toma Jerusalén; primera deportación (DTB 4, n ^o 48)
598		Jeconías	
597-587	Caída de Judá	Sedecías	<i>Ostraca de Laquis</i> : Asedio babilónico de Laquis previo a la toma de Jerusalén (DTB 4, n ^o 50)/ <i>Nota de racionamiento</i> : Se menciona al deportado Jeconías como rey de Judá (DTB 4, n ^o 51)

De Asiria recibimos un ejemplo de cronología cruzada o sincrónica como la que Reyes ofrece para Israel y Judá (cf. ANET 272-273). Pero de este cuadro nos interesa notar que a partir del siglo IX contamos con una confirmación sustancial del grueso de la cronología bíblica, si bien quedan algunos puntos oscuros que serán señalados en el comentario. Por tanto, el estrato más antiguo entre Saúl y la división de la monarquía es el que queda más abierto. Y esto no tanto por la falta de datos extrabíblicos como por el propio texto bíblico, que proporciona pocos datos internacionales. De ahí que los historiadores especulen mucho más sobre una posible magnificación de ese período —el salomónico en particular—, sobre el que se proyectarían brillantes escenarios históricos posteriores con la finalidad de presentar una historia de declive fatal desde la más temprana era monárquica. Se suma a ello el silencio bíblico sobre el auge político-económico y militar desplegado por Israel bajo los omridas durante parte del siglo IX o bajo Jeroboán II (siglo VIII), según todos los datos arqueológicos con que contamos, todo ello envuelto por la sistemática acusación deuteronomista de idolatría contra todos los reyes del Norte. Sería, por tanto, una reconstrucción más teológica que histórica. Por ello, la pre-

gunta clave es la siguiente: ¿se puede decir que Reyes toma en serio la memoria histórica del período monárquico o, por el contrario, se trata de una revisión pensada solo desde y para el exilio?

Una vez más, acudimos al cierre de la HD como pista para la respuesta: su horizonte futuro es demasiado abierto como para creer que el trabajo de recopilación de toda la HD ha sido hecho con vistas exclusivamente al exilio. Ya hemos visto que se apoya sobre un acervo que constituye su materia prima, su memoria. Su existencia la ha puesto de manifiesto la crítica literaria al identificar gran cantidad de material tradicional empleado por la obra (aparte de las fuentes mencionadas por esta; cf. *supra*, IV). Eso sí, dicho material, salvo contadas veces, es una memoria, no un registro exacto de fechas y datos; pero, en todo caso, los estudios comparados y la arqueología muestran que, por lo general, los relatos encajan bien en el ámbito histórico que pretenden. Es más, la «reconstrucción» de la HD ha sido tal que ha dejado pistas de aquello mismo que no dice, como es, por ejemplo, el caso de Omrí. Su correspondiente reseña regia (1 Re 16,21-28), según veremos en el comentario, conserva matices sobre su buen hacer político e incluso militar, a pesar de ser el fundador de la denostada dinastía omrida. Por otro lado, los juicios o valoraciones deuteronómistas ponen de manifiesto que no se ha pretendido hacer ni historiografía ni pura recopilación del acervo nacional, sino ofrecer una memoria crítica, esto es, someter la memoria histórica a una revisión a la luz del desarrollo de la Torá hasta el exilio, y más concretamente del apartado concerniente a la monolatría yahvista y a la unidad del templo (cf. *supra*, II y VI). Muchos autores califican estos juicios de «teológicos», en el sentido de ser valoraciones posteriores muy religiosas que no son causa directa de los eventos y que, por tanto, carecen de objetividad histórica. Sin embargo, creemos que su presencia se debe a que la HD pretende fundamentalmente dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿tenía la fe yahvista una verdadera posibilidad de éxito yendo de la mano de la formación del estado o de los estados hebreos? Es decir, entendemos que la preocupación principal de la HD es, en terminología actual, la historia de la relación *Iglesia-estado*, más que la historia del estado o los estados de Israel.

Con esto en mente, la «reconstrucción» histórica que hace la HD en Reyes cobra sesgos de mayor «objetividad» histórica, dentro de su género. Ya hemos señalado que la HD perfila artificialmente un declive fatal hasta la destrucción del estado o los estados de Israel, concentrando entre Saúl (prehistoria de la monarquía) y Salomón (máximo desarrollo monárquico ideal) el proceso opuesto: clímax hacia el esplendor y dominio internacional del estado hebreo. Aunque ello sea una elaboración artificial, el narrador tiene una base histórica: fue entre los siglos XI-IX cuando el escenario internacional –principalmente la ausencia de presión de los imperios mesopotámicos y egipcios– permitió a Israel asentarse como entidad propia con cierto peso en su área de influencia. Pero es aquí donde la HD ve la simiente del problema: Salomón representa lo mejor y lo peor de la monarquía; Salomón es sinónimo de integración en un todo de la política (palacio) y la religión (templo), y también de la plena incorporación de Israel al

juego internacional de intereses político-económicos. Es como si el narrador insinuara que Israel quiso cubrir el vacío de poder dejado por los imperios de turno habituales, haciendo poco más o menos lo mismo que ellos. Por tanto, para la HD ese período puso la simiente de destrucción no ya del estado hebreo, abocado a fracasar ante el resurgimiento de las potencias tradicionales a partir del siglo IX, sino de la fe yahvista asociada a aquel. Por eso presenta la historia posterior a Salomón como absolutamente redundante, incluyendo los períodos de reyes yahvistas que tampoco pudieron librarse del escenario internacional (v.g. Ezequías y Josías). Es decir, la HD tiene razón en que los períodos de esplendor de Israel o Judá no fueron más que episodios fugaces, realmente engañosos, al menos desde las aspiraciones nacionalistas habituales en cualquier pueblo o estado. Con esta visión de fondo, la HD presenta en Reyes otro desarrollo histórico, por más que los relatos legendarios envuelvan el dato más objetivo sobre él: el desarrollo de un tipo de profetismo ejemplar como forma de yahvismo independiente del estado. Sin duda, la HD considera que este desarrollo salvará la fe yahvista en y tras el exilio del siglo VI. Así, el profeta áulico (cortesano) Natán, que tuvo una voz profética contra el rey David (2 Sm 12), aparece en Reyes tan solo intrigando como un cortesano más (1 Re 1–2). Luego hay un elocuente silencio profético durante el período salomónico, que se rompe al final con una profecía centrada en la crítica de cada uno de los monarcas de turno (1 Re 11–16), culminando en una total desafección a la monarquía misma con el *Ciclo de Elías* (primera mitad del siglo IX)¹², cuya labor será secundada –aunque la vinculación entre ambos ciclos es muy debatida– por el *Ciclo de Eliseo* (segunda mitad del siglo IX). Estos profetas se presentan como precursores de Isaías (siglo VIII), exponente de una clara política de total neutralidad de Judá como muestra de confianza en Yahvé (2 Re 19), el cual censurará a Ezequías por recabar el apoyo de Babilonia (cf. 20,12–21), porque ello supone volver a los patrones políticos tradicionales fustigados por esta tradición profética de yahvismo exclusivista. Por tanto, creemos que Reyes ofrece una interpretación desde el exilio de la historia de Israel. En tanto, pues, que la historia de Israel es tomada como antecedente del presente desde el que se escribe, no estamos tan lejos de la historiografía moderna, por más que el material (acervo) sobre el que operara estuviera formado por altas proporciones de géneros populares y legendarios.

En todo caso, el lector hará bien en tener en cuenta un comentario de Jacques Éllul (cf. *infra*, X) sobre la moderna pretensión de poder explicar la historia desde una simple relación de causa y efecto:

Así pues, los acontecimientos históricos son en lo esencial incomprensibles, aun cuando los historiadores puedan asociar de modo superficial causas y efectos.

¹² Proponemos de nuevo el ejemplo de 1 Re 20 y 22 (guerras de Israel contra Aram). El narrador pone en contraste estos capítulos –que entrelazan las batallas con tradiciones proféticas sobre la intervención militar de los profetas– con el *Ciclo de Elías*, que describe a Elías sin haber intervenido jamás en actividad bélica alguna, ni a favor ni en contra del rey. Es decir, estos relatos proféticos pretenden ilustrar distintos modelos proféticos existentes entre los siglos IX–VIII.

Lo único realmente seguro es que cuanto más lúcida es nuestra comprensión, más superficial y artificial es la explicación (p. 28).

Bibliografía

- ALBERTZ, R., *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, vols. 1-2, Trotta: Madrid, 1999 (ver vol. 1).
- ARTUS, O., *Geografía de la Biblia* (CB 122), Verbo Divino: Estella, 2005.
- BEN-TOR, A., *La arqueología del Antiguo Israel*, Cristiandad: Madrid, 2004 (ver pp. 503-617).
- BRIEND, J. – ARTUS, O. – SEUX, M. J., *Arqueología, Biblia, Historia* (CB 131), Verbo Divino: Estella, 2006.
- BRIGHT, J., *La historia de Israel* (Edición revisada y aumentada), Desclée de Brouwer: Bilbao, 2003.
- COGAN, M., «Chronology», en *ABD* 1, 1002-1011.
- FINKELSTEIN, I. – SILBERMAN, N. A., *La Biblia desenterrada: una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*, Siglo XXI: Madrid, 2003 (ver esp. las pp. 139-344).
- GIBERT, P., *Los libros de Samuel y de los Reyes. De la leyenda a la historia* (CB 44), Verbo Divino: Estella, 1984.
- GONZÁLEZ MUÑOZ, Á., *Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel: problemas de adaptación del yahvismo en Canaán*, Instituto Español de Estudios Eclesiásticos: Madrid, 1962.
- HUGHES, J., *Secrets of the Times: Myth and History in biblical Chronology* (JSOTSup 66), Sheffield Academic Press: Sheffield, 1990.
- LEMAIRE, A. (dir.), *Prophètes et rois: Bible et Proche-Orient*, Les Editions du Cerf: París, 2001.
- LIVERANI, M., *Más Allá de la Biblia*, Crítica: Barcelona, 2005.
- MCKENZIE, S. L., «The Prophetic History and the Redaction of Kings», *HAR* 9 (1985) 203-220.
- NOËL, D., *En tiempos de los reyes de Israel y Judá* (CB 109), Verbo Divino: Estella, 2002.
- SOGGIN, J. A., *Nueva historia de Israel: desde los orígenes a Bar Kochba*, Desclée de Brouwer: Bilbao, 1997.
- THIELE, E. R., *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kingas*, Zondervan: Grand Rapids, 1983.
- WRIGHT, G. E., *Arqueología bíblica*, Cristiandad: Madrid, 2002 (ver pp. 275-371).

VIII. EL TEXTO DEL LIBRO PROFÉTICO DE REYES

Los principales testigos del texto de Reyes siguen siendo la tradición masorética y la tradición griega de la Septuaginta (G). La primera ha sido recibida en dos fuentes principales, el Códice de Alepo (900 d.C. aprox.),

publicado por *Miqra²ot Gedolot «Haketer»* (cf. *infra*, Cohen), y el Códice de Leningrado/San Petersburgo (1000 d.C. aprox.), publicado por la BHS, que es la que emplearemos en nuestro comentario. La segunda está configurada por bastantes recensiones, de las cuales la más alejada del texto masorético (TM) es la de Luciano (G¹). Cabe señalar, sin embargo, que del conjunto de toda la BH, es precisamente en Reyes donde encontramos diferencias de mayor calado entre el TM y G. Además de la multitud de habituales diferencias menores, que a veces pueden deberse más a la propia traducción que a una Vorlage distinta, nos encontramos en G con bloques textuales que siguen un orden distinto, con una cronología propia para los reyes entre Omrí y Jehú, o con agrupaciones de versículos repetidos (v.g. 2,35^{no} y 2,46^{ad}).

Actualmente ya no es tan frecuente aplicar sobre estos testigos –y otros muchos– una crítica textual que busque hallar un supuesto *Urtext*, esto es, un texto original del que surgirían todas las variantes existentes (teoría monogenética). Por el contrario, hay un mayor consenso sobre la teoría poligenética, esto es, que desde muy temprano circularon distintas familias textuales y que las recensiones existentes son intentos de unificación. Esto vale incluso para el texto griego de la Septuaginta, que ya no se considera resultado de la traducción de una sola familia textual hebrea, sino resultado de un complejo proceso de unificación. Por ello, y porque creemos que la labor de un comentario es tratar los datos existentes más que ofrecer hipótesis de reconstrucción (ya sea del texto o de la historia), empleamos aquí la crítica textual como simple herramienta de interpretación. Concretamente, utilizaremos como base de interpretación la tradición masorética. El TM es ciertamente un buen testigo por su antigüedad, como vino a confirmar el descubrimiento de los manuscritos del mar Muerto¹³, pero su contraste frecuente con la Septuaginta nos permitirá entender mejor el significado del propio texto hebreo preservado por la tradición masorética.

En tanto que parte de la colección *Nueva Biblia Española. Comentario teológico y literario*, adoptamos la versión castellana de Reyes de la *Nueva Biblia Española* (NBE). Sin embargo, el lector encontrará que ofrecemos en nuestra exégesis traducciones alternativas que intentan reflejar mejor nuestro enfoque narrativo sobre el texto hebreo; concretamente, tratan de esclarecer mejor tanto el hilo narrativo como la intertextualidad canónica.

Bibliografía

BAILLET, M., «Grotte 6» en Maurice Baillet – Joseph T. Milik – Roland de Vaux (eds.), *Les petites grottes de Qumrân*, Clarendon: Oxford, 1962, pp. 107-112.

¹³ Los textos qumránicos de Reyes están formados por 4QRe/4Q54 (1 Re 7,20-21.25-27.29-42.50-64; 8,1-9), 5QRe/5Q2 (partes de 1 Re 1,16-37) y 6QRe/6Q4 (partes y fragmentos de 1 Re 3,12-14; 12,28-31; 22,28-31; 2 Re 5,26; 6,32; 7,8-10; 7,20-8,5; 9,1-2; 10,19-21).

- BUSTO SÁIZ, J. R. – FERNÁNDEZ MARCOS, N., *El texto antioqueno de la Biblia Griega. II: 1–2 Reyes*, Instituto de Filología del CSIC: Madrid, 1992.
- COHEN, M., *Mikra'ot Gedolot «Haketer»: Reyes I y II*, Bar Ilan University: Ramat-Gan, 1995.
- CROSS, F. M., «The History of the Biblical Text in the Light of the Discoveries in the Judean Desert», *HTR* 47 (1964) 281-299.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N., *Scribes and Translators: Septuagint and Old Latin in the Book of Kings* (VTSup 54), E. J. Brill: Leiden, 1994.
- , «The Lucianic Text in the Book of Kingdoms: From Lagarde to the Text Pluralism», en Albert Pietersma – C. Cox, *De Septuaginta: Studies in Honour of Johan William Wevers*, Benben: Mississauga, Ont., 1984.
- MARTÍNEZ BOROBIO, E., *Targum Jonatán de los profetas primeros en tradición babilónica (Textos y estudios Cardenal Cisneros de la Biblia Políglota Matritense 38; 46; 63)*, Instituto de Filología del CSIC: Madrid, 1987-1998.
- MILIK, J. T., «Textes de la grotte 5Q» en Maurice Baillet – Joseph T. Milik – Roland de Vaux (eds.), *Les «petites grottes» de Qumrân*, Clarendon: Oxford, 1962, pp. 171-172.
- MORENO, A., «Afinidades léxicas entre Vetus Latina y Vulgata en los libros de Reyes», en Roger Gryson (ed.), *Philologia Sacra, vol. 1: Altes und Neues Testament: Biblische und patristische Studien für Hermann J. Frede und Walter thiele zu ihrem siebsigsten Geburtstag*, Herder: Friburgo, 1993, pp. 74-89.
- SCHENKER, A., *Septante et texte masorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2-14*, Gabalda et Cie: París, 2000.
- SHENKEL, J. D., *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings*, Harvard University Press: Cambridge, 1968.
- TALSHIR, Z., «The Image of the Edition of the Book of Kings as Reflected in the Septuagint», *Tarbiz* 59 (1990) 249-302.
- TREBOLLE BARRERA, J., «El libro de los Reyes en los manuscritos de Qumrán», *EB* 66 (2008) 263-283.
- , «“Israelitización” del texto proto-masorético en los libros históricos (Josué-Reyes)», *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos* (Sección de hebreo) 53 (2004) 441-472.
- , «4QKgs» en Eugene C. Ulrich – Frank. M. Cross *et al.* (eds.), *Qumran Cave 4: IX: Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings* (DJD 14), Clarendon: Oxford, 1995, pp. 171-183.
- , *Centena in libros Samuelis et Regum: variantes textuales y composición literaria en los libros de Samuel y Reyes*, Instituto de Filología del CSIC: Madrid, 1989.
- , «En torno a las adiciones y omisiones de Samuel y Reyes», *EB* 44 (1986) 253-262.
- , «Redaction, Recension, and Midrash in the Books of Kings», *BIOSCS* 15 (1982) 12-35.
- Tov, E., *The Text-critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Simor: Jerusalén, 1981.

IX. FORMATO DEL COMENTARIO

Acorde con los criterios de exégesis que señalamos al principio (*supra*, I), hemos estructurado el comentario de cada unidad literaria –que coincide *grosso modo* con la tradicional división en capítulos– en las cinco secciones siguientes:

1. *La narración*. Presentación de los aspectos narrativos más destacados de la unidad correspondiente. Generalmente son observaciones sobre los personajes, el ritmo narrativo, el formato narrativo (v.g. discurso, diálogo, informe), el hilo conductor de la unidad, etc. Esta sección pretende ofrecer al lector el marco del estudio posterior más detallado.

2. *Recorrido por el texto*. La unidad literaria es dividida en bloques menores más o menos coherentes que son sometidos a análisis detallado, procurando en lo posible comentar todos los versículos, pero siempre como parte de un todo.

3. *Fondo histórico y teológico*. Las dos secciones anteriores plantean muchas cuestiones de tenor histórico y también teológico. Las tratamos juntas porque la narración de Reyes así lo pide: la historia conduce a la valoración teológica, igual que esta conduce a la historia. Y en general, el formato del canon bíblico así lo requiere también. Por tanto, aquí cobra importancia tanto la lectura canónica como la histórico-crítica.

4. *Texto y Palabra*. Cerramos el estudio de cada unidad con una breve sección donde se intenta ofrecer pistas de lectura de todo el análisis anterior como Palabra de Dios. Si se quiere, es una lectura homilética actualizada que intenta tomar en serio el estudio exegético previo. Pero se ofrece solo a modo de pista actualizadora para el lector, ya que en ningún caso pretende ser la interpretación última del texto.

5. *Bibliografía*. Se ofrece en cada unidad una bibliografía actualizada pertinente a la unidad estudiada. Se ha intentado cubrir los aspectos más destacados abordados por el comentario.

X. COMENTARIOS AL LIBRO DE REYES

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*, Macon, Smyth & Helwys: 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. – TADMOR, H., *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary* (*The Anchor Bible* 11), Doubleday: Nueva York, 1988.
- VRIES, S. J. DE, *1 Kings* (*Word Biblical Commentary* 12), Word Books: Waco, 1985.
- 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, 1972.
- FICHTNER, J., *Das erste Buch von den Königen* (*Die Botschaft des Alten Testaments. Erläuterungen alttestamentlicher Schriften* 12/1), Calwer: Stuttgart, 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: Mineápolis, 2003 (edición alemana de 1998).
- GAROFALO, S., *Il libro dei Re* (*La Sacra Bibbia*), Marietti: Turín, 1951.
- GRAY, J., *1 & II Kings: A Commentary* (*Old Testament Library*), SCM Press: Londres, 1964.
- HAUPT, P. – 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. – ALONSO SCHÖKEL, L., *Reyes* (*Los Libros Sagrados* 5), Cristiandad: Madrid, 1973.
- JONES, G. H., *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. – 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, 1984.
- MENCHEN CARRASCO, J., *Libro de los Reyes*, Sígueme: Salamanca, 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.
- NOTH, M., *Könige* (BKAT 9, 1), Neukirchener: Neukirchen, 1968.
- QIMHI, D., «Comentario», en *Mikra'ot Gedolot «Haketer»*, Universidad Bar Ilan: Ramat Gan, 1995.
- PERSON, R. F., Jr., *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, R. A. J., *Kings I-II: A New English Translation*, vols. 1-2, The Judaica Press: Nueva York, 2004 y 2005.
- ROLLA, A., *Libri dei re*, Edizioni Paoline, Roma, 1971.

- SWEENEY, M. A., *I & II Kings: A Commentary*, Westminster John Knox: Louisville, 2007.
- VAUX, R. DE, *Les Livres des Rois*, Éditions du Cerf: Paris, 1958.
- WALSH, J. T., *I Kings. Studies in Hebrew Narrative and Poetry*, The Liturgical Press: Collegeville, 1996.