

**CB  
86**

**Pierre Buis**

# **El libro de los Reyes**



**EDITORIAL VERBO DIVINO**  
Avda. de Pamplona, 41  
31200 ESTELLA (Navarra)  
1995

**C**uatro siglos de la historia de Israel: eso es lo que nos relata el libro de los Reyes. Y no unos siglos cualesquiera, sino los siglos de los reyes y de los profetas, desde David hasta el destierro, pasando por Elías y Eliseo, Isaías y muchos otros. Las tribus de Israel se han convertido en un reino, en una nación «como las demás naciones», con sus épocas de prestigio y sus fracasos lamentables, según las ambigüedades del poder de sus reyes, que son las mismas que las de todo poder humano. Y si la caída de Jerusalén y el destierro en Babilonia son una página trágica de la historia de Israel, el libro no se acaba aquí: en el destierro comienza otro capítulo, al que habrán de seguir otros muchos.

Este libro no se escribió para los curiosos de la historia, sino para todos los israelitas, ya que todos tenían necesidad de comprender lo que les había pasado en el 587. ¿Por qué Dios no había protegido a Jerusalén como lo había hecho antaño? ¿Por qué David no tenía descendientes en el trono, tal como se lo había prometido el Señor? ¿Por qué estaba el templo en ruinas? Entonces los escribas se acordaron de las palabras de los profetas que habían anunciado todo aquello. Reescribieron la historia de los reyes, no ya como se escriben unos Anales para la gloria de los soberanos, sino como la historia de la alianza con Dios, una historia escrita a la vez por la libertad de los hombres y por la fidelidad de Dios para con su pueblo.

Presenta este libro de los Reyes el Padre Pierre BUIS, religioso espiritano que enseña en Brazzaville, con la competencia y la pedagogía que demostró hace dos años a propósito del libro de los Números. Sabe descubrir la coherencia de estos viejos relatos y hace escuchar las preguntas proféticas que plantean a todos sus lectores, a través de los siglos. Se trata siempre de la historia de la salvación que Dios sigue escribiendo hoy con nosotros.

Philippe GRUSON

# INTRODUCCIÓN

---

En el índice de materias de una Biblia encontramos dos libros de los Reyes. Se trata, de hecho, de dos partes de un solo libro que llamaremos el libro de los Reyes. Si se ha dividido en dos, ha sido por razones prácticas, como se hizo también con el libro de Samuel o con el de las Crónicas, demasiado voluminosos para formar un solo rollo. Las biblias que siguen el texto griego de los Setenta o la Vulgata latina designan nuestro texto como 3º y 4º libros de los Reyes. En efecto, estas versiones consideraron que Samuel y Reyes formaban una sola obra en cuatro tomos; es algo que puede muy bien justificarse desde un punto de vista literario.

El libro de los Reyes no es desconocido para muchos cristianos. En él puede leerse el episodio de Salomón pidiendo la sabiduría (1 Re 3,5-15), la historia de Elías en el Carmelo y en el Horeb (1 Re 18-19), la curación de Naamán por Eliseo (2 Re 5), etc. Para comprender los hechos de los que hablan los profetas es preciso ver en el libro de los Reyes el encadenamiento de los sucesos. Pero, además, todavía hay muchas cosas que vale la pena encontrar en este libro; es lo que vamos a intentar hacer en este Cuaderno.

Nos las tenemos que ver con un libro de historia, que sigue siendo la fuente primera de todo estudio sobre la historia de Israel del siglo X al siglo VI a.C. Pero si nos acercamos a él con las preocupaciones de un historiador de nuestros días, nos vemos pronto desconcertados. Sólo se nos relata la historia política; no se dice casi nada de los problemas económicos y sociales que se plantearon a lo largo de esta historia y que dejaron su marca en ella. Se concede un lugar poco habitual a los problemas culturales. Y una gran parte del libro está dedicada a explicar cómo interviene Dios en la historia de los hombres. Así pues, el libro de los Reyes quiere transmitir un mensaje religioso. Pero no es un tratado teórico, sino una reflexión teológica sobre los acontecimientos. Sabemos que es éste el contenido esencial del mensaje de los profetas. Por tanto, no es extraño que el libro ponga en escena a un buen número de profetas, que son más o menos los portavoces del autor. Por eso es perfectamente lógico que este libro esté clasificado en la Biblia hebrea entre los libros proféticos: no solamente concede la palabra a los profetas, sino que habla como ellos.

Al mismo tiempo que explica la historia, este libro es también el fruto de una historia. Fue escrito evidentemente después de la destrucción del reino de Judá, que se narra en el último capítulo (2 Re 25). A la luz de esta catástrofe es como el autor da un juicio sobre los cuatro siglos de historia que relata. Pero, para narrar los sucesos de los que no había sido testigo, necesitaba naturalmente utilizar unos documentos; a menudo los cita o los resume sin aportar ningún cambio. Eso introduce en el libro unas visiones distintas de los acontecimientos, generalmente más optimistas. Nos encontraremos por tanto con apreciaciones bastante diversas de los hombres y de los sucesos, en dependencia de concepciones teológicas diferentes. Por consiguiente, sería más exacto hablar de los *autores* del libro, aunque naturalmente le corresponde un papel privilegiado al que dio la última mano a la composición del libro (después del 561) y organizó su estructura.

Pero quizás no fue él el que más hondamente marcó la orientación teológica del libro. Ésta se debe a una redacción que se apoya en el libro del Deuteronomio, cuya publicación por orden del rey Josías se nos narra en 2 Re 22-23. Ésta consiste sobre todo en reflexiones sobre los sucesos, colocadas en puntos estratégicos del relato, o en ciertos retoques añadidos a los documentos utilizados. Estos elementos deuteronomistas, que son los más fáciles de estudiar, ocuparán un lugar privilegiado a lo largo de nuestro estudio, aunque sin olvidar la aportación de las redacciones más antiguas o más recientes. Se admite comúnmente que el libro de los Reyes fue publicado en el marco de un gran conjunto literario que comprendía el Deuteronomio (revisado y completado), Josué, Jueces, Samuel y Reyes, al que se le da el nombre de historia deuteronomista (cf. *El Deuterono-*

*mio*, Cuaderno Bíblico nº 63, 11). Leído en este contexto es como el libro de los Reyes adquiere todo su sentido.

Los límites y la fecha de composición de esta edición deuteronomista siguen siendo muy discutidos. Entre las numerosas hipótesis que se han propuesto sobre la historia de la composición del libro, nos quedaremos con la que fija la edición deuteronomista al final del reinado de Josías o poco después de su muerte, o sea, entre el 615 y el 605. Pero no es una creación absoluta: completa y desarrolla una primera versión del libro de los Reyes que puede fecharse en el reinado de Ezequías (727-697). Tenía ya la estructura del libro actual, siguiendo el esquema de las reseñas sincrónicas de las que hablaremos dentro de poco; su origen debe buscarse sin duda en las escuelas de escribas de Jerusalén.

Este Cuaderno no pretende explicar todo el texto del libro, sino sencillamente destacar lo esencial de su enseñanza. No presentaremos aquí la historia completa de los reyes israelitas tal como puede encontrarse en las diversas historias de Israel ya publicadas. Se encontrará también una visión de la misma en el Cuaderno Bíblico nº 44, que ofrece además una presentación interesante del libro gemelo de los Reyes: el segundo libro de las Crónicas, que cuenta la misma historia, pero a partir de una teología muy distinta (cf. Cuaderno nº 87, en preparación). Se estudiarán primero algunas secciones del libro más ricas en acontecimientos y en reflexiones teológicas. Luego se presentarán algunas visiones más sintéticas sobre la teología de la historia que se deduce del libro. Pero, para comenzar, hemos de echar una ojeada sobre lo que podríamos decir que constituye la armadura del libro: las reseñas sincrónicas de los reyes.

## LECTURA DEL TEXTO

### La armadura del libro: Las reseñas

Lo que podríamos llamar la armadura del libro comienza por el final del reinado de Salomón, en 1 Re 11, 41: se trata de una serie de reseñas estereotipadas sobre cada uno de los reyes, dentro de las cuales se insertan unos relatos más desarrollados. Dado que, al morir Salomón, Israel se dividió en dos estados, habrá dos series de reseñas: los reyes de Judá y los reyes de Israel. Se entremezclan siguiendo un sistema que tiene en cuenta las fechas de su reinado: el comienzo de cada reinado se sitúa históricamente en relación con las fechas del otro reinado. Pongamos dos ejemplos:

*«El año treinta y uno del reinado de Asá de Judá subió Omrí al trono de Israel. Reinó doce años: seis años en Tirsá y luego compró la montaña de Samaría... Omrí hizo lo que el Señor reprueba: fue peor que todos los que le habían precedido. Siguió en todo la conducta de Jeroboán, hijo de Nabat, y los pecados que éste había hecho cometer a Israel...»*

*El resto de las acciones de Omrí, lo que hizo, la valentía que demostró, ¿no está escrito en el libro de los Anales de los reyes de Israel? Omrí se acostó con sus antepasados y fue enterrado en Samaría. Su hijo Ajab reinó en su lugar» (1 Re 16,23-28).*

*«El año cuarto del reinado de Ajab, rey de Israel, subió al trono de Judá Josafat, hijo de Asá. Tenía treinta y cinco años cuando subió al trono y reinó 25 años en Jerusalén; su madre se llamaba Azubá, hija de Siljí. Siguió en todo la conducta de su padre Asá..., haciendo todo lo que el Señor aprueba; sin embargo, no fueron suprimidos los santuarios...»*

*El resto de las acciones de Josafat, la valentía que demostró y las guerras que hizo, ¿no está escrito en el libro de los Anales de los reyes de Judá? Josafat se acostó con sus antepasados y fue enterrado junto a ellos en la ciudad de David. Su hijo Jorán reinó en su lugar» (1 Re 22,41-44.46.51).*

Si se leen seguidas estas reseñas, impresiona su regularidad. Un rey que reina 40 años y otro que es derribado al cabo de ocho días tienen derecho a la misma reseña. Esto indica que el movimiento de la historia prima sobre las aventuras personales de sus agentes. Y entonces aparecen ya ciertas tendencias en este cuadro tan sencillo. En Judá todos los reyes son descendientes de David y los golpes de estado nunca ponen en discusión los derechos de la dinastía. Al contrario, Israel, el

reino del Norte, se caracteriza por su inestabilidad: las dinastías se barren unas a otras y el reino de Israel contará 20 reyes en 211 años, frente a solamente 11 (ó 12) en Judá. A partir de aquí es como pueden señalarse las grandes divisiones de la historia que nos refiere este libro (véase el recuadro adjunto).

El elemento más importante de estas reseñas es el juicio que se da sobre la conducta de cada rey. Para los reyes de Israel el juicio es siempre negativo, pero hay unos reyes peores que otros y de algunos se dice que fueron menos malos (Jehú en 2 Re 10,30-31; Oseas en 2 Re 17,2). Para los reyes de Judá los juicios son variados. Tres de ellos reciben la mejor calificación, la de haber seguido el ejemplo de David: Asá, Ezequías y Josías. De otros se dice que hicieron lo que aprueba el Señor, pero que toleraron los santuarios rivales de Jeru-

### LOS GRANDES PERÍODOS DE LA MONARQUÍA ISRAELITA SEGÚN EL LIBRO DE LOS REYES

Grandeza y posterior decadencia del reinado de Salomón	1 Re 1-11
Separación en dos reinos enemigos y desiguales	1 Re 12-13
Consolidación lenta de los dos reinos que acaban aliándose	1 Re 14-2 Re 8
Crisis políticas en ambos reinos (Jehú; Atalía)	2 Re 9-11
Continuación de los dos reinos	2 Re 12-15
Asiria destruye a Israel y somete a Judá	2 Re 16-21
Período de independencia y posterior aplastamiento de Judá	2 Re 22-25

## CRONOLOGÍA DE LOS REYES

Para situar mejor los diferentes reyes en la historia, he aquí las fechas que se les suelen atribuir, sin pretender una certeza absoluta.

*Salomón 972-933*

JUDÁ		ISRAEL	
Roboán	933-916	Jeroboán	933-911
Abías	915-913	Nadab	911-910
Asá	912-871	-----	-----
		Basá	910-887
		Elá	887
		-----	-----
		Zimrí	887
		-----	-----
		Tibní	887-882
		-----	-----
Josafat	870-846	Omri	887-875
		Ajab	875-853
Jorán	848-841	Ocozías	853-852
Ocozías	841	Jorán	852-841
(Atalía	841-835)	-----	-----
Joás	835-797	Jehú	841-814
Amasías	796-767	Joacaz	814-798
Ozías	786-735	Joás	805-789
Yotán	752-737	Jeroboán II	789-748
		Zacarías	747
		-----	-----
		Salún	747
		-----	-----
		Menajén	746-737
Acaz	741-726	Pecajías	737-736
		-----	-----
Ezequías	727-697	Pécaj	736-732
Manasés	697-643	-----	-----
Amón	643-642	Oseas	731-722
Josías	642-609		
Joacaz	609		
Joaquín	609-598		
Jeconías	598-597		
Sedecías	587-587		

salén. Otros, finalmente, hicieron lo que reprueba el Señor a imitación de los reyes de Israel (Acáz, 2 Re 16,3), de los cananeos (Manasés, 2 Re 21,2) o de sus predecesores. Estos juicios sumarios que a menudo matizan las reseñas revelan la ideología de sus autores: adhesión a la dinastía de David, condenación de todos los santuarios fuera del de Jerusalén, rechazo de todos los cultos a los dioses extranjeros.

Para el historiador el centro de interés será más bien el sistema de indicaciones cronológicas. Pero su utilización resulta muy delicada, ya que el sistema no parece coherente. Por ejemplo, desde la subida al trono de Roboán hasta la muerte de Ajab el total de años que duran los reinados en Judá dan 84 años y los reinados de Israel dan 78 años (!). Más desconcertantes son todavía las fechas que se dan para Acáz y Ezequías (2 Re 16,1-2; 18,1-2): Acáz tendría al morir 36 años, y su hijo tenía entonces 25 (!). Estos datos pueden justificarse a veces mediante algunas hipótesis bastante simples. La primera es que no se sabe si los años incompletos se

cuentan o no como años enteros. Un reinado de dos años puede significar un reinado de pocos meses dentro de dos años civiles. Además, como la fecha en que comenzaba el año (equinoccio de otoño o de primavera) varió en el curso de la historia, se puede prever una incertidumbre de seis meses en los sincronismos. Por otra parte, se sabe que los reyes ancianos o enfermos asociaban a veces al trono a su heredero: estos años de regencia (o co-regencia) se cuentan a veces como años de reinado, lo cual hace que se monten unos años sobre otros.

Teniendo en cuenta esta interpretación de los datos del texto, se puede establecer una cronología de los reyes. Para situarla en la historia universal y dar fechas absolutas se ha encontrado una ayuda preciosa en los Anales de Asiria y de Babilonia, así como en las inscripciones egipcias que mencionan a algunos reyes o algunos hechos que refiere el libro de los Reyes. El cuadro que damos a continuación recoge los resultados probables de los estudios más recientes sobre el tema.

## Salomón (1 Re 1-11)

### LAS OBRAS DE LA SABIDURÍA

El reinado de Salomón es el que ocupa más espacio en el libro. El esquema de las reseñas se reduce a los versículos 2,12; 3,1-3 y 11,41-43, por el hecho de que Salomón tuvo problemas para heredar el poder real. Los dos primeros capítulos cuentan cómo tuvo lugar el traspaso de poderes de David a su hijo (de una manera poco honrosa, hay que reconocerlo). Esta sección sigue formando parte de la historia de la sucesión de David (2 Sm 9-20) y tiene sus mismas características literarias.

Basta una lectura rápida para percibir que el centro

de 1 Re 1-11 es la construcción del templo de Jerusalén. Se la describe con muchos detalles y es objeto de una datación que no tiene equivalente en el resto del libro: *«El año 480 después de la salida de Egipto de los israelitas, el año 4 del reinado de Salomón sobre Israel, el mes de Ziv, construyó la casa del Señor»* (1 Re 6,1). *«El año 11 [del reinado], en el mes de Bul, se acabó la Casa...; la construcción duró 7 años»* (6,38). Se cuenta también detalladamente su inauguración, en el curso de la cual Salomón pronuncia una larga plegaria sobre la que volveremos más tarde. Encuadran este conjunto dos oráculos del Señor que ratifican esta construcción (6,11-13 y 9,3-9).

En torno a este centro se reparten varias informaciones sobre Salomón:

- su sabiduría: 3,4-28; 5,9-14; 10,1-10.23-24;
- su política interior y exterior: 4,1-5,32; 9,10-28;
- sus construcciones: 7,1-12; 9,15-19.24; 10,16-21;
- sus actividades comerciales: 9,26-28; 10,11.22.28-29.

Se observa cierto interés por la simetría; así, 5,14 sobre la visita de los soberanos extranjeros recuerda a 10,1-10; 5,15-26, sobre las relaciones con el rey de Tiro, continúa en 9,10-28 y 10,22. En esta descripción de las realizaciones de Salomón, se pone el acento en su sabiduría. La había pedido Salomón en su oración en Gabaón y el Señor se la había dado sin medida, «*como a nadie antes de ti y después de ti*» (3,12). Es una sabiduría multiforme: el arte de gobernar bien (5,18; 10,4-5), de juzgar en los procesos delicados (3,16-28), de brillar en las justas oratorias (5,9-14; 10,1,3). La admiran los extranjeros, entre ellos la reina de Sabá (10,1-10). Y se comprende fácilmente que esta sabiduría es la fuente de todo lo demás: riqueza, prestigio, estabilidad política.

---

## UN REINADO DE CONTRASTES

---

Pero hay otra estructura en esta sección, procedente sin duda de la redacción deuteronomista. Está marcada por cuatro palabras dirigidas por el Señor a Salomón: dos se le comunican en visiones (3,5-15 y 9,2-9) y las otras dos sin indicación de las circunstancias (6,11-13 y 11,11-13). Es curioso que ninguna de ellas sea transmitida por un profeta. Cuando el profeta Aías aparece en el relato de 11,29, se sabe que el reinado del rey sabio era ya un asunto concluido.

Se observa con facilidad una degradación en el paso de un mensaje al otro. En los capítulos 3 y 6 se trata de promesas. Si se pone una condición es solamente desde la perspectiva de una hipótesis favorable: «*Si sigues mis*

*camino... si marchas según mis leyes...*». Mientras que en el capítulo 9 se evoca sobre todo la hipótesis desfavorable: «*Si os apartáis de mí...*» y sus consecuencias catastróficas. Finalmente, en 11,11 se pasa a una condena sin recursos: «*Puesto que no has guardado mi alianza y mis leyes..., te voy a arrancar el reino.*»

De esta manera, la secuencia sobre el templo separa el reinado de Salomón en dos cuadros opuestos. En el primero todo es positivo. En el segundo, si todavía se mencionan las grandezas de su reinado (que por otra parte son las más ambiguas), es para derivar hacia sus debilidades y finalmente hacia las sublevaciones que van a minarlo. Esta distribución es sistemática, guardando para el final del reinado los elementos negativos que tuvieron que existir ya desde el principio (así la sublevación del edomita Hadad, 11,14-25). Del mismo modo, no se habla de las faltas de Salomón hasta su ancianidad. Es entonces cuando se deja seducir por sus numerosas esposas extranjeras y se pone a adorar a sus dioses (11,1-3). Señal de que la sabiduría ha desaparecido y de que sin ella todo se viene abajo.

El hecho de tener 700 esposas y 300 concubinas (11,3) debió haberse contado al principio como una prueba de la grandeza de Salomón, lo mismo que se habla de sus inmensas riquezas, de sus 1.400 carros y sus 12.000 caballos (10,26). Esto es precisamente lo que critica el Deuteronomio en su código de conducta del rey (Dt 17,16-17): «*Que (el rey) no multiplique sus caballos y que no envíe al pueblo a Egipto a multiplicar sus caballos – que no multiplique sus mujeres para que su corazón no se extravíe – que su plata y su oro no crezcan demasiado*»: es exactamente lo contrario de lo que hace Salomón. Es posible que este pasaje del Deuteronomio se haya escrito en reacción contra lo que se contaba del reinado de Salomón, vistas las consecuencias sociales desastrosas de su política. Si el redactor deuteronomista de 1 Re conoció a Dt 17, no se quedó más que con el segundo elemento: las mujeres.



## SIGNIFICADO DEL TEMPLO (1 Re 6-8)

Si lo esencial de la obra de Salomón es la construcción del templo, el texto más importante de esta sección tiene que ser el relato de su inauguración, para la que Salomón preparó largos discursos y compuso una larga oración. Este texto tan denso (8,14-61) está lleno de citas del Deuteronomio y utiliza su tono solemne. Comprende tres partes: en el centro una oración, encuadrada por dos bendiciones donde se cita al Señor en tercera persona. Las tres partes están claramente marcadas por las tres indicaciones de movimientos:

- «*El rey se volvió y bendijo a toda la asamblea de Israel*» (v. 14);
- «*Salomón extendió las manos al cielo y dijo...*» (v. 22);
- «*Salomón se levantó... y con las manos extendidas al cielo bendijo a la asamblea*» (v. 54).

La oración define muy bien la función del templo: «*Tú escucharás la súplica que tu siervo y su pueblo hacen en este lugar; y desde tu residencia, en el cielo, lo escucharás y le perdonarás*» (v. 30). El templo en que se encuentra el nombre del Señor (o «que lleva su nombre») es el lugar privilegiado para invocarle; pero es en el cielo donde reside el Señor.

Salomón presenta una ejemplo de las peticiones que se podrán hacer en este templo. Pide primero por el porvenir de su dinastía y para que el Señor se complazca en este templo. Luego enumera siete casos de oraciones que deberían ser escuchadas. Se observa especialmente el caso del «extranjero... llegado de un país lejano por causa de tu nombre; si viene a rezar a este templo, tú lo escucharás desde el cielo, en donde

*resides, y harás todo lo que este extranjero te pida, para que todos los pueblos de la tierra conozcan tu nombre, que lo respeten como (lo hace) tu pueblo Israel y que se sepa que esta casa que he construido se llama con tu Nombre*» (8,41-43).

Los otros casos se refieren a Israel en todas las dificultades que pueda conocer, incluida la del destierro; incluso entonces se podrá volver hacia el templo y ser oído en el cielo, con tal que se arrepienta de sus culpas y se convierta de verdad al Señor (vv. 46-50). Esta situación extrema era la de los deportados del 598 (2 Re 24,11-17). El autor no se atreve a pensar en la situación que podría crear la destrucción del templo.

Podemos decir todavía una palabra de las dos declaraciones que enmarcan más o menos la oración de Salomón. La primera es de Salomón, que declara: «*Señor, he construido una casa para ti, una morada en la que residas para siempre*» (8,13), a lo cual responde el Señor: «*He escuchado tu oración...; he consagrado esta casa que tú has construido para poner en ella mi Nombre para siempre; mis ojos y mi corazón estarán en ella todos los días*» (9,3). Así pues, el Señor acepta el programa de Salomón, que pedía que fuera escuchada toda oración hecha en este templo, pero corrige la declaración del rey que suponía que el Señor habita materialmente en el templo. La oración de 8,23-53 hace la misma corrección, según la teología deuteronomista. Pero algunos versículos de este capítulo 8 creen en la presencia del Señor en el templo, tal como lo manifiesta la nube que lo llena. Y la palabra del Señor referida en 6,12-13 va en este mismo sentido: «*Yo realizaré lo que dije a tu padre David y habitaré en medio de los israelitas*». Encontramos aquí la concepción del templo que desarrollará la historia sacerdotal y la Ley de santidad (Lv 17-26).

## EL TEMPLO DE SALOMÓN

(Véase ilustración p. 59)

Puesto que concede una gran importancia al templo construido por Salomón, es lógico que el libro de los Reyes dé una descripción del mismo. Ésta ocupa los capítulos 6 y 7. Con 2 Cr 3-4 (que se inspira en el libro de los Reyes o en alguna de sus fuentes) y es la única descripción que tenemos del primer templo. No se puede contar mucho con la arqueología para tener una imagen suya, ya que los restos de las construcciones salomónicas están sepultadas bajo las construcciones asmoneas y herodianas del «segundo templo», que sería muy difícil excavar.

El texto de los Reyes, por desgracia, es muy oscuro. Está sobrecargado de precisiones difíciles de interpretar. Utiliza muchos términos técnicos, cuyo sentido no se conoce con exactitud. Faltan informaciones que nos parecen esenciales: emplazamiento exacto y orientación del santuario, naturaleza de su techumbre, lugar del altar (cuya fabricación no se menciona), dimensiones de los patios, etc.

Podemos saber al menos que el santuario constaba de tres partes: un nártex (*ulam*), una sala grande (*hekal*) y un camarín (*debir*). Las medidas de la construcción eran, en números redondos: 30 metros de largo, 10 de ancho y 15 de alto. El camarín era cúbico (10 x 10 x 10 m.) y estaba completamente cerrado, excepto por la puerta que daba a la sala. Estaba ocupado por dos estatuas de madera dorada, los *keru-*

*bim*, que podemos imaginarnos como esfinges egipcias; sus alas desplegadas se unían en medio de la habitación para cubrir el arca de la alianza, colocada entre sus cuerpos.

En la sala mayor había un candelabro, una mesa para dejar los panes de la ofrenda y un altar para quemar perfumes. En el exterior, adosada a la pared, había una construcción con tres pisos de habitaciones (38 habitaciones según el Talmud), cuya utilización no se indica. Delante del nártex se levantaban dos columnas de bronce de 9 metros de altura, coronadas por un capitel: se las llamaba respectivamente Yakin («hace sólido») y Boaz («en Él la fuerza»).

Este edificio, al que sólo tenían acceso los sacerdotes, se encontraba en un patio rodeado de un muro de piedras talladas, reforzadas por maderas de cedro. Este patio comunicaba con otro en el que se encontraban los edificios del palacio real, en un nivel más bajo: del palacio «se subía» al templo (Jr 26,10).

Hay que advertir que en la construcción y en la provisión de materiales participaron muchos fenicios (1 Re 5,23; 7,13). De aquí se puede deducir que el plano de este templo se inspiraba en el de los templos fenicios o sirios del segundo milenio antes de Cristo. Se observa una buena concordancia entre los restos de estos templos y lo que nos permite saber el libro de los Reyes sobre el plano del templo de Salomón.

## LAS PROMESAS DEL SEÑOR

Las bendiciones que enmarcan la oración de Salomón comienzan naturalmente por «¡*Bendito sea el Señor!*», después de lo cual se indica el motivo de esta alabanza. Se trata respectivamente de que «*dijo él mismo a David...*» (v. 15) y de que «*dio el descanso a su pueblo, tal como había dicho... por su siervo Moisés*» (v. 56). Así pues, la construcción del templo se relaciona con las promesas hechas a David y a la generación del éxodo. Esto es más visible todavía si se observa cómo se encadenan las bendiciones con la oración. Ésta comienza recordando las promesas hechas a David (v. 24), de las que habla la primera bendición, y termina con un recuerdo de la liberación de Egipto, de la elección del pueblo y de la palabra transmitida por Moisés (v. 53), temas de la segunda bendición.

Así pues, se nos propone aquí una síntesis original entre las tradiciones «mosaicas» y las tradiciones de Jerusalén sobre David y su ciudad. El Deuteronomio conoce bien las dos instituciones que son el santuario y la realeza, como elementos normales de la vida del pueblo instalado en su país; pero no marca ninguna relación entre ellas. La tradición de Jerusalén, conforme con la ideología real común a todo el Próximo Oriente, subordina por el contrario una institución a la otra. Sólo un rey puede construir un templo; ésta es incluso la tarea principal de su reinado. Fue necesario explicar en 2 Sm 7 (recogido por 1 Re 5,19; 8,17-19) por qué no pudo construir David el templo.

El Deuteronomio no exigía para el santuario («el lugar») y para el rey más que una sola cosa: que fueran elegidos por el Señor (Dt 12,11; 17,15). La

tradición de Jerusalén presenta a sus candidatos para los dos puestos: David y su ciudad, a los que Dios ofreció unas garantías que aseguraban su perennidad. La síntesis que aquí se lleva a cabo pretende entonces describir un sistema definitivo que puede aparecer como el punto culminante de la historia de Israel. No hay nada nuevo que esperar después de esto.

A la luz de los acontecimientos sucesivos, los autores vuelven a poner el acento en el Deuteronomio, según el cual nada se ha dado definitivamente a Israel. Enfrentado con las exigencias de la alianza, el pueblo es responsable de su porvenir: puede siempre perder por su infidelidad lo que ha recibido, lo mismo que puede esperar nuevos progresos si permanece fiel. Las promesas a David deben plegarse igualmente a esta teología: la dinastía de David puede perder su reino y hacer que el pueblo pierda el hermoso país que se dio a sus antepasados (1 Re 2,4; 8,25; 9,5-7); también el templo podría verse arrastrado al desastre, ya que está en dependencia del rey.

Es en el reinado de Salomón donde los autores debían dar las claves de lectura de la historia que va a seguir. Dejan ya adivinar cómo va a acabar esta historia. Sin embargo, se empeñaron en conservar los relatos antiguos que exaltaban la gloria de Salomón. Todos los pueblos tienen necesidad de una imagen idealizada de su pasado («el rey sol») que les aliente en su sentimiento nacional y mantenga sus esperanzas de un porvenir mejor. Pero los autores prodigan las sombras en este cuadro y revelan las ambigüedades de las realizaciones salomónicas. Este reinado debía estar también sometido a la alianza que definía la identidad de Israel: una alianza que exige del pueblo y de sus dirigentes la promoción de la gloria de Dios por encima de la del rey.

## Jeroboán (1 Re 11-14)

El reinado de Jeroboán, primer rey de Israel, abarca más de tres capítulos del libro y será además recordado varias veces a continuación. A diferencia de su rival Roboán (el hijo de Salomón), no es objeto de una reseña completa. Sólo tenemos la fórmula de conclusión: *«El resto de las acciones de Jeroboán, los combates que emprendió y como llegó a rey, ¿no está escrito en el libro de los Anales de los reyes de Israel? La duración del reinado de Jeroboán fue de 22 años»* (1 Re 14,19-20).

---

### LA DIVISIÓN DEL REINO DE DAVID (1 Re 12,1-9)

---

La ruptura entre la tribu de Judá y las otras tribus es objeto de un relato detallado (12,1-19), seguramente de origen judeano. El hijo de Salomón, Roboán, es reconocido automáticamente por la tribu de Judá; pero tiene que dirigirse a Siquén para hacer que lo reconozcan las demás tribus del Centro y del Norte. Ésas habían reconocido a David sólo bajo ciertas garantías (2 Sm 5,3) que Salomón no había respetado. Así pues, plantearon sus condiciones: *«Tu padre nos impuso cargas pesadas (trabajos forzados e impuestos); alivia un poco estas cargas y te serviremos»* (12,4). Roboán reaccionó inteligentemente pidiendo un plazo para consultar a sus consejeros. La tradición subraya la importancia de los consejeros del rey: *«Los proyectos se vienen abajo por falta de deliberación, pero tienen éxito gracias al gran número de consejeros»* (Prov 15,22).

Pero no todos los consejeros valen. Aquí aparecen en escena dos tipos de consejeros: los ancianos y los jóvenes. De los primeros se dice que *«se mantenían ante el rostro de Salomón»*, es decir, que sabían ope-

nerse en caso necesario a la opinión del monarca. En todo caso eran personas que tenían experiencia de lo que era dirigir un estado. Aconsejaron al nuevo rey que soltara un poco las riendas, con una fórmula que tiene ciertos ecos en el evangelio: *«Si te pones hoy al servicio de ese pueblo y les das una respuesta favorable, serán siempre tus servidores»* (12,7). A los segundos se les llama «jóvenes», es decir, personas sin experiencia política, ya que por su edad debían ser más o menos contemporáneos de Roboán, que tenía ya 41 años (14,21). Proponen una política más autoritaria, sin duda con la intención de reforzar la unidad del reino, siempre amenazado por el particularismo de las tribus. No se dice por qué Roboán prefirió seguir la opinión de los jóvenes, a no ser que así lo quería Dios. El resultado fue la división del reino. Se separaron las tribus del Centro y del Norte: *«¿Qué tenemos que ver nosotros con David? ¡No tenemos nuestra herencia en la casa de los hijos de Jesé! ¡A tus tiendas, Israel! Y ahora, David, ocúpate de tu casa»* (12,16).

---

### LOS COMIENZOS DEL REINO DE ISRAEL (1 Re 12,20-33)

---

Según el texto transmitido por la tradición judía<sup>1</sup>, el jefe de las tribus reunidas en Siquén era Jeroboán, del que se había hablado ya durante el reinado de Salomón (11,26-40). Jeroboán, hijo de Nabat, de la tribu de Efraín, había sido nombrado responsable de los trabajos impuestos a las tribus de Efraín y Manasés.

---

1. Según la traducción griega, que conserva quizás un estado más antiguo del texto, Jeroboán no asistió al encuentro con Roboán.

# PALESTINA EN TIEMPO DE LOS REYES



Impulsado por el profeta Ajías, se rebeló contra Salomón, pero sin éxito, y tuvo que huir a Egipto. Volvió para participar en la asamblea de Siquén y fue a él naturalmente a quien eligieron las tribus como rey en otra asamblea (12,20).

La creación del nuevo reino se nos narra en los vv. 25-33 bajo la forma de indicaciones dispersas, imbuidas de un prejuicio desfavorable. Los autores del libro de los Reyes no perdonan a Jeroboán que hiciera del santuario de Betel —fundado por el propio Jacob (Gn 28; 35)— el santuario rival del templo de Jerusalén. Se presenta este hecho como el «pecado original» del reino del Norte y será recordado en todas las reseñas de los reyes de Israel. El texto señala bien los motivos políticos de esta promoción de Betel: «*Si este pueblo va a ofrecer sacrificios al templo del Señor en Jerusalén, su corazón se volverá a su dueño Roboán, el rey de Judá*» (12,17).

Jeroboán agrava por otra parte su caso levantando en Betel y en Dan dos estatuas doradas que representaban a un novillo (un becerro, para el autor de estos versículos). Podía comprenderse este objeto como el pedestal del Señor, al estilo del arca conservada en Jerusalén. Pero como era también el símbolo de Baal, eran de temer las peores confusiones. Oseas pronunció una condena radical de este hecho (Os 8,5; 13,2), mientras que Amós no habla de este becerro en su diatriba contra Betel. El libro de los Reyes no formula ningún juicio, pero da a entender que considera esa objeto como idolátrico, cuando hace decir a Jeroboán: «*He aquí a tus dioses, Israel, que te hicieron subir del país de Egipto*» (12,28).

Recordemos que este becerro fue condenado en Éx 32 y en Dt 9; se plantea entonces la cuestión de una posible relación entre estos textos. El relato de Éx 32 suscita numerosos problemas y se presenta como una amalgama de varios relatos. Muchos estudios recientes tienden a hacer que Éx 32 dependa de 1 Re 12: Jeroboán habría sido el inventor del «becerro».

Luego se habría referido esa historia a los tiempos de Moisés para condenar más radicalmente este objeto ambiguo. Pero también la hipótesis contraria, que hace depender 1 Re 12 de Éx 32, tiene buenos argumentos. El mismo problema se plantea para otro elemento de estos relatos: en Éx 32 la oposición al becerro procede esencialmente de los levitas; esta misma oposición parece presentarse bajo Jeroboán, que no puede utilizar a los levitas para servir en sus santuarios. El redactor deuteronomista se lo reprocha naturalmente en nombre del Deuteronomio, que había consagrado el monopolio levítico (Dt 10,8-9). Véase sobre todo esto el Cuaderno Bíblico nº 70, 18-25.

No se dice nada más sobre la organización del nuevo estado. Y sólo de pasada sabemos que Jeroboán fijó su residencia en Tirsá, después de haber residido en Siquén y en Penuel (12,25).

---

## SIGNIFICADO DE LA SECESIÓN DE LAS DIEZ TRIBUS

---

Aunque los motivos políticos explican muy bien la creación del reino de Israel, el relato de los Reyes se esfuerza en darle una interpretación teológica. Cuando Roboán moviliza a los hombres de Judá (y de Benjamín) para ir a someter a los rebeldes, se lo prohíbe el profeta Semayas: «*He aquí lo que te dice el Señor: No vayáis a luchar contra vuestros hermanos israelitas; que cada cual se vuelva a su casa, pues esto ha sucedido por voluntad mía*» (12,24).

Para que se supiera bien que esto se debía a la voluntad del Señor, tenía que haber sido anunciado. Fue el profeta Ajías, natural de Siló, el que recibió la misión de anunciárselo a Jeroboán. Comenzó con un gesto simbólico: desgarrando en doce trozos su manto nuevo, le dijo a Jeroboán: «*Toma diez trozos; pues ha hablado el Señor Dios de Israel: Yo voy a arrancar*

*el reino de poder de Salomón y te daré diez tribus*» (11,31). El discurso de Ajías da a continuación la justificación de esta decisión: Salomón y su pueblo han adorado a dioses extranjeros (11,9-13.33). Pero, debido a las promesas hechas a David, Dios dejará algo para sus sucesores: un reino reducido a dos tribus. El texto no habla claramente más que de una, que no puede ser más que Judá: «*El hijo de Salomón tendrá una tribu por causa de mi siervo David y de la ciudad de Jerusalén que he escogido*» (11,32). La tribu restante podría ser Simeón, o quizás Leví; a continuación, también Benjamín se unió al reino de Judá.

Ajías define igualmente en qué sentido Jeroboán sería reconocido como rey por el Señor: «*Si obedeces a todo lo que yo te mande, si sigues mis caminos y haces lo que yo juzgo correcto, respetando mis decretos y mandamientos como lo hizo mi siervo David, estaré contigo y te construiré una dinastía estable como lo hice para David; yo te daré a Israel*» (11,38). Se sabe ya en aquel momento que el reino del Norte será frágil, que las dinastías se hundirán, porque no hay ninguna garantía de que los reyes sean fieles a las exigencias de la alianza. Para el reino de Judá, las promesas hechas a la dinastía de David no están tan claramente sometidas a las mismas condiciones. La fragilidad del nuevo poder se revelará pronto y es el mismo profeta Ajías, en su ancianidad, el que tendrá que notificar a Jeroboán la condenación de su dinastía: «*Te puse por encima del pueblo y te hice jefe de mi pueblo Israel..., pero no has sido como David y te has portado peor que todos los que te precedieron...; por eso voy a traer la desgracia sobre la casa de Jeroboán... y barreré a todos los que le siguen*» (14,7-10).

Este oráculo utiliza uno de los formularios clásicos del proceso profético con la terminología deuteronomista, que volveremos a encontrarnos en varias ocasiones. El automatismo de estas fórmulas nos hace olvidar un poco el contexto: cuando se acusa a Jero-

boán de haberse portado peor que sus predecesores, ¿a quiénes se alude?, ¿a Salomón? Es posible, ya que la única acusación concreta que se formula («*Has fabricado dioses distintos [del Señor] y estatuas para provocarme*»: 14,9) se le podría haber dirigido también a Salomón (cf. 11,1-13).

El discurso de Ajías viene finalmente a condenar a todo el pueblo israelita: «*El Señor golpeará a Israel como a un junco que se mueve en el agua; lo arrancará de esta rica tierra que había dado a sus antepasados y los dispersará al otro lado del Éufrates, porque han levantado aserás<sup>2</sup> para provocarme*» (14,15). Así pues, el redactor deuteronomista hace anunciar por medio de Ajías lo que ocurriría al cabo de 200 años (y más aún para Judá). Sabemos ya cómo terminará la historia, pero no cómo va a desarrollarse.

---

## CONDENACIÓN DE BETEL (1 Re 13)

---

Para ilustrar la condenación del santuario separatista de Betel, los autores recogieron dos relatos antiguos, procedentes de las leyendas de los profetas. El primero pone en escena a un «hombre de Dios», natural de Judá. Viene a maldecir el altar de Betel, que se resquebraja inmediatamente ante Jeroboán. Otro prodigio le permite escapar de la cólera del rey: la mano del monarca queda paralizada de pronto. Luego, el hombre de Dios regresa a Judá, pero por otro camino, para que no parezca que su regreso es una anulación de su mensaje (13,1a.3-10).

Con éste se entrelaza otro relato (13,11-32), en el que un profeta de Betel tiende al hombre de Dios una

---

2. La *aserá* es un cipo de madera o el tronco de un árbol que representa a una divinidad como fuente de vida y de fertilidad. Esta divinidad suele ser la diosa cananea Aserá, madre de los dioses; pero a veces se encuentran *aserás* de Yahvé.

trampa que le provoca la muerte. En efecto, éste estaba sometido a una prohibición durante el tiempo de su misión: no comer ni beber nada en Betel (13,9). El viejo profeta de Betel pretende que él tiene facultades para levantarle esta prohibición después de una revelación que ha recibido. El hombre de Dios cree en esta mentira, come y bebe con el viejo profeta e inmediatamente cae el castigo sobre él: lo mata un león, pero sin devorarlo ni despedazarlo y sin hacer ningún daño a su asno, señales evidentes de que el león era un agente de Dios (13,24-28). Se podría pensar que el viejo profeta obró así para defender su santuario de Betel; al hacer que Dios mismo suprimiera al portador del mensaje amenazador, quedaría suprimida la amenaza. Pero entonces no se acaba de ver por qué el profeta quiere ser enterrado con el hombre de Dios, que parecía su enemigo.

Este último detalle sólo puede explicarse por el v. 2, que no debía de figurar en el relato antiguo. El hombre de Dios había proclamado: «*Altar, altar, así*

*habla el Señor: en la familia de David ha nacido un niño que se llama Josías; sobre ti matará a los sacerdotes de los santuarios que sacrifican sobre ti; y sobre ti se quemarán huesos humanos*». Para neutralizar esta amenaza es por lo que el viejo profeta quiere enterrar el cadáver del hombre de Dios en su propia sepultura. De hecho, se nos dice en 2 Re 23,17-18 que Josías respetó la sepultura del hombre de Dios y, por eso mismo, la del profeta.

Se puede pensar que esta historia fue reescrita a partir de las acciones de Josías. Otra huella de esta reescritura es que en el v. 32 se habla de los santuarios de las ciudades de Samaría, cincuenta años antes de la fundación de esta ciudad.

A pesar de todos estos oráculos y del resquebrajamiento del altar provocado por el hombre de Dios, el santuario de Betel llevó una vida próspera. Destruído sin duda por los asirios el año 721, fue restaurado por ellos mismos poco después (2 Re 17,28) y no fue destruido realmente más que por Josías (2 Re 23,15).

## Ajab y los profetas (1 Re 16-22)

El reinado de Ajab, el hijo de Omrí fundador de Samaría, ocupa seis capítulos del libro primero de los Reyes. Su reseña comienza en 16,29-34 y termina en 22,39-40. Encontramos allí el juicio más severo que recibe un rey de Israel: «*Ajab hizo lo que el Señor reprueba, más que todos sus predecesores. No se contentó con proseguir los pecados de Jeroboán, hijo de Nabat; se casó con Jezabel, la hija del rey de Sidón, Etbaal. Fue a rendir culto a Baal y se postró ante él; erigió un altar a Baal en el templo que había construido en Samaría y plantó un cipo sagrado*» (16,30-32).

Los Anales reales debían decir mucho sobre este reinado que fue ciertamente brillante. Pero los redactores del libro prefirieron adornar su reseña con los relatos sobre varios profetas. Se trata de un conjunto muy abigarrado: algunos relatos mencionan expresamente a Ajab; otros hablan de un rey anónimo, que podría ser Ajab, pero también Jorán. El origen de estos textos debe buscarse en las cofradías de profetas del reino de Israel, del que se hablará un poco en 2 Re 2 y 4. En estos grupos es donde se elaboraron y conservaron las tradiciones sobre algunas figuras destacadas como Elías o Eliseo. Su elaboración por



escrito y la formación de la colección debió hacerse antes del final del reino de Israel (721). El conjunto fue integrado en bloque en el libro, con algunos breves retoques deuteronomistas.

---

## TRES PROFETAS EN LA GUERRA

---

El texto más fácil de leer es el relato del capítulo 20. En una de las innumerables guerras entre Israel y

los arameos vemos intervenir a tres personajes, calificados respectivamente de «profeta», «hombre de Dios» e «hijo de profetas». Los tres títulos son equivalentes en este caso. El profeta interviene en la guerra para predecir la victoria en nombre del Dios de Israel, pero también para juzgar la conducta del rey. Así es como el rey vencedor será condenado por haber demostrado demasiada generosidad con su prisionero, al que debería haber sacrificado a Dios, según la antigua costumbre del anatema. Es exactamente lo mismo que Samuel había reprochado a Saúl en 1 Sm 15,13-33. El profeta puede a veces ir más allá de sus atribuciones y dar consejos tácticos.

## EL ENEMIGO ARAMEO

La historia del reino del Norte (Israel) está dominada por sus conflictos con los arameos, sus vecinos del nordeste. No había una nación aramea, sino varios estados: el liderazgo correspondía al reino de Damasco desde la época de Salomón; la Biblia habla también del reino de Hamat, igualmente poderoso, pero mucho más al norte.

El libro de los Reyes menciona a algunos reyes de Damasco: Rezón I (1 Re 11,23), Tabrimón (1 Re 15,18), Benadad I (1 Re 15,18-20), Benadad II (1 Re 20; 2 Re 6,24), Jazael (2 Re 8,7-13; 10,32; 12,18), Benadad III (2 Re 13,3.24.25), Rezón II (2 Re 16,5-9).

Los territorios que se disputaban los reyes de Samaría y de Damasco son Galaad, el Golán y la alta Galilea (véase el mapa de la p. 15). Generalmente los arameos eran más fuertes, lo cual interpreta el libro de los Reyes como un castigo infligido por el Señor a Israel (2 Re 5,1; 10,32; 13,3).

De hecho, la historia de las relaciones entre Israel y Aram dependen mucho de los manejos del «tercer ladrón», el imperio asirio, que intentó siempre controlar a Siria y asegurarse una salida al Mediterráneo. En dos ocasiones Israel y Aram se coaligaron contra Asiria: en el 853, bajo Ajab, con cierto éxito; pero en el 734, bajo Pécaj (la guerra «siro-efraimita»), fue un desastre. Otras veces, Israel se alía con Asiria contra Aram, a fin de obtener cierto respiro (Jehú y sus descendientes; Menajén).

El juego se complicó más aún cuando se mezcló Judá en el asunto. Así se alió con Damasco contra el rey de Israel y puso fin a una coexistencia pacífica entre los dos reinos hermanos. Acab pidió entonces la ayuda de Asiria contra la coalición Israel-Aram (2 Re 16,7). La toma de Damasco por los asirios en el 732, luego las de Hamat y Samaría en el 722, pusieron fin a estos conflictos.

## UN CONFLICTO ENTRE PROFETAS (1 Re 22)

El relato del capítulo 22 trata de una manera muy interesante el problema de la inspiración profética. El marco nos lo ofrece el relato de una guerra en la que el rey de Israel emprende una campaña para reconquistar a los arameos la ciudad de Ramot de Galaad y encuentra la muerte en el combate. El v. 20 dice que se trataba de Ajab, pero esto resulta extraño, ya que al final de la reseña en el v. 40 se dice que Ajab «se acostó junto a sus padres», lo cual no se dice nunca de un rey muerto en la guerra o asesinado. Este capítulo asocia seguramente varias tradiciones procedentes de diversos personajes: el rey de Judá, Josafat, y sobre todo dos profetas: Sedecías y Miqueas.

Sedecías —y sus 400 colegas— se dice inspirado por Dios para prometer al rey la victoria; para dar más fuerza a su palabra, la representa mímicamente con unos cuernos de toro, en un gesto profético. Miqueas, hijo de Yimlá, igualmente inspirado, sabe que eso es falso: el rey será matado y el ataque fracasará. Sin embargo, empieza prediciendo también él la victoria. Se pensaría que era por miedo del rey o para burlarse de él. Pero no; se trata de poner en obra un plan que podríamos tachar de maquiavélico, cuyo secreto conoce Miqueas: Dios quiere la pérdida del rey e inspira a los profetas que le predigan la victoria para que emprenda la campaña. Lo que Miqueas predice por astucia, Sedecías lo anuncia de buena fe.

En la Biblia tenemos otros ejemplos de la manera en que Dios mueve a un hombre a tomar unas decisiones que serán fatales para él: así Dios endurece el corazón de Sijón, el rey de Jesbón (Dt 2,30); Isaías recibe la misión de «embotar el corazón y endurecer los oídos del pueblo... para que no se convierta y se cure» (Is 6,10); o también el Faraón, cuyo corazón endureció el Señor (Éx 7,3; 10,1). Estas expresiones

## EL TIEMPO DE ELÍAS Y DE ELISEO Y EL LIBRO DE LOS REYES

Reyes de Judá	Reyes de Israel	Capítulos	ELÍAS	ELISEO	
<b>(Josafat)</b> 870-846	<b>Omrí</b> <b>Ajab</b> 875-853	16			
		17			
		18			
		19			
		20			
		21			
	<b>Ocozías</b> 853-852	<b>Jorán</b> 852-841	22		
			1		
			2		
			3		
			4		
			5		
			6		
<b>Jorán</b> 848-841	<b>Ocozías</b> 841	7			
		8			
<b>Atalía</b> 841-835	<b>Jehú</b> 841-814	9			
		10			
		11			
		12			
		13			
<b>Joás</b> 835-797	<b>Joacaz</b> 814-798	13			
			<b>Joás</b> 805-789		

resultan incómodas para el lector moderno, pero se trata de un aspecto insoslayable de la Biblia, que afirma de todas formas la soberanía de Dios, más importante a los ojos de los antiguos que la libertad de los hombres.

*Pero nuestro relato no se detiene aquí. Conminado por el rey para que diga la verdad, Miqueas anuncia la derrota: «He visto a todo Israel disperso por las montañas como un rebaño sin pastor. Y el Señor ha dicho: no tienen dueño; que cada uno regrese en paz a su casa»* (v. 17). Al hablar así, Miqueas descubre su astucia y le da al rey la posibilidad de elegir con conocimiento de causa, escogiendo a cuál de los profetas desea creer. Y no se dice que Dios intervenga para que haga una mala elección. Miqueas no se contenta

con neutralizar la trampa tendida al rey por su anuncio de la derrota y explica el fondo del asunto que se le ha revelado en otra visión. El espíritu que inspira a los profetas es personificado y forma parte de la corte del Señor; no hay que identificarlo con el Satanás del libro de Job, pero resulta muy difícil dar una definición de este espíritu que hace hablar a los profetas en nombre de Dios. Para algunos personajes como Moisés (Nm 11,25), Josué (Nm 27,18) o Elías (2 Re 2,9.15), el espíritu se convierte en una característica personal.

Lo esencial del relato es el problema de la profecía. Del relato sobre la guerra sólo se atiende a lo que era necesario para mostrar que se realizó puntualmente la predicción de Miqueas. Es inútil buscar qué ocurrió con Josafat, Miqueas o Sedecías.

## **El ciclo de Elías (1 Re 17-2 Re 2)**

En la colección de relatos proféticos que llenan el reinado de Ajab, Elías es el que se lleva la parte del león. Y la colección, que suele designarse como «ciclo de Elías», desborda el reinado de Ajab. Se trata de un conjunto muy heterogéneo que presenta

retratos muy diversos del profeta. Pero al menos se advierte un esfuerzo de síntesis de los relatos originales para formar dos grandes relatos: la sequía (1 Re 17-18) y Elías en el Horeb (1 Re 19).

## EL CICLO DE ELÍAS

La mayor parte de los relatos proféticos del reinado de Ajab se refieren a Elías. Pero el conjunto de relatos designados como «ciclo de Elías» desborda este reinado y continúa al menos hasta el reinado de Ocozías. Es un conjunto complejo, que recoge relatos de origen diverso. La primera sección (1 Re 17-18) es la mejor construida, que consigue conjuntar unos relatos heterogéneos. La segunda (19,1-18) es autónoma, pero ha habido interés en vincularla a la anterior. El episodio de 2 Re 1 es totalmente independiente de los demás. En cuanto a 1 Re 21, veremos que su pertenencia al ciclo de Elías es problemática.

La situación se complica más aún para 1 Re 19,19-21 y 2 Re 2,1-18, donde entra en escena Eliseo. Dado que Eliseo es el sucesor de Elías, es natural que los dos ciclos se superpongan en parte. Pero aquí parece ser que el ciclo de Eliseo ha absorbido al de Elías. Esto es más sensible todavía si se atiende a 1 Re 19,15-16, donde Elías recibe la misión de consagrar a Jazael, a Jehú y a Eliseo; pues bien, Elías no hace nada de esto, sino que se limita a llamar a

Eliseo, pero sin darle la unción. Podría explicarse este hecho de dos maneras opuestas:

– o bien reconocer que el ciclo de Elías es más antiguo y que en parte fue cubierto por el de Eliseo (en el ciclo primitivo Elías realizaba personalmente la triple misión que habría recibido en el Horeb);

– o bien reconocer como más antiguo el ciclo de Eliseo, y que se habrían recogido ciertos elementos sobre Elías para ligar más estrechamente los dos círculos y hacer que Eliseo se aprovechara del prestigio de Elías. Con esa misma intención se atribuyeron a Elías algunos de los milagros de Eliseo (1 Re 17,8-24 y 2 Re 4,1-37). La comparación de estos relatos paralelos hace mucho más plausible esta segunda hipótesis (cf. el recuadro siguiente).

De todas formas, el ciclo de Elías es una reelaboración y sólo puede darnos una imagen deformada del personaje histórico de Elías. Lo que le corresponde con mayor seguridad son los episodios en que lucha contra el culto a Baal.

---

### LA SEQUÍA (1 Re 17-18)

---

La sequía se anuncia *ex abrupto* al comienzo del capítulo 17: «*Elías de Tisbé dijo a Ajab: Tan cierto como que el Señor, Dios de Israel, al que yo sirvo, está vivo, te juro que no caerá ni rocío ni lluvia durante estos años, mientras que yo no lo diga*». Y solamente al final del capítulo 18 es cuando vuelve a llover. No hay nada que introduzca la declaración de

Elías ni nada que la explique en el contexto inmediato. ¿Por qué impone Elías esta calamidad? Solamente lo sabremos al final de la gran confrontación con los profetas de Baal.

Es probable que el relato del duelo entre Elías y los profetas de Baal sea independiente del relato de la sequía. Pero si se le ha intercalado allí, ha sido con una finalidad concreta. El relato del duelo demuestra que el Señor es Dios porque envía el rayo. Era precisamente en este punto donde Baal era su rival. En la

## ¿ELÍAS TAUMATURGO?

Se suele presentar a Elías como el campeón del Señor frente a Baal, como un luchador solitario y terrible. Pero en el capítulo 17 del libro primero lo vemos humanizarse y hacer milagros benéficos. El tipo clásico del taumaturgo bienhechor es Eliseo, que

hace precisamente los mismos prodigios que Elías. Por tanto, conviene plantearse la cuestión de las relaciones de los dos ciclos de relatos. Comparemos primero los dos relatos de reanimación de niños: 1 Re 17,17-24 y 2 Re 4,18-37.

### ELÍAS

El niño parece muerto

La madre reprocha a Elías que ha puesto en evidencia sus pecados

Elías acuesta al niño en su cama

Elías pregunta a Dios: ¿Por qué?

Elías se acuesta tres veces sobre el cuerpo

Elías reza: ¡Señor, reanima al niño!

El Señor reanima al niño

Elías lo devuelve a su madre

Ésta dice: Eres un hombre de Dios

### ELISEO

El niño está muerto

La madre reprocha a Eliseo que la ha engañado prometiéndole un hijo

La madre acuesta al niño en la cama de Eliseo

Eliseo ora (palabras no citadas)

Eliseo se acuesta dos veces sobre el cuerpo

El niño se reanima poco a poco

Eliseo lo devuelve a su madre

Ésta se prostra ante Eliseo

Mientras que el relato de Eliseo hace intervenir a varios personajes y está lleno de detalles narrativos, el de Elías se reduce a lo esencial. En el relato de Eliseo sólo se menciona al Señor una vez y no es el sujeto de ninguna acción; en el de Elías se le menciona varias veces y es directamente el autor de la reanimación del niño.

Sería poco verosímil que un relato tan rico como el de 2 Re 4 se derivase de un relato tan sobrio como 1 Re 17. Es fácil de explicar el paso de una figura de taumaturgo un tanto mágica a la de un profeta, portavoz del Señor, mejor que al contrario. Todo favorece a la hipótesis de que 1 Re 17 es una repetición de 2 Re 4, para corregir sus puntos débiles.

\*

Comparemos ahora los dos relatos sobre la multiplicación del aceite (y de la harina). Para 1 Re 17,8-16, no se puede establecer una correspondencia tan precisa con un relato del ciclo de Eliseo. Por otra par-

te, se le podría relacionar con dos milagros de Eliseo. El primero es el de la multiplicación del aceite en 2 Re 4,1-7; pero, mientras que Eliseo indica simplemente lo que hay que hacer, sin hablar del Señor, Elías proclama la palabra divina que anuncia y produce el milagro.

En cuanto a la harina, se le puede relacionar con la multiplicación de los panes en 2 Re 4,42-44. En ambos casos se proclama una palabra del Señor; se trata de una situación de hambre y no hay nadie que dé las gracias al Señor o a su profeta. Pero en 1 Re 17, el relato está bien vinculado a su contexto, mientras que 2 Re 4 es un episodio aislado, sin fecha. Y sobre todo la estructura narrativa es distinta: Elías empieza pidiendo, antes de ser intermediario de un milagro del que él mismo se aprovechará. Eliseo no necesita de nada para él mismo. Por tanto, es poco probable que 1 Re 17,8-16 sea una refundición de los relatos sobre Eliseo.

religión cananea, Baal (o sea, «el señor», epíteto de Hadad) es representado como el dios de la tempestad, y por tanto de la lluvia y de la fertilidad. La sequía impuesta por Elías podía explicarse por la voluntad de Baal, por su sueño (cf. 18,27) o hasta por su muerte en el ciclo de las estaciones, lo mismo que por la voluntad del Señor. Por tanto, solamente cuando se haya demostrado la impotencia de Baal y el pueblo haya proclamado: «¡El Señor es el Dios verdadero!», es cuando Elías podrá pedir y obtener que vuelvan las lluvias (18,41-45).

Es en este relato donde mejor aparece Elías como el campeón del Señor. Quiere obligar al pueblo a una opción radical y sin equívocos: «¿Hasta cuándo vais a estar cojeando caminando con muletas<sup>3</sup>? Si el Señor es el verdadero Dios, seguidle; si lo es Baal, seguidle» (18,21). El silencio que responde a esta intimidación demuestra que el pueblo no quería elegir; dos dioses protegen mejor que uno. Elías impone la elección proponiendo a las divinidades rivales una prueba decisiva. Se trata también de una prueba para los profetas respectivos. En las costumbres de la época el perdedor no podía menos de sufrir la muerte. Elías arriesgaba su vida, y no tiene reparos en hacer que maten a los profetas de Baal. El lugar de la prueba estaba bien escogido: el altar que Elías reconstruye demuestra que se había rendido culto al Señor en el Carmelo. Pero entre tanto la montaña había pasado al dominio de los fenicios y se honraba allí a Baal Hadad. Los romanos seguirán hablando de un dios Carmelo, identificado con Zeus y por tanto con Hadad.

Habrá que volver sobre la afirmación del v. 22 de que Elías es el único profeta del Señor. En 18,13 se nos dice que todavía quedaban al menos un centenar, pero que tenían que ocultarse, ya que los demás habían sido ejecutados por orden de la reina Jezabel. A

---

3. Traducción posible de una expresión desconocida por otra parte y cuyo sentido no es evidente.

Elías se le presenta siempre como un proscrito y un solitario.

Sale sin embargo de su soledad en los dos episodios que se sitúan en Sarepta (17,8-24). Estos dos relatos que pertenecen a la leyenda del profeta no son totalmente extraños al tema de la lucha contra Baal. Sarepta se encuentra en territorio fenicio, entre Tiro y Sidón, es decir, en el reino de Baal. Y es allí donde el Señor alimenta a una familia y devuelve la vida a un niño, mientras que Baal no puede detener la sequía (véase el recuadro de la p. 23).

## ELÍAS EN EL HOREB (1 Re 19)

Prescindiendo del primer versículo, que asegura la transición con el relato de la sequía, este relato es independiente. El desaliento de Elías sería difícil de comprender después de su éxito en el Carmelo; y la hostilidad de Jezabel va más allá de la muerte de sus protegidos (cf. 18,10.13). En todo caso, Elías se ve obligado a huir, primero al reino de Judá y luego al Neguev.

En el v. 4 no se habla de huida, sino de algo más grave todavía: convencido de que ha fracasado, Elías quiere morir. Fiel a sus costumbres solitarias, desea morir en el desierto, sin testigos. Pero un ángel viene a devolverle el gusto de vivir y lo pone de nuevo en camino. Esta vez es para marchar más lejos todavía, hasta la montaña en que el Señor se había revelado a Moisés. ¿Qué es lo que busca allí? Sin duda, un poco de aliento; pero es una nueva misión lo que va a recibir.

Es evidente que se desea establecer una comparación entre Elías y Moisés, pero una comparación limitada. Parece ser que el punto en común más claro es el desánimo. En Nm 11,15 Moisés declaraba: «Si es así como me tratás, mátame de una vez, si he encontrado gracia a tus ojos». Elías le hace eco: «Ya

## JEZABEL, LA REINA MALDITA

En el libro de los Reyes se habla muy poco de las reinas. Algo se habla de ellas para los reyes de Judá, en cuya reseña se da siempre el nombre de la madre del rey. Y algunos detalles de los relatos nos dejan adivinar que la reina-madre tenía una gran influencia: podía ocasionalmente asegurar la regencia del reino, lo cual explica en parte el reinado de Atalía en Jerusalén durante seis años.

Pero, para los reyes del Norte, sólo se menciona a una reina, que figura entre los personajes más detestados de la Biblia. Es Jezabel, hija del rey de Tiro y esposa de Ajab. Este matrimonio, concertado por sus padres Omrí y Etbaal, tenía evidentemente un interés político: sellar un tratado de alianza entre los dos reinos. Desde Salomón debió de haber muchos casos de este tipo; si se habla de éste, es porque la fenicia chocó con los profetas, que siempre la consideraron como la «bestia negra».

Si hacemos caso a los relatos del ciclo de Elías, Jezabel no se habría contentado con practicar el culto a su dios nacional, Baal, como hacían las esposas de Salomón, sino que se habría convertido en su propagandista, manteniendo en su corte a un grupo de profetas de Baal (y quizás a uno de los profetas de Aserá, la madre de los dioses). Y lo que es más grave todavía, había respondido a las protestas de los profetas del Señor con una persecución sistemática (1 Re 18,4,13; 2 Re 9,7), ensañándose especialmente con Elías (1 Re 18,10; 19,2).

El conflicto se fue desarrollando en varias direcciones. La venganza de la sangre de los profetas le corresponderá a Jehú. Este rey es investido por Elías, pero a través de Eliseo y más tarde de uno de sus discípulos (2 Re 9,1-7). Cuando Jehú ataca a Jorán, hijo de Ajab y de Jezabel, lo hace por «*las prostituciones y hechicerías de su madre*» (2 Re 9,22). Al llegar a Yezrael, manda echar por la ventana a la reina, que se había adornado para salir a su encuentro.

Otro aspecto del conflicto es el asesinato de Nabot, que Elías condena con estas palabras: «*Los perros se comerán a Jezabel en la plaza de Yezrael*» (1 Re 21,23). La predicción se realiza, pero el relato de 2 Re 9 se ha organizado de tal modo que no acabamos de ver cuál es el papel que representa entonces Jehú: se advierte un matiz de respeto y de piedad en la orden que da: «*Ocupaos de esta desgraciada y enterradla, porque es hija de un rey*» (2 Re 9,34). Creo que sería preferible traducir «maldita», en vez de «desgraciada»; Jehú no le desea la desgracia, pero constata que la maldición ha caído sobre ella.

Los textos que hablan de Jezabel proceden de varios círculos y de diversas épocas. Acumulan sobre ella todos los agravios: es una extranjera, lleva una política sin escrúpulos, fomenta el culto a Baal y, sobre todo, mata a los profetas del Señor. Por consiguiente, no es precisamente el libro de los Reyes el que permite dar un juicio objetivo sobre ella.

*basta, Señor; toma mi vida, que no valgo más que mis padres*» (19,4). Encontraremos estos mismos acentos en las confesiones de Jeremías (20,14-18). Los cuarenta días de marcha sin comer ni beber recuerdan los cuarenta días que Moisés había pasado en el

Horeb (Dt 9,9), pero también los cuarenta años de marcha del pueblo por el desierto (Nm 14,33). Lo mismo que Moisés, Elías verá también al Señor pasar ante él (Éx 33,19; 1 Re 19,11), pero será de una manera muy distinta.

«El Señor va a pasar; le precedía un vendaval lo bastante fuerte para poder derribar las montañas y resquebrajar las piedras, pero el Señor no estaba en el viento; después del viento, vino un temblor de tierra, pero el Señor no estaba en el temblor de tierra; después de esto, un fuego, pero el Señor no estaba en el fuego; y detrás de ello una brisa silenciosa» (19,11-12). Salió entonces Elías de la cueva, con el rostro velado. En estas frases se advierte un deseo de corregir antiguas ideas que oían la voz de Dios en el viento o en el trueno y veían su presencia en el fuego. Así es como se representaba la teofanía del Sinaí en Éx 19,16-19. Aquí no hay nada que ver y es en el silencio donde Dios habla, es decir, sin palabras audibles.

El doble diálogo entre el Señor y Elías puede explicarse de esta manera: al llegar, Elías tiene que explicar el objetivo de su visita: «*Estoy lleno de celo ardiente por el Señor Dios Sabaoth; los israelitas han abandonado tu alianza, han destruido tus altares y han matado a tus profetas; no quedo más que yo y me buscas para matarme*» (19,10). El Señor responde dándole una cita para otro momento (19,11). Y entonces hay que volver a la cuestión: «*¿Qué haces aquí, Elías?*» y a la respuesta (19,14).

¿Qué es lo que quiere decir Elías? Parece ser que quiere informar al Señor de la gravedad de la situación; y esto debe hacerse en Horeb, ¡como si el Señor no estuviera presente en Samaría, perfectamente enterado de todo lo que ocurre! La respuesta del Señor muestra a Elías que su análisis no es justo: «*He dejado que queden en Israel 7.000 hombres que no han doblado su rodilla ante Baal ni lo han besado con su boca*» (v. 18). Ésta es una de las traducciones posibles de este versículo, la que recoge san Pablo en Rom 11,4. La otra traducción posible: «*Yo dejaré que queden...*» sería la conclusión del anuncio amenazador del v. 17: «*Al que escape de la espada de Jezael lo matará Jehú; al que escape de la espada de Jehú*

*lo matará Eliseo. Pero dejaré que queden 7.000 hombres...*».

Y es éste el programa para el que es enviado Elías. Como su palabra no logra convertir a Israel a su Dios, habrá que recurrir a las fuerzas políticas: un nuevo rey en Damasco, otro en Israel, que matarán a los fieles de Baal. De hecho, Elías no hará nada de esto, a no ser por medio de su discípulo Eliseo. Entramos ya aquí en el ciclo de Eliseo, que parece haber ocupado el sitio de otro final del relato de Elías en Horeb.

---

## LA VIÑA DE NABOT (1 Re 21)

---

Volvemos a encontrarnos con Elías en 1 Re 21 en el caso Nabot, un relato en el que se amalgaman seguramente varias tradiciones. Se puede observar que en 2 Re 9,25 la condenación del rey asesino de Nabot no se le atribuye a Elías, sino que es anónima. Y aquí Elías se sale de su papel habitual de campeón del yahvismo contra Baal. La sentencia pronunciada contra Ajab recoge las mismas fórmulas que las que se referían a las dinastías de Jeroboán (1 Re 14,9-11) y de Basá (16,2-4), fórmulas estereotipadas de la redacción deuteronomista. Y podemos extrañarnos de ver a Ajab condenado tan radicalmente por un crimen del que se aprovecha, pero del que no es responsable directo. La verdadera conclusión del relato sería entonces el v. 23: «*El Señor ha hablado: los perros se comerán a Jezabel en la plaza de Yezrael*». Es ella la culpable y le corresponde condenarla a Elías, visto como su enemigo personal. A la fechoría de haber fomentado el culto a Baal y de haber perseguido a los profetas, añade este crimen, más odioso todavía por tener todas las apariencias de la legalidad.

La suerte que le cupo a Ajab proviene de otras tradiciones. La sentencia brutal atribuida a Elías: «*En el sitio en que los perros lamieron la sangre de Nabot,*



## EL CASO NEBOT

Empecemos por leer 1 Re 21,1-16. Las cosas tienen lugar en Yezrael, que es la residencia secundaria de Ajab y Jezabel. Parece ser que Ajab tenía allí negocios familiares. Nabot debía de ser un ciudadano importante y respetado, que podía permitirse el lujo de decir que no al monarca; ocupa un lugar de honor en la asamblea. Pero la manera en que los cabezas de familia y los dirigentes de la ciudad ejecutan las órdenes de Jezabel deja vislumbrar que había muchos que tenían envidia de él. Si Nabot rechaza las propuestas perfectamente honorables del rey, es en nombre de la tradición: todo ciudadano israelita tiene derecho a una tierra, cuya propiedad le garantiza su independencia. Y esta tierra ha sido heredada de sus antepasados, que están enterrados en ella; no es posible pensar en cederla o cambiarla.

Ante esta negativa que todo el mundo tenía que respetar, Jezabel trama una maquinación que permita

suprimir a Nabot y confiscar sus propiedades con todas las apariencias de legalidad. De hecho, todo parece normal. El ayuno podía estar motivado por una sequía, para implorar que acabase. La acusación es hecha por dos testigos, como exige la ley (Dt 19,15). Y la sentencia es la que prevé el Código de la alianza (Éx 22,27). Según 2 Re 9,26, afectó también a los hijos de Nabot: no quedaba ya nadie para reivindicar la propiedad o para vengar al difunto.

Pero el relato no podía terminar así. Se añadieron entonces unas conclusiones que salvaban todas ellas la moral (21,27-29), pero que son difíciles de armonizar. La primera, que pertenece al ciclo de Elías, le asegura a Jezabel una muerte vergonzosa (vv. 23-24). En otra se condena a Ajab y luego se toma nota de su arrepentimiento (vv. 17-20,27-29). La redacción deuteronomista añade a esta condenación la de toda la dinastía de Ajab (vv. 21-22).

lamerán también la tuya» (21,19), no llega a realizarse. En 22,38 da la impresión de que se realiza parcialmente, pero en Samaría, a pesar de que Nabot había sido asesinado en Yezrael. El final del capítulo 21 da una solución mejor del problema, explicando por qué no se ejecutó la sentencia: Ajab hizo penitencia y obtuvo el perdón del Señor.

Este relato es muy parecido al de la falta y el perdón de David con el profeta Natán (2 Sm 12), debido también a la redacción deuteronomista; son numerosos los elementos paralelos entre ambos. La viña de Nabot ocupa el lugar de la mujer de Urías; en ambos casos el crimen se ordena por medio del envío de una carta real; lo ejecutan los funcionarios, sumisos y

cómplices, que lo disimulan bajo apariencias «legales». Este crimen le permite al rey «tomar» lo que pertenece a la víctima: su mujer o su viña. El juicio que pronuncia el profeta: «Has matado...; morirás», así como el arrepentimiento del rey culpable, son idénticos en ambos relatos. Finalmente, Dios hace que caiga del mismo modo el castigo anunciado sobre el hijo del rey.

Volvamos a Ajab. El final del episodio debe tener su origen en la última redacción del libro, que da del rey una imagen mucho más favorable que el juicio sumario de la reseña. No quiere hacer de Ajab el enemigo de Elías, a pesar de que el profeta le habla con dureza (en 18,18.40).

## ELÍAS EN LA OBRA DE LUCAS

Se menciona a Elías en los cuatro evangelios, casi siempre a partir de Malaquías 3,23, comprendido según una de las tradiciones del judaísmo, que hace de Elías el precursor del Mesías. Como, según una tradición antigua, son los profetas los que consagran a los reyes, el Mesías tendría que ser consagrado y designado por Elías. Pero para los evangelistas Elías no vuelve en persona: es Juan Bautista el que asume sus funciones (Mt 17,10-13).

El evangelio de Lucas heredó de la tradición común esta referencia a Elías (Lc 1,16-17; 7,27). Pero ordinariamente lee a Mal 3,23 de una manera más literal: Elías no es el precursor del Mesías, sino el del Señor que viene a juzgar al mundo: «*He aquí que voy a enviaros a Elías, antes de que venga el día del Señor, día grande y terrible*». Juan fue enviado precisamente para anunciar este día terrible «*con el espíritu y la fuerza de Elías*» (Lc 1,17.76; 3,2-9).

Si Elías no es el precursor del Mesías, se le puede presentar como una figura de Jesús, destacando algunos rasgos del personaje en su vida terrena. Atendiendo a los casos en que hay una semejanza de vocabulario entre el texto de Lucas y el texto griego (de los Setenta) del libro de los Reyes, podemos citar los textos siguientes:

a) Lc 4,25 cita a Elías como ejemplo de apertura a los extranjeros, en referencia a 1 Re 17,10-16.

b) Lc 7,11-16 encierra al menos dos alusiones a 1

Re 17,17-24. La madre del hijo único es viuda, como la que hospedó a Elías. Y la frase: «*se lo dio a su madre*» viene de 1 Re 17,23. Al contrario, la conclusión del relato de Lucas: «*Un gran profeta ha surgido entre nosotros*» no puede inspirarse en 1 Re 17,24, donde se llama a Elías «*hombre de Dios*»: estos dos títulos no son intercambiables. Lucas se inspira más bien en Eclo 48,1: «*Elías se levantó como un fuego*».

c) Lc 8,55: «*Volvió a ella su espíritu*» puede relacionarse con 1 Re 17,22: «*Volvió a él su aliento vital (psyché en griego)*».

d) En Hch 1,11.22; Mc 16,19; 1 Tim 3,16 se habla de la entrada de Cristo en la gloria con la palabra «*fue llevado*», que es precisamente la que se emplea en 2 Re 2,11 para hablar del rapto de Elías. Así como Elías deja dos tercios de su espíritu a su discípulo que lo ve partir, también Jesús envía su Espíritu a los discípulos que lo vieron subir al cielo. Varios padres de la Iglesia han desarrollado esta comparación (Ambrosio de Milán, Cirilo de Jerusalén, Cesáreo de Arlés, Isidoro de Sevilla, etc.).

e) En Lc 23,2, cuando los sanedritas formulan sus acusaciones contra Jesús delante de Pilato: «*Lo hemos encontrado sublevando al pueblo*», utilizan la palabra que Elías dijo a Ajab en 1 Re 18,18 (en griego): «*No soy yo el que subleva a Israel, sino tú y la casa de tu padre*».

## OTROS RELATOS SOBRE ELÍAS (2 Re 1)

En 2 Re 1 comienza otro elemento del ciclo de Elías en el que aparece de nuevo como el campeón del yahvismo puro. Esta vez es el hijo de Ajab, Ocozías, a quien condena por haber querido consultar a Baal Zebub<sup>4</sup>, un avatar del Baal fenicio venerado en Ecrón, en el país filisteo. Ocozías esperaba recibir de este dios un anuncio de curación; en su lugar recibe

4. *Baal Zebub*, «el señor de las moscas», debe ser una deformación satírica de Baal Zebul («el príncipe Baal»). Mt 12,24 y Mc 3,22 conservan la forma primitiva.

un anuncio fatal: «Así habla el Señor: Porque has enviado a consultar a Baal Zebub, el dios de Ecrón, como si no hubiera Dios en Israel a quien pudieras consultar, no te levantarás de la cama donde estás acostado; morirás en ella» (1,16).

Aquí se inserta un relato de aire más folclórico, en el que Elías lanza un rayo sobre dos escuadrones de soldados que venían a arrestarlo. No es ya el Elías del Carmelo, que pedía a Dios que enviase un rayo sobre el holocausto; aquí parece disponer inmediatamente de él. Se le da además el título de «hombre de Dios», atribuido habitualmente a Eliseo, título que evoca poderes milagrosos más bien que la proclamación de la palabra de Dios.

## El ciclo de Eliseo (2 Re 2-13)

### CARNÉ DE IDENTIDAD DE LOS DOS PROFETAS

ELÍAS	ELISEO
<i>Nombre:</i> Eliyaho («Mi Dios es Yah») <p><i>Padre:</i> Desconocido</p> <p><i>Patria:</i> Tisbé en Galaad</p> <p><i>Profesión:</i> No tiene</p> <p><i>Residencia:</i> Varias; a menudo imposible de encontrar</p> <p><i>Fechas:</i> Entre 870 y 850 bajo Ajab, Ocozías y Jorán</p> <p><i>Títulos:</i> «hombre de Dios» (6 veces) «profeta» (2 veces) «servidor (de Dios)» (3 veces)</p>	Elisá («Dios ha salvado») <p>Safat</p> <p>Abel Meholá, valle del Jordán (al sur de Bet-Seán)</p> <p>Agricultor</p> <p>Carmelo, Samaría, valle inferior del Jordán</p> <p>Entre 850 y 800 bajo Jorán, Jehú y Joás</p> <p>«hombre de Dios» (23 veces) «profeta» (8 veces)</p>

## LA SUCESIÓN DE ELÍAS (2 Re 2,1-18)

Hay dos relatos que tratan de la sucesión de Elías: 1 Re 19,19-21 y 2 Re 2,1-18. El primero constituye la vocación de Eliseo, el segundo el traspaso de poderes. Se trata de la conclusión lógica del ciclo de Elías, pero sobre todo del comienzo del ciclo de Eliseo. Y éste tiene un carácter muy diferente de aquél. Mientras que Elías caía como un meteorito en el texto, Eliseo tiene algunos elementos válidos para una biografía. Los dos elementos extremos, su vocación (1 Re 19,19-21) y su muerte (2 Re 13,14-21), están por otra parte bien separados de cuerpo del ciclo (2 Re 2-9).

No se dice nada del tiempo que los dos pasaron juntos. Sólo se nos dice en 2 Re 3,11 que Eliseo «*lavaba las manos de Elías*», lo cual supone todo tipo de servicios hechos por el discípulo a su maestro.

Los encontramos juntos el último día que pasó Elías en la tierra. Parece ser que Elías quería estar solo a la hora de partir, lo mismo que cuando quería estar solo para morir en el desierto. Intenta alejar a Eliseo: «*Quédate aquí, que el Señor me ha enviado a Betel*» (2 Re 2,2); luego va a Guilgal, luego a Jericó. Pero Eliseo sigue obstinado a su maestro. Elías no parece dispuesto a transmitirle sus poderes. Cuando Eliseo le pide que le dé una parte de su espíritu, responde: «*¡Es difícil lo que pides! Si me ves cuando me lleven de tu lado, será; si no me ves, no será*» (2,10). Es ésta sin duda la continuación del relato de 1 Re 19, pero debe faltar una buena parte del mismo: debería haberse contado cómo cumplió Elías la misión que se le había confiado, o al menos cómo encargó de ella a Eliseo. La figura de Eliseo invade la escena y este capítulo 2 sirve esencialmente para mostrar que es ciertamente el sucesor de Elías.

La partida de Elías se describe muy sobriamente: «*Mientras iban hablando, se vieron unos carros y*

*unos caballos que los separaron; y Elías subió al cielo en medio de la tempestad. Eliseo lo miraba y gritaba: "¡Padre mío, padre mío, carros y caballería de Israel!"*. Y ya no lo vio» (2,11-12). Esto se ha comprendido de ordinario como si Elías hubiera subido al cielo en un carro de fuego (así Ben Sirac, Eclo 48,9). El texto dice más bien que los carros (la palabra en hebreo significa un grupo de carros) separan a los dos y escoltan a Elías para su entrada en el cielo. Elías es arrastrado por el viento de una tempestad, más fuerte que el que lo transportaba en otras ocasiones y lo hacía imposible de encontrar (1 Re 18,12; cf. 2 Re 2,16). Eliseo da a Elías el título de «*carros y caballería de Israel*», que se le dará también a él, y con mayor razón, debido a sus intervenciones en las guerras (2 Re 13,14). El narrador traspasó a Elías el título de Eliseo para mostrar mejor que Eliseo era ciertamente su heredero.

El rapto de Elías hará trabajar mucho a la imaginación de sus admiradores y se esperará su regreso como precursor del Mesías. Esta tradición está ya atestiguada en Malaquías (Mal 3,23-24; recogido por Eclo 48,10), en el siglo V. Durante este intervalo, no se habla ya de Elías en la Biblia (2 Cr 21,12 es posterior a Malaquías).

Habiendo cumplido Eliseo las condiciones puestas por Elías, puede estar seguro de haber obtenido lo que pedía, a saber, los dos tercios de su espíritu. Los dos tercios es lo que corresponde al mayor en una herencia. Por tanto, Eliseo es constituido como el primer heredero de Elías. Puede comprobarlo utilizando el manto que se cayó de los hombros de Elías para atravesar el Jordán. ¡No volverá a hablarse ya de este manto! En cuanto al milagro de la travesía del Jordán a pie enjuto, es evidentemente una repetición del que había marcado la entrada de Josué en la Tierra prometida (Jos 3-4). Evoca igualmente, de forma inevitable, el otro gran paso del mar a pie enjuto: el del mar Rojo por Moisés y por todo Israel cuando la salida de Egipto (Éx 14).

## LOS HIJOS DE LOS PROFETAS

La expresión «los hijos de los profetas» se encuentra 12 veces en el libro de los Reyes, mientras que no aparece en el resto de la Biblia (excepto en singular, en Am 7,14). Según el empleo jurídico de la palabra «hijo», la expresión designa a los miembros de un grupo; en este caso se trata de una especie de cofradía de profetas (cf. 1 Sm 10,10). Por los relatos del ciclo de Eliseo, se sabe que residían fuera de las ciudades, muchas veces junto a los santuarios en los que quizás ejercían alguna función. No viven «en comunidad»: cada uno tiene su familia, su casa, sus

campos. Se reúnen más o menos regularmente, sobre todo cuando va a visitarlos Eliseo; entonces comen juntos. En su actividad profética, actúan aisladamente y no en grupo. También se indica que se les puede reconocer por su vestido, por su cabellera o quizás por un tatuaje (1 Re 20,38-41).

Con estas escasas informaciones es imposible reconstruir la historia de estas cofradías. Sólo se puede decir que existieron en el reino del Norte en el siglo IX y que apoyaron la actividad de Eliseo y sin duda la de otros profetas.

## LAS PROEZAS DE ELISEO

La colección de relatos sobre Eliseo se extiende de 2 Re 2,1 a 9,1. Es difícil reconocer aquí un plan. Pero sí que tiene interés establecer una clasificación de los relatos. Son de cuatro tipos:

- a) pequeños relatos dentro del marco de una comunidad de profetas: 2,1-7; 2,15-18; 4,1-7; 4,38-44; 6,1-7;
- b) relatos mayores en los que representa un papel el criado de Eliseo (llamado a veces Guejazi): 4,8-37; 5,1-27; 6,8-23;
- c) relatos de guerras en las que interviene Eliseo: 3,4-27; 6,24-7,20; 13,14-19;
- d) intervenciones en la vida política de Israel o de Aram: 8,1-15; 9,1-10, en los que Eliseo cumple las misiones confiadas a Elías en 1 Re 19,15.

Digamos unas palabras de los relatos del tipo b) y d).

### El hijo de la Sunamita (2 Re 4,8-37)

Este relato tiene interés por el retrato que nos ofrece de Eliseo: *hombre sociable, sensible, servicial*. Pero interesa sobre todo por el papel que representa el hombre de Dios: promover la vida. Le promete a la mujer que le hospeda el nacimiento de un hijo; más tarde reanima al niño, víctima de una insolación (cf. p. 23).

Otro aspecto de este relato es que el Señor está poco presente en él, a no ser por la oración que le dirige Eliseo antes de reanimar al niño (4,33). El profeta no habla en su nombre ni actúa por orden suya. Ni es Dios a quien le da gracias la madre. El hombre de Dios goza de un poder benéfico permanente; pero no por eso es omnipotente. Él no lo sabe todo, sino que necesita a su criado Guejazi para estar informado (4,14).

### La curación de Naamán (2 Re 5,1-27)

El relato se articula en tres episodios que encierran cada uno un mensaje. El primero narra la cura-

ción del general arameo en el agua del Jordán (vv. 1-14). El relato no pretende otra cosa que glorificar al profeta, como se indica desde el principio: «*Que venga a buscarme y sabrá que hay un profeta en Israel*» (v. 8). De este modo lanza una acusación contra la creencia en un poder milagroso de los reyes, que se atribuiría también más tarde a los emperadores romanos (¡y hasta a los reyes de Francia: curación de los escrofulosos!).

El segundo episodio (vv. 15-19) destaca a Naamán, que no se contenta con darle gracias al profeta y ofrecerle un regalo digno de un príncipe. Sabe reconocer al autor verdadero de su curación: el Señor, Dios de Israel; y se compromete a honrarle sólo a él; desea incluso llevarse un poco de la tierra de Israel para construirse un lugar de oración en su casa de Damasco. Finalmente, somete al profeta su caso de conciencia: ¿podrá seguir acompañando al rey de Aram al templo del dios Rimmón, como lo exige su cargo, y postrarse con él ante un dios, que no será ya el suyo? Eliseo le garantiza la indulgencia del Señor por esta situación ambigua: «*Vete en paz*» (v. 19).

Estos dos episodios manifiestan una apertura a los extranjeros que podrá poner Jesús como ejemplo (Lc 4,27). Si el poder benéfico del Señor sigue estando todavía limitado a la tierra de Israel, puede sin embargo alcanzar a gentes de todas las naciones, incluso enemigas.

El tercer episodio (vv. 20-27) opone el desinterés del profeta a la codicia de su criado. El plan de Guejazí está bien montado y Naamán se deja llevar por él. Pero el profeta, que esta vez lo sabe todo, conoce su maquinación. Casi podría concluirse de aquí que la enfermedad va unida a la riqueza. Naamán, que da generosamente, se ve libre de la lepra, mientras que Guejazí queda leproso por haberse hecho con una pequeña fortuna.

## **El secuestro fallido de Eliseo (2 Re 6,8-23)**

Si este relato habla de guerra, forma parte todavía de los prodigios realizados por el hombre de Dios. El primero es su conocimiento de los secretos: sabe incluso «*lo que el rey de Aram dice en su alcoba*» (v. 12) y hace que se aproveche de ello el rey de Israel, que puede de este modo burlar todas las trampas de su enemigo. Cuando los arameos intentan secuestrarlo, la ayuda de Dios le permite hacer que caigan en la inconsciencia y poder conducirlos a donde él quiera. Después de burlarse de ellos, impide que el rey de Israel los mate e incluso les sirve una buena comida antes de despedirlos. ¿Habrá que hacer de Eliseo un campeón de la no-violencia? Sí, pero no en todos los relatos.

## **Los reyes Jazael y Jehú (2 Re 8,7-15; 9,1-10)**

En efecto, el cuarto grupo de relatos nos devuelve al mundo de la violencia. Eliseo promete la realeza a Jazael, oficial del rey de Damasco; esto anima a Jazael a suprimir a su amo. Eliseo sabe que la actitud del nuevo monarca va a costarle caro a Israel y llora por ello (2 Re 8,11-12). Esta promoción de Jazael estaba en el programa de Elías. Para realizar el punto siguiente de este programa, ungir a Jehú, Eliseo envía a uno de sus discípulos, que pasará más fácilmente desapercibido (9,1-10). Esta acción da origen a una serie de matanzas, cuya responsabilidad habrá que atribuir a Elías (2 Re 10,10), que las había anunciado.

## **La Sunamita (2 Re 8,1-6)**

Hay otro pasaje que llama la atención. Lo mismo que su maestro, Eliseo anunció una sequía y aconsejó a sus amigos que emigrasen; entre otros a la Sunamita, que lo acogía en su casa. Cuando ésta volvió al país, no pudo encontrar ya a Eliseo, sino sólo el recuerdo de sus proezas. Por medio de personas

como Guejazí va tomando forma la leyenda de Eliseo y ésta puede llegar hasta el rey, entrando así en la historia de su reinado. El rey en cuestión debe ser Joás, el nieto de Jehú, a quien encontramos junto al lecho del profeta en su última enfermedad (13,14-19).

---

## LA FIGURA DE ELISEO

---

La figura del profeta que aparece en estos relatos encierra no pocos contrastes. Por un lado, se le presenta como sucesor de Elías, encargado de pronunciar y de ejecutar la condenación de Ajab y de sus hijos. Por otro lado, es el salvador y el bienhechor de Israel y de algunos extranjeros. Este doble aspecto de Eliseo plantea la cuestión de la función de su ciclo en el libro de los Reyes. ¿Por qué se le da tanta

importancia? (8 capítulos, contra 5 para Elías y 2 para Isaías).

Como sucesor de Elías, ocupa un lugar entre los profetas justicieros que ponen fin a las primeras dinastías del reino; pero en este punto Elías sigue siendo el actor principal. La consagración de Jehú da una nueva oportunidad al reino del Norte durante casi un siglo. Así pues, Eliseo relanza en cierto modo la historia del pueblo, aunque no sea personalmente él quien transmita a Jehú la promesa hecha a su dinastía (2 Re 10,30).

Otro interés del ciclo de Eliseo consiste en que nos habla de la vida cotidiana de las gentes de Israel y en que es agente de la bendición de Dios. El esquematismo de las actuaciones y de las condenaciones proféticas podría hacer que olvidásemos este aspecto, que es sin embargo esencial en la historia de los hombres.

## Jehú, el justiciero (2 Re 9-10)

---

### UN RELATO DRAMÁTICO

---

El libro de los Reyes concede una gran importancia al golpe de estado de Jehú (se pronunciaba Yehú), que ocupa los capítulos 9 y 10 del segundo libro. La historia nos parece bastante horripilante, pero en aquella época debía resultar bastante vulgar. Un usurpador no tenía más remedio que matar a todos los hombres y niños de la familia de su rival, ya que éstos considerarían como un deber sagrado vengar a la víctima... ¿No habían comenzado también los reinados de David y de Salomón con el asesinato de sus posibles rivales? Por otra parte, podemos leer en Jue 9, en la historia de Abimélec, cómo un solo supervivien-

te puede hacer que fracase una toma de poder. En tiempos de Eliseo, en Judá, Atalía intenta igualmente hacer que desaparezca toda la descendencia de David; y lo habría conseguido si no hubieran ocultado en el templo al pequeño Joás (cf. 2 Re 11).

Pero el relato del golpe de estado de Jehú —escrito sin duda poco después de los acontecimientos— se nos ofrece bajo una presentación profética que convierte a Jehú en el ejecutor del castigo del Señor sobre la dinastía de Omrí. Eliseo da comienzo al asunto enviando a uno de sus discípulos a consagrar a Jehú; pero a continuación el profeta desaparece de la escena y no dice ya nada más. Es el propio Jehú (9,26.36; 10,10) o el redactor (10,17) el que apela a las condenaciones pronunciadas por Elías. Y al final, el Señor felicita a Jehú sin intermediarios (10,30).

---

## SIGUIENDO EL TEXTO

---

El relato no sigue quizás el orden cronológico de los sucesos, sino más bien un orden geográfico, y conviene leerlo con un mapa a la vista. Se articula de este modo:

- en Ramot de Galaad: investidura de Jehú (9,1-15);
- en camino hacia Yezrael: asesinato de los dos reyes (9,16-29);
- en Yezrael: asesinato de Jezabel; mensajes a Samaría, matanzas (9,30-10,11);
- en camino hacia Samaría: muerte de los de Judá y alianza con Jonadab (10,12-16);
- en Samaría: muerte de los partidarios de Ajab y de los fieles de Baal (10,17-27).

Resulta difícil separar lo que pertenece a la misión dada a Jehú por los profetas de lo que éste busca por sus propios intereses políticos. La política religiosa de Ajab y Jezabel favorecía más bien al elemento cananeo de la población del reino; Jehú se opone a ello para revalorizar el elemento israelita. Renuncia por tanto a la alianza con los fenicios, que había sido sellada con el matrimonio de Jezabel con Ajab y tiene que buscar otro aliado contra los arameos. Por eso Jehú se somete a Asiria al comienzo de su reinado (841). Al matar al rey de Judá, Jehú creó una situación de crisis en Jerusalén, pero no se ve cómo pudo aprovecharse de ella.

El célebre «obelisco negro» del British Museum conserva la imagen de Jehú postrado ante Salmansar III, su soberano, mientras que los nobles ofrecen el tributo de Israel (véase ilustración p. 49). Es ésta por otro lado la única imagen conocida de un personaje bíblico realizada en su época. El libro de los Reyes no nos habla de este acto de vasallaje, ya que quiere dar una imagen positiva de Jehú.

Bastarán unas explicaciones para acompañar a la lectura de los relatos:

9,1-10. Vemos cómo el joven profeta va mucho más allá de la misión que le había encomendado Eliseo. El discurso en el que fija los objetivos de Jehú utiliza las fórmulas deuteronomistas ya leídas en 1 Re 14,10-11 y 1 Re 16,2-4. Pero la idea de «*vengar la sangre de los profetas*» es original y debe provenir de la tradición hostil a Jezabel.

9,25-26. Jehú no da el nombre del profeta que habría pronunciado el oráculo contra Ajab. Esto nos hace pensar que el nombre de Elías pudo haber sido introducido artificialmente en 1 Re 21. Pero no tenemos aquí una cita de 1 Re 21,19 y debe tratarse de otra visión del caso Nabot.

9,31. Zimrí había asesinado 46 años antes a Elá (1 Re 16,8-20), pero sólo había podido mantener el poder siete días. Sitiado por Omrí (el abuelo de Jorán), se había suicidado. Cuando Jezabel trata a Jehú de «Zimrí» le augura la misma suerte.

9,36-37. El v. 36 cita al v. 10 más bien que a 1 Re 21,23; el v. 37 es una explicación del redactor deuteronomista; esto no había sido anunciado.

10,2-3. Jehú lanza un desafío a los notables de Samaría: ¡que elijan al sucesor de Jorán y vengan a enfrentarse con Jehú! Dado que Jehú cuenta con el ejército regular, es evidente el resultado del duelo.

10,9-10. Jehú puede jugar con el hecho de que no se sabe que ha sido él el que mandó a los notables de Samaría matar a los «hijos del rey» («hijos» debe tomarse en el sentido de «familia real»). Se puede creer que las gentes de la capital estaban con él desde el principio.



## LA TEOLOGÍA DEUTERONOMISTA

En la literatura de la escuela deuteronomista (Josué, Jueces, Samuel y Reyes) se ha puesto siempre mucho interés en el capítulo 2 de los Jueces, que propone un esquema narrativo en cuatro tiempos capaz de estructurar la historia de Israel: pecado – opresión por los extranjeros – invocación al Señor – liberación por obra de un salvador enviado por el Señor. Pero no es este esquema el que estructura la historia de los reyes, a no ser en el caso del reinado de Joacaz, el hijo de Jehú:

«(1) Joacaz hizo lo que reprueba el Señor... (2) y la cólera del Señor se encendió contra Israel: la entregó al poder de Jazael, rey de Damasco, y al de su hijo Benadad, durante todo el tiempo de su reinado. (3) Pero Joacaz imploró al Señor, que le escuchó, porque había visto cómo Israel era aplastado y oprimido por el rey de Aram. (4) Y el Señor dio un salvador a Israel: fueron liberados del poder de Aram y los israelitas pudieron vivir bajo sus tiendas como antes. (1) Pero siguieron imitando las faltas de la familia de Jeroboán» (2 Re 13,2-6).

Se reconocen aquí las expresiones de Jue 2,14-19 y 3,7-15. Pero, mientras que el libro de los Jueces pone al pueblo como sujeto de todas las acciones, aquí lo es el rey. Él es el responsable de las desgracias del pueblo, así como de su liberación. Pero inmediatamente después se vuelve a hablar de las faltas del pueblo, que hacen prever un castigo más grave y sin remisión.

No se nombra al «salvador». Más adelante se verá que el nieto de Joacaz, Jeroboán II, salvó a Israel (2 Re 14,27), pero ya su hijo Joás había restablecido la situación con el apoyo de Eliseo (2 Re 13,25). Y si se quiere identificar a un salvador durante el reinado de Joacaz, podría tratarse del rey de Asiria, Adad-Nirari III que, al derrotar a los arameos en el 805, liberó por eso mismo a su vasallo Joacaz. También el libro de Isaías reconocerá más tarde en el rey persa Ciro al salvador de Israel (Is 45,1-6).

10,15. No se nos presenta a Jonadab, hijo de Recab, y, si no tuviéramos el relato de Jeremías 35, no sabríamos quién está en el origen de la secta de los recabitas, que podía ofrecer a Jehú un apoyo en su lucha contra el culto de Baal. Al no tener más informaciones, es difícil calcular la importancia de este movimiento radicalmente yahvista, que se negaba a aceptar la vida sedentaria.

10,18-25. Se prepara hábilmente el exterminio de los fieles de Baal. Jehú no retrocede ante una mentira tan gorda que el redactor final se siente obligado a prevenir al lector: «Jehú actuó así por astucia». Pero quizás no era mentira decir que Ajab había honrado

poco a Baal (v. 18); tan sólo el redactor deuteronomista le acusa de haberlo adorado (1 Re 16,31; 21,26); Elías no le acusa de esto.

10,29-31. Es curioso que se prescindiera de las felicitaciones que el Señor dirigió a Jehú y que en la reseña se dé un juicio muy desfavorable de él. Sabemos que las reseñas fueron escritas por hombres de Judá, que no podían menos de condenar a los reyes de Israel por la política separatista que seguían desde la secesión de Jeroboán. Y tenían razón, en el sentido de que la religión oficial del reino de Israel, aunque era casi ortodoxa, seguía siendo una religión nacional al servicio del Estado. ¿Pero acaso no lo era también la del reino de Judá?

En todo este relato Jehú se presenta como un hombre dinámico y enérgico; se nos dice que «*conducía su carro a lo loco*» (9,20). Se adivina sobre todo que se imponía como jefe: los notables de Samaría se someten sin rechistar a sus órdenes; en el palacio de Yezrael encuentra enseguida cómplices para tirar a la reina por la ventana. Sabe jugar con astucia y recurrir a la psicología de los demás. Tenía madera de gran rey, pero la Biblia no nos dice luego qué fue de su reinado. Lo que se dice de él en los documentos asirios lo muestra más bien como un rey débil.

Si los autores se empeñaron en dar a este reinado cierta importancia, es porque veían en él la última

oportunidad que se le daba al reino del Norte. La supresión del culto a Baal podía dar la impresión de ser un retorno del pueblo a la alianza, garantizándole así un futuro feliz. Pero ya se vio que este futuro no iba a ser muy largo: cuatro generaciones, o sea, menos de un siglo. La falta de relatos proféticos para este período nos priva de una explicación sobre el fracaso de este intento. La persistencia de la política de Jeroboán no basta para explicarlo. Pero siempre tenemos la posibilidad de ir a ver en los libros de Amós y de Oseas qué es lo que podía reprocharse a los sucesores de Jehú. Pero esto plantea otra cuestión: ¿por qué el libro de los Reyes no menciona a estos profetas?

## EL ALTAR DEL REY ACAZ (2 Re 16,10-18)

Poco habría que decir sobre el reinado de Acaz si los redactores no hubieran enriquecido su reseña con un extracto de los relatos sobre el templo de Jerusalén. Leemos allí que Acaz fue a Damasco a rendir homenaje al rey de Asiria, Teglathpileser, y que vio allí un altar del que ordenó hacer una copia en Jerusalén. Hay que decir ante todo que este altar de piedra es perfectamente ortodoxo. El libro de los Reyes no le reprocha a Acaz que lo hiciera y los reyes «reformadores» lo respetaron. Sin embargo, era el altar de un culto pagano, arameo más que asirio. ¿Quería acaso Acaz poner al servicio del Señor las obras artísticas de los pueblos paganos, como había hecho Salomón? ¿O le obligó a ello el soberano asirio? Cabe pensar que fue en este altar en el que se inspiró Ezequiel para sus planos del templo nuevo (Ez 43,13-17).

La erección de este altar monumental trajo consigo la eliminación de un altar de bronce mencionado en 1 Re 8,64, pero que debía de ser anterior a Salomón: en efecto, no se cuenta su fabricación en 1 Re 7. El texto de 2 Re 16,15 indica para qué habría de servir en adelante, pero con una expresión que nos deja perplejos: «*le servirá (al rey) para buscar*». Quizás quiera decir esto que el rey examinaba allí las entrañas de las víctimas para sacar presagios, como se hacía en Mesopotamia (cf. Ez 21,26); habría aquí entonces un ejemplo de las obligaciones religiosas impuestas al rey de Judá por el tratado de vasallaje pactado con el soberano asirio. Se trata sólo de una hipótesis, ya que no sabemos bien cuáles eran las obligaciones religiosas impuestas por los asirios a sus vasallos. Seguimos sin saber los verdaderos motivos de las innovaciones de Acaz.

## Ezequías e Isaías (2 Re 18-20)

De los tres capítulos que el libro de los Reyes dedica al reinado de Ezequías, dos y medio se encuentran también en el libro de Isaías (Is 36-39). En todos ellos el rey es el personaje principal.

### LA ACTIVIDAD DE EZEQUÍAS

La parte que dedica a Ezequías el libro de los Reyes va enmarcada, como siempre, por la reseña real habitual: 18,1-8 y 20,20-21. Se observa inmediatamente la calificación tan sobresaliente que se le da: «*Hizo lo que le agrada al Señor, exactamente lo mismo que su antepasado David*» (18,3), con el siguiente comentario: «*Confió en el Señor Dios de Israel; no hubo semejante a él entre todos los reyes anteriores de Judá ni tampoco entre los que le sucedieron. Se adhirió al Señor y no se separó de él; respató los man-*

*damientos prescritos a Moisés y el Señor estuvo con él. Tuvo éxito en todas sus empresas*» (18,5-7). El rasgo dominante de su personalidad religiosa fue por tanto su confianza en el Señor, tal como se demuestra también en los relatos de Isaías.

De su política religiosa sólo se subrayan dos rasgos, pero de gran importancia: «*Fue él quien suprimió los santuarios, destrozó las estelas, derribó los cipos sagrados. Rompió la serpiente de bronce hecha por Moisés, ya que hasta entonces los israelitas le ofrecían sacrificios: la llamaban Nejustán*» (18,4). Así pues, Ezequías consigue centralizar el culto en Jerusalén, que sus antepasados no se habían atrevido o no habían considerado conveniente realizar. Antes, purificó el templo de los objetos de culto que se habían ido introduciendo y que desviaban la devoción del pueblo de su verdadero objetivo. Esto afectó incluso a la serpiente (*najás*) de bronce (*nejoset*) que la

### LOS SANTUARIOS

Para el autor de las reseñas del libro de los Reyes, uno de los grandes problemas del reino de Judá es la existencia de santuarios distintos del de Jerusalén. No podemos saber cuántos había, pero cabe suponer que todas las poblaciones importantes tuvieran al menos uno. Se honraba en ellos al Señor y eran administrados por sacerdotes de la tribu de Leví. Los llamaban *bamot*, traducido a veces por «altozanos»: podían estar sobre una colina, fuera de la ciudad (1 Sm 9,14.25), pero también dentro de la misma ciudad. Siempre había un área sagrada rodeada de un muro, con un altar, unas estelas y cipos sagrados y mesas

para poner las ofrendas. A menudo había también un pequeño edificio con una habitación cerrada, análoga a la del sanctasanctórum del templo de Jerusalén.

Los arqueólogos no han encontrado restos de estos santuarios, lo cual hace pensar que se trataba de construcciones ligeras, cuya destrucción no dejó huellas. Estos santuarios estaban prohibidos por la legislación deuteronomica (Dt 12,8-14); pero esta legislación no debió de establecerse antes de Josías. El cierre de los santuarios por Ezequías tiene por tanto otros motivos, esencialmente políticos.

tradición atribuía a Moisés (Nm 21,9). En su origen pudo haber sido un símbolo legítimo del Dios que cura, pero poco a poco se había convertido en la imagen de un dios cananeo de la fecundidad<sup>1</sup>.

El texto tiene más datos sobre la política exterior de Ezequías. Para garantizar la protección de Jerusalén, reforzó sus defensas (cf. Is 22,8-11). Aseguró el aprovisionamiento de agua gracias a su célebre acueducto subterráneo de 512 metros, que unía la fuente de Guijón con el depósito de Siloé (2 Re 20,20; cf. 2 Cr 32,2-4.30). Buscó aliados en Babilonia y en Egipto. Pudo entonces rebelarse contra el rey de Asiria, al que se había sometido su padre Acaz, e invadir el país de los filisteos (18,7-8).

Pero se trataba de una lucha desigual, mientras que un Sargón II o un Senaquerib reinasen en Nínive. El libro de los Reyes nos narra con franqueza cómo tuvo que capitular ante la invasión de Senaquerib: *«Ezequías mandó a decir al rey de Asiria que estaba atacando a Laquis: "He obrado mal; deja de atacarme; pagaré lo que me impongas". Y el rey de Asiria impuso a Ezequías una multa de 300 talentos de plata y 30 talentos de oro. Y Ezequías le entregó todo el oro que había en el templo del Señor y en el tesoro del palacio real»* (18,14-15). Los anales de Senaquerib confirman esta versión de lo sucedido, pero habla de una multa superior: la entrega de 46 ciudades y la deportación de 200.105 personas, lo cual es probablemente muy exagerado.

Es verdad que Jerusalén no fue tomada por los asirios, pero el país estaba arruinado y había perdido su independencia. Además, Ezequías tuvo que asistir, sin poder hacer nada, a la ruina definitiva del reino de Israel (18,9-11). Lo único que pudo hacer fue acoger a los refugiados, aunque el texto no habla de ello.

---

1. La madre del rey Jeconías, de una familia de Jerusalén, se llamaba Nejusta (2 Re 24,8)

## JERUSALÉN LIBERADA DE LOS ASIRIOS (2 Re 18-19)

El hecho de que se respetara a Jerusalén da lugar a un largo relato que figura idénticamente en el libro de Isaías. Se puede pensar que procede de los discípulos del profeta más que de los autores del libro de los Reyes. Se divide claramente en tres partes:

– 18,17-19,7: intimaciones asirias a las que responde un oráculo de Isaías;

– 19,9b-34: intimaciones asirias, oración de Ezequías y oráculos de salvación pronunciados por Isaías;

– 19,35-37: breve relato de la derrota del ejército asirio y del regreso de Senaquerib a Nínive, donde es asesinado.

Las dos primeras partes pueden leerse como dos episodios sucesivos o más bien como dos versiones de un mismo suceso (véase el recuadro adjunto). Sea cual fuere el desarrollo de los hechos, a lo largo de todo el relato se expresa la misma convicción: Jerusalén, la ciudad escogida por el Señor para que resida en ella su Nombre (1 Re 11,36), es defendida por él contra todos los ataques. Se trata de un tema central del libro de Isaías (Is 29,1-8; 31,4-5; etc.) y de los salmos a la gloria de Jerusalén (Sal 46; 48; 76; 132; etc.).

En las intimaciones de los asirios y las respuestas dadas por Isaías aparece también otro tema: sólo el Señor es Dios y no puede compararse con los dioses de las otras naciones. El mensajero asirio quería precisamente situar al Señor en el mismo nivel que a los dioses vencidos por los dioses de Nínive: *«Ezequías os engaña diciendo que el Señor os librará. ¿Acaso los dioses de las [otras] naciones pudieron librar a sus países del poder del rey de Asiria? ¿Dónde están los dioses de Hamat y de Arpad? ¿Dónde están los dio-*

## LA LIBERACIÓN DE JERUSALÉN

La liberación de Jerusalén es objeto de dos relatos encadenados por 19,9. Pero es interesante leerlos de forma paralela.

### 2 Re 18,17-19,7

El copero mayor dice a los ministros de Ezequías:  
«¿En qué basa Ezequías su confianza?: El Señor me ha dicho: Sube a atacar a ese país».  
El copero mayor dice al pueblo:  
«No creáis a Ezequías. Rendíos y viviréis. Ezequías os dice: El Señor nos librará. ¿Qué dios pudo librar a su país?». Los ministros informan al rey. Ezequías sube al templo con traje de luto. Una delegación acude a Isaías:  
«Ora por el resto (del pueblo). El copero mayor ha desafiado al Dios vivo».

Isaías responde:  
«No tengas miedo; el rey de Asiria tendrá una noticia que le hará volver a su tierra»

### 2 Re 19,9b-20,32-34

Los mensajeros de Senaquerib traen un a carta a Ezequías:  
«Que tu Dios no se te suba a la cabeza.

Tú dices: No tomarán a Jerusalén. Ningún dios ha librado a su país»

Ezequías sube al templo y expone la carta ante el Señor. Ezequías ora ante el Señor:  
«Senaquerib desafió al Dios vivo. Sálvanos y así sabrá el pueblo que eres el (verdadero) Dios». Isaías envía a decir:  
«El rey de Asiria no entrará en la ciudad; regresará por donde vino. Y yo protegeré a esta ciudad».

Los dos relatos siguen el mismo esquema y en los dos se repiten algunas expresiones. Pero también hay diferencias:

- el papel de Isaías es más importante en el primer relato que en el segundo, donde Ezequías se convierte en el personaje principal;
- en el primer relato intervienen más actores que en el segundo;
- en el primero, el copero mayor busca una oposición entre Ezequías y el pueblo y lo pone en juicio. En el segundo, Ezequías habla en nombre del pueblo;
- el aspecto teológico resalta más en el segundo: el Señor tiene que proteger a Jerusalén para mostrar que no es un dios como el de las naciones vencidas por los asirios.

Si 2 Re 19,9a podría concluir ya el primer relato («*el rey de Asiria se volvió*»), la conclusión común de los dos relatos está en 19,35-37. Se cumplieron debidamente los dos oráculos de Isaías.

*ses de Sefarvaín? ¿Libró alguno de ellos a su país? ¿Y librará el Señor a Jerusalén?» (18,32-35).*

Tanto Ezequías como Isaías ven en estas palabras una provocación, un desafío lanzado contra el Señor, que no tiene más remedio que intervenir para mostrar lo que realmente es. Se observan en la oración de Ezequías y en la respuesta de Isaías ciertas afirmaciones de monoteísmo que coinciden con las de la segunda parte de Isaías y con el cántico de Dt 32. Es posible que en su última redacción este texto dependa del profeta del destierro. También se encuentran algunas valoraciones de la obra de Ezequías. El oficial asirio, para separar al pueblo de su rey, utiliza un argumento que ofrece un testimonio interesante: «*Si me decís: "Contamos con el Señor, nuestro Dios", ¿no es ese Dios cuyos santuarios y altares ha suprimido Ezequías, diciendo a Judá y a Jerusalén que vengan a adorar ante este altar en Jerusalén?"*» (18,22).

La idea que tiene el oficial asirio del papel protector de los santuarios debía de ser compartida por muchos de los judíos; Jeremías tendrá que denunciarla un siglo más tarde, esta vez a propósito del templo de Jerusalén (Jr 7,8-15). Para mucha gente, Ezequías había asumido un riesgo enorme al suprimir los santuarios y la devastación del país por los asirios confirmaba necesariamente esta interpretación. La centralización del culto en Jerusalén debió de ser muy impopular y el oficial asirio (o el autor de este relato) tenía aquí un argumento poderoso para desprestigiar a Ezequías y su voluntad de resistencia.

## UN PROFETA POLIVALENTE

En el relato del ataque asirio, Isaías representa el papel clásico del profeta al que se consulta en todos los asuntos importantes y que anuncia la solución que

Dios quiere darles: en este caso, pronuncia palabras de salvación. En los dos relatos del capítulo 20, que resume los capítulos 38 y 39 de Isaías, se presenta al profeta bajo otro aspecto. En este caso es el profeta de la corte (lo mismo que Natán para David), consejero del rey.

Cuando Ezequías cae enfermo, Isaías viene a anunciarle una muerte próxima y luego se le concede un plazo, mediante el signo del cuadrante solar que confirma esta promesa. Pero indica también la medicación que hay que aplicar: «*¡Que le apliquen una cataplasma de higos! Se la aplicaron sobre los tumores y curó*» (20,7). Esta prescripción médica no es extraña a la función del profeta, tal como la ejercía Eliseo. Los curanderos africanos atribuyen a menudo a una revelación sobrenatural el conocimiento del remedio adecuado a cada caso.

En el asunto de la embajada de Babilonia, Isaías actúa como consejero lúcido y crítico. Su reacción está en perfecta conformidad con la teología de Isaías, que condena las alianzas con los otros soberanos (Is 10,20; 30,1-7; 31,1-3). Y la continuación del relato no es muy gloriosa para Ezequías. Cuando Isaías le dice: «*Todo lo que tienes en tu casa será llevado a Babilonia y se llevarán a muchos de tus hijos*», respondió: «*La palabra del Señor es buena; esto significa la paz y la prosperidad durante mi vida*» (20,17-19): una versión antigua del célebre: «*¡Después de mí, el diluvio!*».

## EZEQUIÁS EN LA HISTORIA

La reseña sobre Ezequías es un rompecabezas para los historiadores, especialmente por su cronología. Los Anales de Senaquerib permiten fijar la capitulación de Ezequías en el año 701, que 18,13 asigna al año decimocuarto de su reinado. Pero 18,10 sitúa en el año sexto la toma de Samaría por Sargón, que

debe fecharse en el 721; esto haría del 713 el año decimocuarto.

Podríamos pensar que hubo dos ataques asirios: 18,13-16 se referiría al del 701; 18,17-19,37, a otro más antiguo (por ejemplo el del 712, por Sargón) o más reciente. El estudio de las fuentes asirias, así como el análisis del texto bíblico, hacen pensar más bien en una sola invasión, narrada desde dos puntos de vista diferentes en 18,13-16 y en 18,17-19,37. El problema de la fecha puede resolverse suponiendo que «*el año decimocuarto*» es una indicación artificial, resultado de un cálculo. Suponiendo que el ataque asirio tuvo lugar durante la enfermedad de Ezequías (tal como se supone en 20,6), se deducen los 15 años de supervivencia que se le conceden de los 29 años de su reinado y se tiene el año decimocuarto para los dos acontecimientos. El resto de la narración no invita a suponer esta coincidencia y habrá que renunciar a poner dentro del reinado de Ezequías su curación y la liberación de Jerusalén. Es más sencillo tener en cuenta las reseñas de los reyes siguientes para fijar las fechas de Ezequías, que serán 727-697.

La discusión anterior se apoya en la hipótesis de que 18,13-16 y 18,17-19,37 pueden referirse al mismo acontecimiento. La manera de presentarlo es tan diferente que es inútil intentar hacer una síntesis de los mismos que permita saber exactamente lo que ocurrió. El único elemento seguro es que Jerusalén no fue tomada.

Por eso mismo, es difícil dar una impresión de conjunto sobre el reinado de Ezequías. Si nos atenemos al punto de vista político y económico, fue un fracaso casi total. Cabe pensar más bien en la temeridad de este rey, aunque basada en una confianza admirable en Dios. Son otros libros bíblicos los que nos permiten colegir los aspectos positivos de este reinado.

Mencionemos finalmente la actividad literaria que se desarrolló por esta época: se le debe al menos una parte del libro de los Proverbios (cf. Prov 25,1), sin duda un primer esbozo del Deuteronomio y muy probablemente el primer núcleo del libro de los Reyes.

## Josías (2 Re 22-23)

A Josías (640-609), el último gran rey de Judá, se le consagran dos capítulos. Es uno de los tres reyes que reciben la máxima calificación: «*Hizo lo que aprueba el Señor y siguió en todo la conducta de su antepasado David; no se apartó a la derecha ni a la izquierda*» (22,2). Su reseña ofrece un buen número de informes sobre su reinado, pero proceden de diversas fuentes y son difíciles de coordinar; no es tarea fácil escribir la historia de Josías.

### HISTORIA POLÍTICA

No se dice mucho de su política exterior, pero podemos hacernos una idea de ella a partir de algunos datos que se dan en el capítulo 23 y de las fuentes históricas extranjeras. En 23,15-20 se dice que Josías profanó y destruyó el santuario de Betel; pues

bien, en el siglo VII Betel formaba parte de la provincia asiria de Samaria. Josías no podría haber actuado en Betel si no hubiera establecido su autoridad sobre esta provincia. Se lo permitía la decadencia del imperio asirio por aquella época (Nínive fue destruida el 612). Cabe suponer que Josías consiguió extender su poder a una parte del antiguo reino de Israel, restableciendo la unidad perdida desde la muerte de Salomón; pero la tronera de la que podía disponer era muy estrecha. No tardarían en manifestarse las miras imperialistas de los reyes caldeos de Babilonia, que habían derrotado al imperio asirio. Por otra parte, también Egipto se despertaba: el faraón Neco deseaba aprovecharse del hundimiento de Asiria para restablecer el dominio egipcio sobre Palestina y Siria.

El año 609 Josías creyó que podía oponerse en Meguido al paso de un ejército egipcio que quería intervenir en el Éufrates (23,29-35). No se sabe si la intención de Neco era quedarse con los restos del imperio asirio (tal como sugiere 23,29) o, por el contrario, ayudar a los asirios a detener a los babilonios (según la crónica babilónica). De todas formas, Josías perdió allí la vida y la independencia de su reino. Tres meses más tarde, Judá se convertía en vasallo de Egipto.

---

## EL LIBRO DE LA LEY (2 Re 22,8-23,3)

---

Como resultado de los trabajos realizados en el templo, el sumo sacerdote Jelcías hizo entregar a Josías un libro que le presentó de este modo: *«He encontrado en el templo el libro de la ley»* (22,8). Podemos preguntarnos qué significa ese *«he encontrado»*. ¿Encontró de veras Jelcías un libro antiguo, ya conocido, o le presentó una obra nueva? Si era una obra nueva, debería identificarse con un proyecto de reforma religiosa elaborado por los sacerdotes de Jerusalén, que pondría en obra Josías. Pero para el

redactor deuteronomista está claro que se trata del Deuteronomio, que se cuida de citar en varias ocasiones a continuación.

La mayor parte de los exegetas comparten esta opinión, pero planteando otra cuestión: ¿De qué partes del Deuteronomio se trata? La continuación del relato supone que el libro de Jelcías contenía prescripciones rituales y morales como las que se leen en Dt 12-26, y maldiciones contra los transgresores por el estilo de las de Dt 28. Sólo el análisis preciso del Deuteronomio permitiría definir el contenido del libro presentado a Josías; hasta ahora, ninguna de las hipótesis propuestas por los exegetas ha obtenido un acuerdo unánime. Lo más interesante es que este libro fue publicado, leído en público e impuesto como ley fundamental del reino. Parece ser que no hubo entre los israelitas ningún otro texto de referencia hasta que Esdras publicó el *«Libro de la ley de Moisés»* (Neh 8,2), que debe de ser el Pentateuco completo (en torno al año 400). Estas dos lecturas públicas de un libro de la Ley, con dos siglos de intervalo, tienen algunas semejanzas; por ejemplo, el hecho de que la lectura hiciera llorar a los oyentes (2 Re 22,19; Neh 8,9). Pero solamente bajo Josías la lectura de la Ley terminó con una alianza, con un compromiso por parte del pueblo.

La exposición de las exigencias de la alianza y las maldiciones que amenazan a los transgresores impresionaron vivamente a Josías, que rasgó sus vestiduras en un gesto de desesperación. Tenía conciencia de que la alianza había sido violada y de que las sanciones eran inminentes. Para tener su corazón limpio, envió a sus ministros a consultar a un profeta. No será uno de los profetas que conocemos, sino una tal Jilda, que tenía la ventaja de vivir en Jerusalén (22,14) y que era muy conocida en la corte. Es una de las pocas mujeres de la Biblia que reciben el nombre de «profetisa», junto con María, la hermana de Aarón (Éx 15,20), la juez Débora (Jue 4,4), la esposa de Isaías



(Is 8,3) y una tal Noadías (Neh 6,14), sin olvidar a Ana, en tiempos de Jesús (Lc 2,36).

El mensaje de Julda es doble: Por un lado confirma la condenación del reino de Judá: «*Voy a traer la desgracia sobre este lugar y sus habitantes, todo lo que dice el libro que ha leído el rey de Judá... No se apagará mi cólera, que se ha encendido contra este lugar*» (22,16-17). Por otro lado esta condenación no se ejecutará en vida de Josías: «*Porque tu corazón se ha humillado y te has inclinado ante el Señor..., has desgarrado tus vestiduras y has llorado ante mí..., has reunirse con tus antepasados, serás enterrado en paz y tus ojos no verán nada de la desgracia que voy a traer sobre este lugar*» (22,19.20). De hecho, el plazo que se le concedió al reino fue sólo de 25 años y la muerte brutal de Josías en Meguido, trece años más tarde (23,29), estaría en contradicción con la profecía de Julda.

Fue sin duda esta promesa-lo que dio a Josías la idea de que podría repararse la alianza rota y apartar la amenaza que pesaba sobre su pueblo. «*Convocó a todos los ancianos de Judá..., les hizo leer todas las palabras del libro del Señor... Se comprometió ante el Señor a seguirle, a guardar sus mandamientos, sus exigencias y sus decretos con todo su corazón y toda su alma, poniendo en aplicación todas las cláusulas de la alianza escritas en aquel libro. Y todo el pueblo se adhirió a la alianza*» (23,1-3).

---

## MEDIDAS DE REFORMA (2 Re 23,4-24)

---

Las otras medidas tomadas por Josías pueden explicarse en parte como la aplicación de las pres-

## LAS REFORMAS

Suele hablarse de las reformas llevadas a cabo por los reyes fieles a la Ley del Señor, por ejemplo la de Josías. Pero esta palabra no es muy adecuada para designar lo que se desea. De suyo parece indicar las medidas que se toman para volver a una situación anterior, considerada como ideal. Pero no es eso lo que se nos cuenta. Cuando Ezequías suprime los santuarios urbanos o rurales de Judá, no restablece una situación antigua, sino la de la travesía por el desierto, en la que sólo podía haber un santuario. Los santuarios que suprimió deben su origen a los antepasados del pueblo; Salomón no los suprimió, sino que tan sólo los eclipsó con su templo de Jerusalén. Por tanto, la acción de Ezequías fue una innovación, una revolución, más que una reforma. Pero estaba motivada por una concepción de la naturaleza del pueblo de Israel que podía comprenderse como su primera vocación.

No todas estas «reformas» se deben a la iniciativa de los reyes ni están ordenadas por Dios. Ezequías aplica ciertamente una disposición del Deuteronomio, ¡pero éste sólo se publicará cien años más tarde! En la reforma de Josías, tan sólo la pascua se refiere al libro de la Ley. Y no se dice que estas reformas dieran origen a una intervención directa de Dios en favor de los reyes reformadores. 2 Re 18,4-8 habla ciertamente de algunos éxitos de Ezequías, pero sin que éstos se deban a la supresión de los santuarios.

Para los demás reyes, tras el relato de sus medidas de reforma viene siempre un acontecimiento calamitoso: Así es atacado por Basá de Israel y tiene que pedir la ayuda de Benadad de Damasco (1 Re 5,16-22); Ezequías ve ocupado su reino y sitiada por Senaquerib su capital, Jerusalén (2 Re 18-19); en cuanto a Josías, su muerte en el combate a los 40 años parece ser un castigo (2 Re 23,29-30).

cripciones del Deuteronomio; pero la mayor parte se explican sin esta referencia, sobre todo cuando Josías va más allá de las exigencias deuteronomicas. La supresión de los santuarios yahvistas no está allí expresamente mandada; y el desplazamiento a Jerusalén de sus servidores, a quienes se prohíbe subir al altar (23,8-9), va incluso contra el texto del Deuteronomio (Dt 18,6-8).

Lo que procede ciertamente del Deuteronomio es la Pascua en Jerusalén; se la presenta como una novedad, pero también como la vuelta a una práctica olvidada hacía ya tiempo (23,21-23). Es verdad que se celebraba la Pascua y los Ázimos desde Josué, pero bajo la forma de fiestas familiares y locales. El Deuteronomio la convierte en fiesta nacional, que se debía celebrar en el santuario único donde el Señor hacía residir su Nombre (Dt 16,5-6). Es evidente el alcance político de semejante celebración y Josías encontró en ella un medio para apoyar su esfuerzo de reconstrucción nacional. Servía además, como es lógico, para arraigar al pueblo en la alianza a la que lo había comprometido Josías.

*rias con las que lo había irritado Manasés. Y el Señor dijo: También suprimiré a Judá como suprimí a Israel» (23,25-27). No hay contradicción entre estos dos juicios con que termina la reseña sobre Josías. Puede muy bien elogiarse a una persona y constatar que su obra fue un fracaso. Casi sentimos la tentación de decir: este rey tan fiel al Señor habría merecido el éxito. Y es ésta precisamente la conclusión que el libro de los Reyes quiere justamente impedir que saquemos (volveremos luego sobre ello en la p. 58).*

A pesar de sus buenas intenciones, Josías no podía triunfar. No se convierte a un pueblo a costa de medidas policíacas; el retorno rápido del pueblo a sus prácticas antiguas lo demuestra muy bien. Tenemos sobre esto los testimonios palpables de Jeremías y de Ezequiel. De forma más discreta, los últimos capítulos de los Reyes muestran la misma realidad. Y aunque las gentes de Judá se hubiesen adherido sinceramente a la alianza en que deseaba hacerles entrar el rey, el Señor no podía mantener la existencia de un reino que se había mostrado incapaz de realizar la vocación del pueblo de Dios. Josías llegaba demasiado tarde y el mecanismo de destrucción del reino de Judá estaba ya en marcha: Josías fue una de sus primeras víctimas.

Entonces, ¿para qué sirvió su reinado? De la obra de Josías ha quedado una cosa de gran importancia: el movimiento deuteronomista. La publicación del libro de la Ley puso en marcha este movimiento que unía a todos los que sostenían la política de renovación nacional emprendida por Josías. Especialmente por sus escritos, el movimiento deuteronomista es uno de los que más ayudaron a Israel a atravesar la prueba del destierro sin perder su identidad ni su fe en el Dios de la alianza. La grandeza de Josías consiste en haberlo hecho posible.

---

## **BALANCE DEL REINADO DE JOSÍAS** **(2 Re 23,25-27)**

---

*«Antes de Josías no hubo rey semejante a él, que se volviera al Señor con todo su corazón, con toda su alma y con toda su fuerza, siguiendo exactamente la ley de Moisés. Después de él tampoco hubo otro. Sin embargo, el Señor no abandonó la ardiente cólera que le animaba contra Judá, debido a todas las fecho-*

## Final del reino de Judá (2 Re 23,31-25,30)

Después de la conclusión del reinado de Josías, el libro cambia sensiblemente de tono. Ya no hay más comentarios teológicos que el de 24,2-4, que remite a los anuncios del capítulo 21 (cf. p. 26). Las reseñas de los cuatro últimos reyes siguen el mismo modelo y dan el mismo juicio: «*Hizo lo que el Señor reprueba, como sus antepasados*» (Joacaz: 23,32; Joaquín: 23,37; Jeconías: 24,9; Sedecías: 24,19). Este juicio se confirma con lo que dice Jeremías de Joaquín y de Sedecías, establecidos ambos por un soberano extranjero. Pero no parece tan fundado en el caso de Joacaz y de Jeconías, que sólo reinaron tres meses. La impresión de conjunto es que la reforma impuesta por Josías no llegó a prosperar y que la decadencia de Judá prosiguió inexorablemente.

Si nos fijamos en el contenido de las reseñas, advertimos una estructura que parece ser una construcción artificial, pero que se ve confirmada por las fuentes babilonias.

– Joacaz reina 3 meses; es deportado a Egipto (23,31-34);

– Joaquín reina 11 años; muere en el asedio a Jerusalén (23,36-24,6);

– Jeconías reina 3 meses; es deportado a Babilonia (24,8-15);

– Sedecías reina 11 años; es enviado preso a Babilonia (24,18-25,7).

El final del libro de los Reyes sólo tiene pocas cosas que decir sobre los propios reyes, pero desarrolla más lo que atañe al templo y a Jerusalén. Podemos ver aquí el último relato de la serie sobre el templo que comenzaba en 1 Re 6-7. Por otro lado, tenemos aquí varias alusiones a esos capítulos. La

construcción y la destrucción del templo enmarcan así casi toda la historia de los Reyes. En Jr 52 hay otra versión de este relato, que procede probablemente de la misma fuente. Un primer apéndice narra el intento fallido de una supervivencia del estado de Judá bajo el control de Babilonia. Godolías, uno de los cabecillas del partido pro-babilonio durante el reinado de Sedecías y amigo de Jeremías, es nombrado gobernador de Judá. Pero lo asesina un nacionalista fanático, lo cual mueve a muchos de los habitantes de Judá a huir a Egipto (llevándose a la fuerza a Jeremías); los babilonios los alcanzaron veinte años más tarde, cuando invadieron a Egipto. Este breve relato (25,22-26) es sin duda un resumen de los capítulos 40 y 41 de Jeremías.

En un segundo apéndice (25,27-30) se narra un último suceso acaecido en el año 561. Cuando subió al trono el sucesor de Nabucodonosor, Evil-Merodac, concede graciosamente la libertad a Jeconías, que llevaba 35 años preso en Babilonia (su presencia está atestiguada por escritos babilonios). Pero no le autorizó la vuelta a Jerusalén: una cárcel dorada, que no dejaba de ser una cárcel. Es difícil valorar el alcance de esta información que se nos da sin comentario alguno. Por un lado, es una buena noticia: no se interrumpe la dinastía de David y se puede esperar la reconstitución del pueblo en torno a ella. Por otro lado, es un mentís para las esperanzas de restauración: queda reafirmada la soberanía del rey de Babilonia.

Materialmente, esta reseña es la última palabra del libro. Pero no puede decirse que sea esto lo esencial de su mensaje. Hay que buscar más bien este mensaje en los balances de la historia de cada uno de los reinos que vamos a estudiar a continuación.

# Un balance de la historia de los reyes (2 Re 17; 21)

Mientras que muchas secciones del libro están llenas de reflexiones teológicas, no se encuentra casi ninguna en los dos últimos capítulos consagrados a los últimos años del reino de Judá. Es aquí donde esperaríamos una conclusión que diera sentido a toda la historia y sobre todo a su final dramático. Pero el autor se contenta con narrar secamente los hechos. Es más bien en todo el libro donde hay que buscar el juicio de conjunto que se da sobre la historia de los dos reinos.

El primer texto se sitúa después del relato del final del reino de Israel en 2 Re 17,7-23. El segundo, que juzga la historia del reino de Judá, se integra en la reseña de Manasés (2 Re 21,2-15). Es interesante su comparación, que nos permite la presentación sinóptica que ofrecemos a continuación. Aparecen diferencias significativas, cuyo significado se podrá deducir del análisis de cada uno de los textos siguientes.

## JUICIO FINAL SOBRE LOS DOS REINOS

### ISRAEL (2 Re 17,7-23)

- Los israelitas imitaron los horrores de las naciones (7-12)
- Son de dura cerviz, como sus padres (14)
- No oyeron a los profetas (14)
- El Señor rechazó a toda la descendencia de Israel (20)
- Hicieron rey a **Jeroboán** que les hizo pecar (21-22)
- Los profetas habían anunciado el desastre (23)

### JUDÁ (2 Re 21,2-15)

- **Manasés** imitó los horrores de las naciones y las de Ajab (2-6)
- Obraron peor que las naciones (9)
- Hicieron el mal desde su salida de Egipto (15)
- No escucharon (9)
- Jerusalén será destruida lo mismo que Samaría (13)
- Por causa de **Manasés**, que les hizo pecar (11)
- Los profetas condenaron a Judá (10-11).

Se puede observar el lugar que ocupa el rey, que hace pecar al pueblo: se cita al final a Jeroboán y el pueblo es responsable de su elección. Manasés, que es rey en virtud de la alianza con David, es citado al principio y carga con toda la responsabilidad.

Judá recibe peor nota que Israel, pero el mal ejemplo venía del reino del Norte (2 Re 17,19). En los dos reinos, los profetas habían anunciado el castigo final. Pero sólo para Israel se dice que los profetas habían instruido y advertido al pueblo.

---

## BALANCE DEL REINO DE ISRAEL (2 Re 17,7-23)

---

Este fragmento es bastante complejo y deja adivinar una composición en varias etapas. Podemos al menos analizarlo en su forma actual. Se puede encontrar una primera línea de análisis en el esquema de la requisitoria profética, que comprende habitualmente tres artículos:

- recuerdo de los beneficios del Señor y de sus advertencias (7.13);
- enumeración de las faltas (8-12.14-17.21.22);
- sentencia de condenación (18-20.23).

Los tres elementos están sin duda presentes, pero no las fórmulas que marcan normalmente las articulaciones de la requisitoria (mientras que están bien marcadas en 1 Re 14,7-11, por ejemplo).

Pero puede observarse otro principio de estructuración: el progreso de las acusaciones que van de lo general a lo particular y cuya lista remonta el curso de la historia. Podemos esquematizarla así:

- los israelitas han pecado contra el Señor... y siguieron las costumbres de otras naciones (7-8);
- han construido santuarios en todas las ciudades (9-10);
- han fabricado estatuas idólatricas, dos becerros y un cipo sagrado (16);
- Han hecho rey a Jeroboán..., que les hizo cometer un gran pecado (21).

Se termina así por aquel a quien todas las reseñas de los reyes de Israel presentan como el «pecado original» del reino. Pero la responsabilidad última corresponde al pueblo que hizo rey a Jeroboán. Y es ese pueblo el que no escuchó las advertencias de los profetas,

de los que no se encuentra por otra parte más que un solo ejemplo: Elías en el Carmelo (1 Re 18,21-40).

Otros muchos elementos del libro confirman que el pueblo es el principal responsable de las desgracias que van a caer sobre él, debido a su rechazo de la alianza pactada en el Horeb. También son castigados los reyes por sus infidelidades a las exigencias de la misma alianza, pero la liquidación sucesiva de las dinastías no pone en crisis la existencia del reino. Muchos reyes reciben una condenación, pero esto afecta poco a la marcha del reino; sus éxitos y sus fracasos dependen más en el fondo de las relaciones de fuerza entre los arameos y los asirios. Si el reino desaparece, es debido a las infidelidades del pueblo, como explica el Deuteronomio (Dt 8,19-20; 11,16-17). Los reyes sólo están implicados en la medida en que fomentan esas infidelidades, como ocurre con frecuencia.

---

## BALANCE DEL REINO DE JUDÁ (2 Re 21,2-15)

---

A diferencia de lo que ocurre con el reino de Israel, el balance del reino de Judá se hace antes de su desaparición. Es que el autor considera que con Manasés se ha alcanzado la cima de la perversidad y no puede ya enderezarse la situación (ni siquiera por la reforma de Josías); es posible entonces sacar las conclusiones.

El texto se articula en dos partes:

– enumeración de los pecados de Manasés con la fórmula: «*hizo lo que reprueba el Señor*» al principio y al final (vv. 2-6);

– veredicto notificado por profetas anónimos, que comprende los considerandos y la sentencia (vv. 10-14).

Entre estas dos partes se intercala un párrafo bastante complejo que completa la lista de las faltas de Manasés y recuerda las promesas hechas a David y a Salomón a propósito del templo. Se quiere decir sin duda con esto que el templo está abocado a la destrucción, por haber sido profanado por las faltas de Manasés.

Finalmente, una conclusión ensancha la perspectiva afirmando: *«Me han provocado siempre, desde el día en que sus padres salieron de Egipto»* (v. 15).

Se acusa a Manasés de casi todos los pecados que enumera el Deuteronomio: se le llega a acusar de haber matado a personas inocentes (2 Re 21,16), a pesar de que no debió ser el único en cometer este crimen. Se dice incluso que obró peor que los amoritas, a quienes expulsó antaño Israel. Y para completar la requisitoria, se le hace responsable de las faltas del pueblo: *«hizo pecar a Judá por sus horrores»* (21,11). Así pues, por causa de él será destruido el reino, junto con Jerusalén y el templo.

En el balance del reino del Norte se había indicado ya que Judá no valía más que Israel y que conocería la misma suerte (2 Re 17,19-20). Así pues, la condenación es general. Judá había sido por algún tiempo el resto que llevaba en sí la esperanza de una continuación de la nación israelita. Pero ese reino va a ser también dispersado (21,14). El libro de los Reyes termina con un cuadro de destrucción total; les corresponderá a otros explorar las posibilidades de un porvenir para los supervivientes.

## LA PACIENCIA DE DIOS

El juicio que se da sobre el reino del Norte en 2 Re 17 muestra que desde el principio se había metido por un mal camino y que su legitimidad seguía siendo dudosa. Sin embargo, había durado casi 200 años,

conociendo períodos brillantes. Se encuentra incluso más arriba una condenación radical de todo Israel (1 Re 14,15), que afecta por tanto igualmente al reino de Judá, que duró más de 300 años. Estos plazos plantean una cuestión, si se acepta la lógica de los autores que hacen anunciar muy de antemano el desastre final.

La explicación nos la ofrece la teología de la alianza, tal como la desarrolla el Deuteronomio. El Señor no es solamente el que garantiza la alianza, sino una de las partes comprometidas: también él tiene que cumplir sus compromisos con el pueblo que ha escogido. Por este título, no puede cumplir los castigos que tiene que aplicar hasta llegar a la desaparición de su pueblo. Los limitará y los irá retrasando con la esperanza de que el pueblo cambie de comportamiento.

Esta idea se expresa al menos en estos dos pasajes: *«El Señor no había decidido borrar el nombre de Israel bajo el cielo; los salvó por manos de Jeroboán»* (2 Re 14,27), y *«el Señor les agració y se apiadó de ellos; se volvió hacia ellos por causa de su alianza con Abrahán, Isaac y Jacob»* (2 Re 13,23).

Este último texto hace intervenir otra concepción de la alianza, es decir, la promesa gratuita e incondicional hecha a los antepasados del pueblo. En el momento en que todo se derrumbaba, en que parecía rota la alianza del Horeb, esta promesa a los antepasados se presentaba como la única certeza a la que se podían aferrar. La encontramos también en las partes más recientes del Deuteronomio y será la base de la historia sacerdotal: dos escritos casi contemporáneos del libro de los Reyes.

Podrían invocarse otras promesas presentadas como incondicionales para explicar el largo plazo concedido al reino de Judá: las promesas a la dinastía de David y a la ciudad de Jerusalén (cf. p. 52). Pero sólo se apela a ellas en dos ocasiones: *«Le daré al hijo de Salomón una tribu para que mi siervo David tenga*

siempre ante mí un poder en Jerusalén, la ciudad que he escogido para poner en ella mi nombre» (1 Re 11,36) y «Por causa de David es por lo que el Señor dio a Roboán una lámpara<sup>2</sup> en Jerusalén; hizo reinar a su hijo después de él para mantener en pie a Jerusalén» (1 Re 15,4). Estas promesas, sin embargo, no se evocan hasta 2 Re 21,7: «Es en esta casa y en

2. La palabra hebrea que aquí se emplea (nir) significa «yugo», de donde «autoridad, dominio». Muchos traductores la comprenden como una forma rara de la palabra ner, «lámpara». Es una metáfora interesante: la lámpara encendida es una señal de que la casa está habitada; por tanto, puede ser símbolo de una casa bien establecida, duradera, y finalmente de una dinastía.

Jerusalén, que yo he escogido de entre todas las tribus de Israel, donde pongo mi Nombre para siempre». Pero inmediatamente después se anuncia: «Fregaré a Jerusalén como un plato, que se friega por delante y por detrás» (21,13).

Finalmente, la última palabra es la condenación de los dos reinos, tal como la formulan los dos balances estudiados. La necesidad de castigar las faltas del pueblo y de los reyes parece imponerse sobre la fidelidad del Señor a su proyecto de alianza y a sus promesas. Pero habría que decir más bien que, en el marco monárquico creado por David, el proyecto del Señor no podía realizarse; por tanto, era menester empezar por destruir ese marco. El libro de los Reyes nos deja en esta etapa de la historia.



Jehú, vasallo de Salmanasar III en el año 841 (estela esculpida por el 825). Véase p. 34.

# UNA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA

## Cómo conduce Dios la historia

Una de las afirmaciones centrales de la Biblia es que Dios no está ausente de la historia de los hombres, sino que la dirige. Hemos aprendido a leer en el conjunto de la historia de los hombres el desarrollo de un proyecto de Dios, de un plan de salvación. Pero esta lectura se hace mucho más delicada cuando se la quiere aplicar a un período limitado y se desea ver en concreto cómo conduce Dios la historia. Esto es precisamente lo que quiere hacer el libro de los Reyes y podemos esperar encontrar en él algunas claves hermenéuticas utilizables en otros trozos de la historia. Pero los autores no ofrecen ninguna exposición resumida de lo que ellos comprendieron de la historia de los reyes; lo van haciendo a medida que se desarrolla la narración. Nos toca a nosotros hacer una síntesis de todas sus reflexiones.

El principio de interpretación de la historia según el libro de los Reyes puede resumirse en el siguiente esquema:

Dios conduce la historia de los hombres:

- \* por su palabra:
  - que da órdenes
  - que anuncia y explica los hechos:
- \* por sus intervenciones:
  - que sancionan la conducta de los hombres
  - que cumplen sus promesas.

---

### DIOS DA ÓRDENES

---

A lo largo de toda la historia, el Señor da órdenes a su pueblo y a los reyes. En la medida en que le obedecen, la orden dada por el Señor determina el curso de la historia. El libro ofrece varios ejemplos espectaculares. Las órdenes dadas a Jehú, en 2 Re 9,6-7, acarrearán un baño de sangre en Israel, una crisis política en Jerusalén y un debilitamiento de los dos



reinos, que sabrán aprovechar los arameos. En 1 Re 12,24 la prohibición que se hace a los de Judá de atacar a las diez tribus rebeldes contra Roboán impide una guerra que habría podido ser fatal para el joven reino del norte. Hay otros muchos ejemplos, pero a menudo se habla de las órdenes dadas por Dios de manera general, sobre todo cuando se trata de las exigencias de la alianza. En este caso su determinación sobre la historia es más bien negativa, ya que raras veces se las respeta.

---

## DIOS ANUNCIA Y EXPLICA

---

En algunos casos, bastante frecuentes en los relatos proféticos, puede decirse que, al anunciar un acontecimiento, Dios lo hace llegar. Así, cuando le dice a Jazael que será rey, Eliseo lo mueve a asesinar a su rey para ocupar su lugar (2 Re 8,10-15). Y Jeroboán *anima a las diez tribus para rechazar a Roboán* precisamente porque Dios le ha prometido la realeza (1 Re 12,15-20)<sup>1</sup>. Pero es raro que el encadenamiento sea tan evidente. Sin embargo, al contar ciertos hechos, se insiste en que Dios los había anunciado (14 casos explícitos y otros menos claros). Aquí no puede decirse que el anuncio provoque el acontecimiento, pero sirve para explicarlo. Si un acontecimiento ha sido anunciado por Dios, ya no puede explicarse únicamente por causas «naturales»: hay que reconocer forzosamente en él una intervención de Dios. Este tema se desarrolla especialmente en la segunda parte de Isaías (Is 41,21-26; 44,7-8; etc.), pero aparece ya en la frase de Amós: «*El Señor no hace nada sin haber revelado su secreto a sus siervos los profetas*» (Am 3,7).

---

1. En el texto hebreo no está claro el papel que se le atribuye a Jeroboán en la asamblea de Siquén. La antigua tradición griega no hablaba de su asistencia a esta asamblea.

En muchos casos, el anuncio leído en su contexto indica también el porqué de la intervención divina. Así pues, su función esencial es dar el significado teológico de un acontecimiento, del que el libro da por otra parte unas explicaciones más naturales.

Por lo demás, esta interpretación pueda darse también a posteriori. A veces se la da como una palabra del Señor (1 Re 12,24, para explicar la secesión de las diez tribus), pero de ordinario se trata de una reflexión del autor (1 Re 12,15, por ejemplo).

---

## DIOS SANCIONA LA CONDUCTA DE LOS HOMBRES

---

Por consiguiente, hay que reconocer en la trama de la historia algunas intervenciones de Dios; salvo en el caso de enfermedades o de muertes «naturales», las llevan a cabo agentes humanos y pertenecen a la historia. La interpretación más frecuente es que se trata de sancionar ciertos castigos o ciertas recompensas. Garante de la alianza, el Señor aplica las sanciones previstas en el tratado de alianza (cf. Dt 28), según la conducta del pueblo, o de los reyes, o de otras personas. Se habla bastante poco de las recompensas. Se puede citar, al menos, 2 Re 18,3-8: los éxitos de Ezequías se deben a su fidelidad ejemplar.

Pero sería arriesgado querer interpretar los períodos de prosperidad, las victorias, los largos reinados como una recompensa por la buena conducta de los reyes, que el contexto desmiente formalmente. La explicación de esos momentos afortunados debe buscarse más bien del lado de las promesas del Señor (cf. más abajo). Se habla sobre todo en el libro de castigos, que consisten en derrotas, deportaciones, sequías, matanzas de familias. Tampoco aquí es prudente interpretar todas las desdichas que afligen al pueblo y a los reyes como castigos (tal como hará sis-

temáticamente el libro de las Crónicas). Cuando el texto dice que se trata de un castigo, da los motivos para ello. Esto se hace habitualmente bajo la forma de un proceso a distancia notificado por un profeta. La mayor parte de los ejemplos proceden de la redacción deuteronomista.

## **DIOS CUMPLE SUS PROMESAS**

Otras intervenciones se interpretan como la realización del proyecto de Dios sobre la historia, que es lo que el Nuevo Testamento llama el «misterio» (Ef 1,9; 3,9; Col 1,26; 2,2; Ap 10,7). Esta interpretación se impone cuando hay una referencia a las promesas o a los compromisos asumidos por el Señor. El libro de los Reyes cita tres clases de promesas:

1) Las promesas que se hacen a los reyes de una larga duración de su dinastía. Hay tres casos. A David le promete Dios una dinastía que gobernaría al pueblo de Israel. Si algunos textos dicen que esta promesa es segura para siempre, hagan lo que hagan sus descendientes (1 Re 11,36; 15,4), otros hacen depender la duración de la dinastía de la conducta de los sucesores (1 Re 2,4; 8,25; 9,5-7). La promesa a Jeroboán plantea claramente esta condición (1 Re 11,38). La promesa a Jehú se hace sin condición alguna, pero sólo se refiere a una duración limitada (cuatro generaciones: 2 Re 10,30).

2) Las promesas de duración para el templo y, por extensión, para la ciudad de Jerusalén (1 Re 6,13; 9,3; 2 Re 21,7).

3) Las promesas hechas al pueblo del tiempo de Moisés: posesión segura del país, fecundidad, prosperidad, seguridad.

También pueden interpretarse como elementos del plan de Dios ciertos acontecimientos que no se pueden explicar como sanciones, ya que van en contra de

la lógica. Así, la muerte de Josías, que habría tenido derecho a un reinado largo y tranquilo, sólo puede explicarse por un proyecto más amplio que exige la desaparición del reino de Judá. (Así se explica en 2 Re 23,26-27). Y al revés, la prosperidad que gozan algunos reyes considerados como malvados no puede explicarse como una recompensa.

De esta manera, la historia de los reyes se comprende como un juego dialéctico entre castigos y promesas; el plan definido por las promesas construye la historia, mientras que los castigos corrigen las desviaciones y hacen saltar los bloqueos. Estas dos lógicas están siempre en conflicto. En apariencia, la última palabra corresponde a los castigos, es decir, a la exigencia de justicia; pero no por eso se anulan las promesas. La destrucción del templo y la dispersión del pueblo es el final del libro; pero no es el final de la historia del pueblo de Dios.

## **LOS HOMBRES SIGUEN SIENDO RESPONSABLES DE LA HISTORIA**

Lo que precede demuestra que los autores del libro de los Reyes saben indicar muy bien lo que consideran como intervenciones de Dios en la historia. Por tanto, no se puede atribuir a Dios la responsabilidad de unos acontecimientos que no se anuncian ni se explican (excepto los acontecimientos «escandalosos» y las desgracias individuales). Está claro que, para los autores, los hombres son responsables de su historia. Esto es verdad en el caso de las sanciones, ya que son exigidas por las opciones que toman los hombres frente a las exigencias de la alianza o de otras órdenes dadas por Dios.

Pero es más verdad todavía para todo lo que el libro tiene interés en contarnos sin explicaciones teo-

lógicas. Esto vale en primer lugar para los reyes, que aparecen como verdaderos actores de la historia. Los reyes de Asiria, de Damasco, de Egipto también lo son y el margen de libertad que dejan a veces a los reyes de Israel es con frecuencia muy pequeño. Pero cuando se amplía este margen, los reyes israelitas se hacen totalmente responsables de la alianza; si a veces reciben una misión concreta, el resto se deja a su sabiduría... o a su locura.

Esto puede comprobarse ya en los relatos de la construcción del templo. Demuestran que la idea de construir un templo en Jerusalén procede de David y no del Señor (2 Sm 7,5-7). Si Dios aprueba el proyecto (2 Sm 7,13) y se lo confirma a Salomón (1 Re 8,18), no le da ninguna instrucción para la construcción del edificio. Esto resulta especialmente interesante si nos acordamos de que, según el relato sacerdotal de Éx 25, Moisés había recibido del Señor instrucciones muy detalladas para la construcción del santuario en el desierto. Más aún si se compara con los relatos de fundación de algunos templos mesopotámicos en los que el rey recibía de su dios la maqueta del templo que le ordenaba construir. Esta misma observación puede hacerse para la reforma de Josías: no se la ordenó ni el libro de la Ley ni el oráculo de Julda (cf. pp. 43-44).

La mayor parte de las decisiones de los reyes no son inspiradas por Dios y, por tanto, no es por ellas como Dios conduce la historia de los hombres. Esta concepción desacralizada de la política podía responder en parte a los problemas planteados por la situación de los israelitas a mediados del siglo VI. Si Dios no actúa habitualmente a través de las decisiones de los reyes, la desaparición de la realeza israelita no le impide seguir dirigiendo la historia de su pueblo. Tampoco la destrucción del templo, en el que no se hacía residir más que el «Nombre» del Señor, le hizo ausentarse de la historia de los hombres. Algunos profetas del destierro abundarán en este sentido, pero sin

renunciar a la esperanza de ver restablecidas las instituciones que enmarcaban la vida del pueblo antes del destierro.

---

## ¿HISTORIA NACIONAL O HISTORIA UNIVERSAL?

---

El libro de los Reyes narra la historia del pueblo de Israel desde el punto de vista de Israel (incluso a veces desde el punto de vista más particular del reino de Judá). Pero se trata de un Israel que está en contacto permanente con otros pueblos. Se encuentran descritos en este libro todos los tipos posibles de relaciones internacionales: conflictos, alianzas, dominación, sumisión, intercambios comerciales, competitividad económica, influencias culturales. Así pues, hay que encontrar en el libro de los Reyes algunos elementos para una teoría de la relación entre el Dios de Israel y los pueblos del mundo.

El libro aporta muchas correcciones a una concepción nacional y particularista de la alianza, que está muy presente en el Deuteronomio y en ciertos libros proféticos. Aquí el Señor no es ya el protector incondicional de un pueblo, que protege todos sus intereses; no asume la responsabilidad de las decisiones de los reyes ni la ampara. Los enemigos de Israel no son automáticamente sus enemigos; sólo se presentan así en 2 Re 18-19, un relato que se debe muy probablemente a la escuela de Isaías. Incluso llega a decirse en 2 Re 5,1: «*Por medio de Naamán, el Señor había dado la victoria a Aram*», y el contexto indica que se trataba de guerras contra Israel. La explicación de esta conducta extraña es que el Señor está obligado a castigar a su pueblo infiel y que no puede hacerlo más que favoreciendo a sus enemigos. Si Dios no sostiene siempre a Israel y a Judá en sus guerras defensivas, mucho menos lo hará en sus guerras de

conquista. Los esfuerzos de los sucesores de David por mantener su dominio sobre Edom, Moab o Filistea acabarán fracasando.

No se nos dice cómo guía el Señor la historia de las naciones. Se constata simplemente que concede tantas bendiciones, si no más, a Tiro, a Egipto y a Asiria como a Israel y Judá. Lo que el Deuteronomio prometía a Israel (Dt 15,6; 28,12.13) se verifica más bien entre sus vecinos o sus enemigos.

La oración de Salomón (1 Re 8) abre otra pers-

pectiva al pedir que sean escuchadas las peticiones del extranjero que venga a orar al templo (8,41-43): «*para que todos los pueblos de la tierra conozcan tu nombre y te honren como lo hace tu pueblo Israel*» (cf. v. 60). Tendríamos aquí el motivo esencial de la acción del Señor en favor de las naciones. Pero éste no es más que un tema accesorio en el libro, que sólo presta a tres personajes extranjeros un reconocimiento de la superioridad del Dios de Israel: Naamán (2 Re 5,17), la reina de Sabá (1 Re 10,9) y quizás Jirán de Tiro (1 Re 5,21).

## Un libro contestatario

Hemos visto cómo los autores indican cuidadosamente los casos en que se realizaron los anuncios de los profetas. Esto hace que llamen más la atención los casos en que no se realizaron. Si la palabra de los profetas no es infalible, no permite ya explicar todos los detalles de la historia; y ésta corre el riesgo de ser casual o arbitraria.

El problema no se plantea en los mismos términos para el pueblo y para los reyes. Para el pueblo, la historia se explica bastante bien a partir de la alianza bilateral, como se vio más arriba. La naturaleza colectiva de las sanciones hace que no siempre los individuos del pueblo reciban lo que cada uno se merece; a veces pagan justos por pecadores. Esto vale también para los reyes, sometidos a la misma alianza que sus súbditos (Dt 17,14-20); pueden verse afectados por los castigos colectivos que parecen no haber merecido, o librarse de los que han merecido.

Otra característica de las sanciones colectivas es que se realizan lentamente; se llevan a cabo por

medio de agentes humanos que tienen sus limitaciones y sus propios intereses. Finalmente, el momento en que hay que declarar que se ha roto la alianza es difícil de definir con precisión. Así pues, la teología deuteronomica basta para explicar globalmente la degradación tan lenta del reino de David, con sus momentos de ocaso y sus momentos de despertar, hasta la destrucción final.

Pero resulta difícil atenerse a esta visión global y desentenderse del destino personal de las personas comprometidas en esa historia. Se sabe que la idea de los castigos colectivos resultaba intolerable en el reino de Judá a finales del siglo VII: no aceptaban que unos tuviesen que pagar por los otros, sobre todo por los antepasados. Los profetas de esta época tendrán en cuenta esta reivindicación afirmando que cada uno es el único responsable de sus actos ante Dios (véase sobre todo Ez 18); pero es para decir a los oyentes que son también ellos pecadores y que se merecen personalmente la suerte de la que se quejan.

El principio de la responsabilidad personal se introdujo sin duda en el Deuteronomio en la época de la redacción de los Reyes. Se puede observar cómo Dt 7,10 corrige la formulación antigua del Decálogo. En vez de *«el Dios celoso que castiga la falta de los padres en sus hijos hasta la tercera y cuarta generación para los que le odian; pero que permanece fiel a su amistad por mil generaciones con los que lo aman y guardan sus mandamientos»* (Dt 5,9-10), se lee: *«el Dios fiel que guarda su alianza y su amistad con los que lo aman y guardan sus mandamientos por mil generaciones, pero que castiga en persona a quienes lo odian, destruirá sin tardanza a quien lo desprecia, sin hacerse esperar, y lo castigará personalmente»* (Dt 7,9-10).

Este principio está también presente en una de las maneras de comprender la promesa hecha a la dinastía de David: los descendientes de David que se porten mal serán castigados personalmente, pero la dinastía continuará y mantendrá el poder (Sal 89,29-38; 2 Sm 7,14-16). Y, como se trata de castigos colectivos, será posible que «salpiquen» a algunos que no se lo merezcan. Josías no será castigado por los pecados de Manasés, pero tendrá que soportar las consecuencias del castigo de aquellos pecados.

Si se cree en la responsabilidad personal, tal como debería ser el caso de los primeros lectores del libro, resulta chocante ver que no se respeta la justicia más elemental. Los reyes malos no deberían conocer largos reinados y deberían sufrir todas las calamidades. Los reyes buenos no deberían conocer invasiones, enfermedades, la muerte prematura...

Pues bien, entre los reinados más largos están los de Manasés y Jeroboán II, señalados como personas que *«hicieron lo que el Señor reprueba»*. Jorán, el último de los Omridas, que tenía en su favor la supresión de los cultos fenicios que fomentaban sus parientes, pagó por ellos y fue asesinado con toda su familia (2

Re 9,21-26). Oseas, reconocido menos malo que sus predecesores (2 Re 17, 2), pereció con Samaría. Azarías (Ozías), que había hecho *«lo que el Señor aprueba»*, se quedó leproso (2 Re 15,3-5). Joacaz, el hijo de Jehú, sufrió los ataques del rey arameo Jazael, a quien Elías tenía que investir para que castigara a la dinastía de Omrí (1 Re 19,15; 2 Re 8,7-15), asesinada por su padre. Y ya se ha indicado que los reinados de los dos reyes con mejor calificación, Ezequías y Josías, no fueron especialmente afortunados.

El problema aparecerá de manera más aguda todavía si se aborda a partir de la doctrina de los sabios. Todas las sabidurías se apoyan en este axioma: *«La maldición del Señor sobre la casa del malvado; él bendice la morada de los justos»* (Prov 3,33). Se encuentran fórmulas análogas en la sabiduría popular, así como en la de las escuelas de los sabios de Egipto, de Babilonia o de Israel. Es interesante ver cómo este principio se verificó ciertamente durante el reinado de Salomón, el único personaje al que se le da el título de sabio en el libro de los reyes. Mientras Salomón fue fiel a su Dios y por consiguiente sabio (ya que el temor de Dios es la base de la sabiduría), todo le fue bien. Cuando se volvió a otros dioses, lo cual equivale a perder la sabiduría, todo comenzó a degradarse y se pudo anunciar ya de antemano la división de su reino.

Desapareció el rey sabio; ya no puede esperarse que la historia se pliegue a las exigencias de la sabiduría, exigencias que se siguen percibiendo hoy como las de la justicia. El libro de los Reyes figura entonces entre los libros contestatarios que hablan de la desgracia de los justos y del éxito de los malvados: Jeremías (12,1-3 y en sus confesiones), Job, Qohélet y algunos salmos (por ejemplo, Sal 73). Lo mismo que ellos, tampoco el libro de los Reyes da una respuesta simple y definitiva. En este punto, como en otros muchos, este libro está pidiendo una continuación.

# Los actores de la historia

Es Dios el que dirige la historia, pero son los hombres los que la hacen. El libro de los Reyes destaca bien a los actores humanos de la historia de Israel; no son unas marionetas, sino agentes responsables, aun cuando sirven finalmente al plan de Dios.

## EL PUEBLO

El pueblo israelita no está presente en el libro como una masa inorgánica y pasiva. Es un cuerpo estructurado por los vínculos familiares. Ya no se habla de los jefes de tribu, pero con frecuencia se menciona a los «ancianos», a los cabezas de familia. La historia de Roboán (1 Re 12) permite medir el poder del pueblo. El heredero de Salomón tiene que ser reconocido por el pueblo, sin olvidar la «alianza» que David había establecido con las tribus del Norte (2 Sm 5,3), las garantías que les había ofrecido y que Salomón no había respetado. En el reino de Judá, el pueblo aparece más bien como el apoyo de la dinastía de David: derriba y elimina a los aventureros que quieren poner en el trono a personas distintas de los herederos legítimos de David (2 Re 11,13-20; 14,21; 21,23).

El pueblo es sobre todo responsable de su historia por su fidelidad o infidelidad, por la observancia o por el rechazo de las exigencias de la alianza. Si los reyes son considerados con frecuencia como responsables de las desgracias del pueblo, éste no está totalmente exento de responsabilidad. Ya hemos observado cómo la responsabilidad aparece compartida en los balances de ambos reinos (2 Re 17 y 21), estudiados en la página 47. Veíamos entonces cómo, para el reino de Israel, el pueblo era el culpable principal, mientras que en Judá lo era el rey. Pero otros pasajes dan más importancia al pueblo de Judá: por ejemplo, en la

reseña de Roboán, hace recaer sobre el pueblo el juicio que habitualmente se pronuncia sobre el rey: «*Roboán, el hijo de Salomón, reinó en Judá..., y Judá hizo lo que el Señor reprueba; provocaron su celo con sus faltas, peores que las de todos sus antepasados*» (1 Re 14,22). Se encuentra ya esto en un oráculo dirigido a Salomón; previendo lo que podía acontecer al templo, se da de antemano la explicación: «*Es porque abandonaron al Señor su Dios, que les había hecho salir de Egipto, y siguieron a otros dioses*» (1 Re 9,9).

En 2 Re 17,13 hay una rápida alusión a la actividad de los profetas que vinieron a lo largo de los tiempos a enfrentar al pueblo con su responsabilidad y a invitarle a respetar la alianza. Pero no se nos cuenta esta actividad, a no ser en el caso de la intervención de Elías en el Carmelo (1 Re 18).

## EL REY

El libro, como es lógico, concede un papel principal al rey. Se le reconoce un poder muy amplio, pero no absoluto: el pueblo tiene algunos derechos que el rey debe respetar y los profetas le recuerdan las exigencias del Señor. Se habla sobre todo de sus actividades militares, de su política exterior e interior. También se habla mucho de las intervenciones del rey en el terreno del culto, en el que aparece oficiando algunas veces (Salomón: 1 Re 8,62-64; 10,5; Jeroboán: 13,1; Jehú: 2 Re 10,24-25). Al contrario, se habla poco de su función de jueces, cuya importancia resaltan otros textos.

En los grandes imperios del Próximo Oriente se veía al rey como el principal mediador entre la nación y su dios. Agente principal del culto nacional, no sólo

era fuente de orden y de paz, sino también de vida y de fecundidad. Pertenece más o menos al mundo divino (véase *Cuadernos Bíblicos*, nº 83, pp. 6-16). El libro de los Reyes rechaza categóricamente esta concepción. Nunca le da al rey el título de «hijo de Dios», que aparece en los salmos 2 y 89 y en 2 Sm 7,14.

Como no se llama al Señor «rey de Israel», el rey no puede ser visto como su vasallo o su doble en la tierra. Es totalmente responsable de sus decisiones políticas; Dios no lo «ampara» ni repara sus errores. Tampoco los condena: no se pronuncia ningún juicio sobre las alianzas con consecuencias desastrosas, como la que establecieron Asá (1 Re 15,18-19) o Acáz (2 Re 16,7). Dios no sanciona más que las faltas de los reyes contra las exigencias de la alianza, sobre todo las que impulsan al pueblo a la infidelidad. Hay en el libro de los Reyes una voluntad clara de devolver a la función del rey su propia autonomía, de «desacralizarla» (cf. p. 53).

## LOS SACERDOTES

Mencionados 71 veces, los sacerdotes aparecen como una clase importante de la sociedad israelita. Sin embargo, sólo se les reconoce un papel secundario. Los de Jerusalén se presentan como funcionarios totalmente sometidos a las órdenes del rey. Por otra parte, se habla más de sus actividades políticas que de las culturales. Puede consultarse el *Cuaderno bíblico* nº 70 (pp. 18-25) para ver cómo es posible explorar los datos del libro de los Reyes para hacer la historia del sacerdocio.

## LOS PROFETAS

Los profetas están presentes en la mayor parte de los reinados con algunas excepciones notables: el rei-

nado de Salomón, los de Jehú, Manasés y los cuatro últimos reyes de Judá (contemporáneos de Jeremías). Con su nombre aparecen: Aías de Siló (1 Re 11,29-39), Semayas (1 Re 12,22-24), Jehú, hijo de Jananí (1 Re 16,1.7), Elías (1 Re 17-2 Re 2), Miqueas, hijo de Yimlá (1 Re 22), Eliseo (2 Re 2-13), Jonás, hijo de Amitay (2 Re 14,25) Isaías (2 Re 19,20-20,19) y Judá (2 Re 22,14-20). Entre ellos, sólo Isaías y Jonás han dado nombre a un libro. A su lado figuran varios anónimos y en general «los profetas». Se les atribuyen tres funciones: los anuncios, las intervenciones en la política y los juicios.

## Los anuncios

Se indicó ya (p. 51) la importancia que dedica este libro al anuncio de los acontecimientos. Los anuncios se hacen naturalmente por medido de los profetas. Por ejemplo, en 1 Re 14,10 Aías había anunciado: «*Voy a traer la desgracia sobre la casa de Jeroboán*»; su realización se constata en 1 Re 15,29-30: «*Basá... destruyó toda la casa de Roboán... según la palabra que el Señor había dicho por medio de su siervo Aías de Siló*». Hasta 2 Re 8, casi todos los acontecimientos que se anuncian son desgracias. A partir de entonces encontramos algunos anuncios favorables: las victorias de Jorán y de Jeroboán, la protección de Jerusalén, la curación de Ezequías y la promesa hecha a Josías, que no se realizó (cf. p. 43). Tampoco se realizaron otros anuncios.

## Las intervenciones en la política

Según una tradición bien establecida, los reyes se rodeaban de profetas que los guiaban y aconsejaban revelándoles los proyectos de Dios. Así, los 400 profetas a los que Ajab pregunta si tiene que ir a atacar a Ramot y que le predicen la victoria (1 Re 22,5-6). Eliseo desempeña a veces el papel de consejero militar (2 Re 3,11-19; 6,9; 13,19). Isaías es consejero de Eze-

quías (2 Re 20,14). Pero otros profetas, como Aías, Elías o Miqueas hijo de Yimlái, mantienen su independencia y son vistos por el rey más bien como aguafiestas. Ordinariamente es el rey el que consulta al profeta (1 Re 14; 22; 2 Re 22,12), pero no es raro que un profeta intervenga espontáneamente (2 Re 20,12, por ejemplo).

En el reino del Norte la implicación de los profetas en la vida política es mucho mayor, ya que son ellos los que hacen y deshacen a los reyes. Sólo hay dos casos en los que se ve a un profeta invistiendo a un rey. Eliseo envía a un discípulo a ungir a Jehú (2 Re 9,1); Aías transmite a Jeroboán la palabra del Señor que lo ha hecho rey: «Te tomaré y serás rey en todo lo que desees; serás rey de Israel. Y si obedeces a todo lo que yo te mande, si sigues mis caminos y haces lo que yo apruebo, guardando mis decretos y mis mandamientos como lo hizo mi siervo David, estaré contigo y te construiré una dinastía estable como hice con David; te daré a Israel» (1 Re 11,37-38). En esta fórmula que define el estatuto del futuro rey y le otorga la legitimidad, se reconoce una formulación deuteronomista; hace prever ya la condenación que pronunciará el mismo Aías en 1 Re 14,7-11. Cabe suponer que todos los reyes del Norte fueron investidos por profetas, pero no se nos cuenta cómo sucedió esto.

Vemos de ordinario que son los oráculos políticos los que anuncian la muerte de un rey, el fin de una dinastía o el de todo el reino. Varias veces los profetas intervienen directamente para poner en marcha a los ejecutores de la amenaza que han pronunciado.

En el libro de los Reyes es muy raro que los profetas se dirijan al pueblo. Sólo puede citarse el mensaje de Semayas a los soldados de Judá (1 Re 12,22-24) y el discurso de Elías en el Carmelo (1 Re 18,21-24). Es habitualmente a través de los reyes como los profetas actúan en la vida del reino.

## Los juicios

Aunque esto no tiene impacto en el terreno político, los profetas tienen la misión de juzgar a los reyes. Por lo demás, no son los únicos en hacerlo y los autores no siempre los utilizan como portavoces del juicio que ellos mismos se encargan de pronunciar.

Puede tratarse de juicios positivos: Elías toma nota del arrepentimiento de Ajab (1 Re 21,29) y Julda del de Josías (2 Re 22,19). Pero otras muchas veces se trata de juicios de condenación.

El profeta no pronuncia el juicio en su propio nombre; es sólo el mensajero que va a notificar al rey el proceso al que va a someterle el Señor. Este género de proceso a distancia tiene una forma bastante constante tanto en los Reyes como en los libros de los profetas<sup>2</sup>. Puede pensarse que la edición deuteronomista de estos libros intentó uniformar estos oráculos. Es lo que ocurre con los oráculos contra Jeroboán, Basá y Ajab y, en parte, con la condenación de Salomón en 1 Re 11,31-39.

La estructura tiene normalmente tres partes: recuerdo de los beneficios concedidos – acusación – sentencia. Esta última repite tres veces las mismas expresiones brutales: «Traigo sobre ti la desgracia y barreré a los que te siguen; de las gentes de Ajab eliminaré a todo el que orina contra la pared, todo lo que ha sido retenido y dejado en Israel<sup>3</sup>» (1 Re 21,21).

Fuera de estas fórmulas, es bastante reducido el parentesco con los libros proféticos. En el libro de los Reyes no se ve a los profetas interceder en favor del pueblo al que tienen que condenar. Y las sentencias no tienen apelación: no hay sitio para una conversión.

---

2. Cf., por ejemplo, P. Buis, *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament*, Cerf, París 1976, pp. 141-148.

3. A pesar de los muchos intentos, no se ha logrado aún descifrar el sentido de esta última expresión.

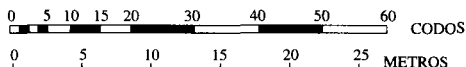
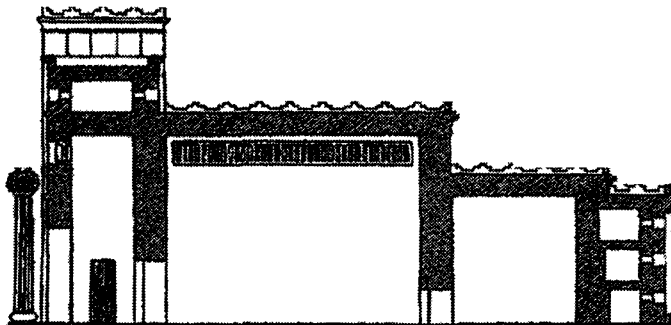
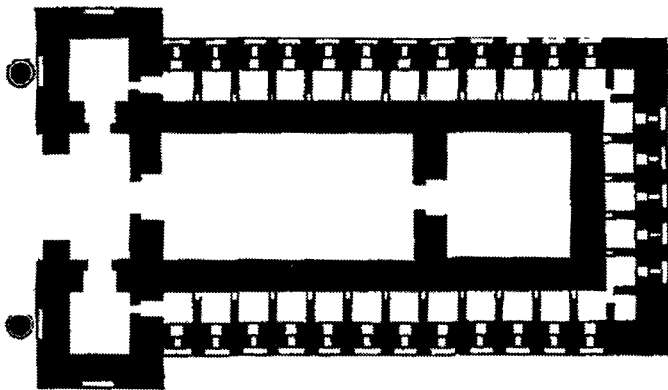


No hay más que un ejemplo en el que el arrepentimiento de un rey hace retrasar la sentencia que acababan de notificarle: Ajab (1 Re 21,27-29; cf. 2 Sm 12,13). Aquí la diferencia está en parte en el destinatario. Las condenaciones de los reyes pueden ser ejecutadas inmediatamente. Las que pronuncian los pro-

fetas contra el pueblo sólo pueden ejecutarse tras un plazo importante, que da tiempo para la conversión. Por otra parte, en 2 Re 17,13-14 se supone que las advertencias dirigidas al pueblo podrían haberse escuchado y haber dado paso a una conversión.

**PLANO  
Y CORTE  
TRANSVERSAL  
DEL TEMPLO  
DE SALOMÓN**  
(según P. Vicent,  
*Jérusalem de l'A. T.*)

*(véase el recuadro  
de la p. 12)*



# ¿CON QUÉ QUEDARSE DEL LIBRO DE LOS REYES?

Hemos encontrado numerosos mensajes en las páginas de este libro. ¿Podemos definir ahora cuál es el mensaje esencial, la lección que hay que sacar por encima de todo? Más en concreto, ¿qué efecto pudo producir este libro en sus primeros lectores?

Eran posibles dos lecturas: una pesimista, la otra optimista.

– Pesimista: el sistema estatal instituido por David no aseguró al pueblo de Israel ni la posesión tranquila del suelo ni la fidelidad a la alianza. Ésta se rompió y quedaron anuladas las promesas a los antiguos. Dios dio varias oportunidades a los dos reinos, pero el balance es francamente negativo. Está claro que el pueblo de Dios no puede ser una nación como las demás.

– Optimista: a pesar de su final dramático, esta historia conoció momentos felices, horas gloriosas, cambios inesperados hacia el bien. Israel ocupó su lugar en el mundo y en la historia. La mayor parte de las promesas se realizaron durante un tiempo notable. Y no se perdió todo: las guerras y las deportaciones no fueron un genocidio. Aunque disperso, el pueblo

sigue existiendo. Y tiene todavía un jefe: Jeconías, un descendiente de David, reconocido como rey por los babilonios (2 Re 25,27-30), y su descendencia está asegurada. La misma prueba es un signo de que el Señor no se ha retirado de la historia: sigue aún activo en ella.

La primera lectura podría llevar a la desesperación, a una resignación estéril. Pero puede también invitar al lector a reconocer sus infidelidades y a cambiar de vida. En todo caso, a ello es a lo que nos invita la segunda lectura. No habrá porvenir sin una conversión profunda de todo el pueblo. Hay que notar que esta conclusión no se indica en el libro (excepto en 1 Re 8,46-51), quizás porque se trata de algo evidente. A partir de aquí se puede imaginar el porvenir de muchas maneras:

1. No habrá porvenir: Israel ha dejado de representar su papel.

2. Habrá un porvenir para el pueblo, pero es inútil imaginárselo y programarlo. Lo que hay que hacer simplemente es confiar en el Señor (ésta es poco más o menos la conclusión de Lv 26,42-45).

3. El pueblo de Dios seguirá existiendo, pero de una forma muy distinta, quizás incluso sin un territorio nacional, sin templo y sin culto. Es lo que vivirán aquellos que escojan seguir viviendo en la diáspora.

4. Dios restablecerá el reino de David, pero con instituciones corregidas y con un pueblo renovado al que se le dará un «corazón nuevo». Puede presentarse ya su programa, como lo hacen Ezequiel (Ez 34-38) y, en otro sentido, la segunda parte del libro de Isaías (Is 40-66).

¿Es posible una lectura cristiana? Sí, si se lee este libro como una parte de la Biblia, en la perspectiva global de la historia de la salvación. Demuestra que el desarrollo de esta historia no es simple, que supone la existencia de pistas falsas, callejones sin salida de los que sólo se puede salir mediante rupturas brutales y dolorosas.

A lo largo de la historia de la Iglesia ha habido muchas veces la tentación de ver en el libro de los Reyes unos modelos de sociedad, siendo así que los critica a todos ellos, mostrando que terminaron en un fracaso. También se buscó esos modelos en los personajes cuya historia se nos narra; pero los retratos que de ellos se nos ofrecen son demasiado esquemáticos y convencionales para poder servir de modelos. Este libro puede hablar a los hombres de hoy solamente por los datos y las reflexiones que hemos sacado en la segunda parte de este Cuaderno. Habrá que quedarse sobre todo con su mensaje crítico, que denuncia una concepción simplista de la retribución y que desacraliza las instituciones. Lo más interesante sigue siendo la hermenéutica de la historia que en él se lleva a cabo y que puede ayudarnos a nosotros a reconocer la acción de Dios en el corazón de la historia que se construye a nuestro alrededor y por medio de nosotros.

---

## **PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO**

Todas las Introducciones a la Biblia y las Introducciones de las Biblias anotadas ofrecen abundantes ideas.

Véase también P. Buis, *Livre des Rois, en Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. X, col. 695-740 (escrito en 1978).

### **Sobre la historia de los Reyes:**

Pueden consultarse algunas de las Historias de Israel, teniendo a mano un atlas bíblico para situar los acontecimientos:

M. Noth, *Historia de Israel*, Garriga, Barcelona 1966.

H. Cazelles, *Historia política de Israel*, Cristiandad, Madrid 1984.

F. Castel, *Historia de Israel y de Judá*, Verbo Divino, Estella <sup>2</sup>1991.

J. Bright, *La historia de Israel*, DDB, Bilbao <sup>3</sup>1977.

S. Hermann, *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca <sup>2</sup>1985.

R. de Vaux, *Historia antigua de Israel*, Cristiandad, Madrid 1975, 2 vols.

### **Sobre el libro de los Reyes:**

P. Gibert, *Los libros de Samuel y de los Reyes*, Cuadernos bíblicos nº 44, Verbo Divino, Estella <sup>2</sup>1990.

L. Alonso Schökel, *Reyes*, Cristiandad, Madrid 1973.

P. Ellis, *Libro de los Reyes*, Mensajero/Sal Terrae, Santander/Bilbao 1969.

### **Sobre algunos textos concretos:**

G. W. Vera Chamaza, *Hizkiyahu, rey de Judá*, Inst. San Jerónimo, Valencia 1988.

J. Trebolle Barrera, *Salomón y Jeroboán. Historia de la recensión y redacción de 1 Re 2-12,14.*, Inst. San Jerónimo, Valencia 1980.

Íd., *Jehú y Joás. Texto y composición literaria de 2 Re 9-11*, Inst. San Jerónimo, Valencia 1984.

C. Alcaine Canosa, *Panorama crítico del ciclo de Elías*: Estudios Bíblicos 29 (1970) 137-151.

Íd., *Vocación de Eliseo (1 Re 19, 19-21)*: Estudios Bíblicos 29 (1970) 475-493.

# CONTENIDO

Los cuatro grandes siglos de la historia de Israel: los siglos de los reyes y de los profetas, de David hasta el destierro, pasando por Elías y Eliseo, Isaías y otros muchos. Esto es lo que nos cuenta el libro de los Reyes. No para satisfacer nuestra curiosidad histórica, sino para hablar a unos creyentes que intentan comprender cómo conduce Dios la historia de su pueblo respetando su libertad. Es la historia de la alianza.

<b>Introducción</b> .....	5
<b>Primera parte: Lectura del texto</b>	
La armadura del libro: Las reseñas .....	7
Salomón (1 Re 1-11) .....	9
Jeroboán (1 Re 11-14) .....	14
Ajab y los profetas (1 Re 16-22) .....	18
El ciclo de Elías (1 Re 17-2 Re 2).....	21
El ciclo de Eliseo (2 Re 2-13).....	29
Jehú, el justiciero (2 Re 9-10) .....	33
Ezequías e Isaías (2 Re 18-20) .....	37
Josías (2 Re 22-23).....	41
Final del reino de Judá (2 Re 23-25) .....	45
Un balance de la historia de los reyes .....	46
<b>Segunda parte: Una teología de la historia</b>	
Cómo conduce Dios la historia .....	50
Un libro contestatario .....	54
Los actores de la historia .....	56
<b>Conclusión: ¿Con qué quedarse del libro de los Reyes?</b> .....	60
Para proseguir el estudio .....	61
Lista de los recuadros .....	63