

## REYES, Libro de los

Aunque las Biblias modernas lo dividen en 1 y 2 Reyes, al principio no formaban más que un solo libro. La Septuaginta y la Vulgata los enumeran como 3 y 4 libro de los Reyes, considerando los libros de Samuel como el 1 y 2, respectivamente. En el canon hebreo figuran entre los escritos llamados «Profetas anteriores». El antiguo título judío estaba tomado, como era costumbre, de las primeras palabras del libro: *wehammélekh Dawid*, וְהַמֶּלֶךְ דָּוִד («Cuando el rey David»).

1. Enfoque básico del *Libro de los Reyes*. 2. Reyes, la Historia Deuteronomista y sus autores. 3. Guión narrativo. 4. Fuentes de la narración. 5. Claves de interpretación. 5.1. *Agregación de unidades*. 5.2. *Estructuras de agregación: bloques, ciclos, libros*. 5.3. *Tensión exegética*. 6. Teología. 7. Valor histórico. 8. Texto.

I. ENFOQUE BÁSICO DEL *LIBRO DE LOS REYES*. El carácter del Libro de los Reyes es eminentemente narrativo, esto es, está dominado por el relato de acontecimientos particulares ubicados en un período histórico concreto en el que cobran un papel protagonista las acciones de determinadas figuras. Y el conjunto de acontecimientos narrados configura una gran unidad literaria que es coherente dentro de su propia lógica. Esta unidad histórico-literaria parece ser el resultado de la combinación de una labor de recopilación del acervo de Israel y de otra de creación. Por otro lado, da muestras de formar parte de una colección más amplia. Por supuesto, se integra en la colección que denominamos Sagradas Escrituras, de las que resuenan muchos ecos, unos casuales y otros claramente deliberados, lo cual enmarca el proceso de interpretación. Los especialistas hablan de intertextualidad. Pero la intertextualidad de Reyes remite sobre todo a la Torah o Ley deuteronomica (Libro del Deuteronomio) y a los libros –también narrativos– de Josué, Jueces y Samuel. En efecto, hay una patente transversalidad de patrones léxicos, temáticos y tipológicos entre estos libros, lo que milita a favor de considerarlos una colección distintiva dentro de las Escrituras. Los especialistas la denominan Historia Deuteronomista (HD – cf. *infra*, II). Se podría decir, por tanto, que la HD es un “canon” en la medida que no se trata de una mera recopilación de textos, sino de una colección articulada conforme a criterios religioso-literarios, entre los cuales opera ya un criterio de *libro–revelación* (cf. Römer y Vermeylen).

Respecto al contenido, el Libro de los Reyes narra lo que podemos denominar la historia de la monarquía de Israel a la luz de la predicación de los profetas. El carácter pretendidamente histórico del relato se percibe sobre todo en los Libros de Samuel y Reyes, donde la elaboración legendaria de lo narrado y las valoraciones netamente teológicas son mucho más circunspectos que en el resto de la HD. Es decir, el Libro de los Reyes pretende ofrecer una visión profética sobre la historia real de dicha monarquía. Es decir, hay que entender que hay historia, pero mezclada con la visión que se quiere dar de ella. De no entender esto, se caería en una interpretación historicista solo interesante para el historiador, perdiéndose el valor teológico.

II. REYES, LA HISTORIA DEUTERONIMISTA Y SUS AUTORES. Toda interpretación rigurosa de los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes pone de manifiesto la existencia de una colección cohesionada sobre todo por la explícita vinculación de cada uno de sus libros a la Torah deuteronomica (Libro de Deuteronomio), aun cuando cada libro particular guarde rasgos propios. Entre los elementos deuteronomistas que juegan un papel más relevante en la HD, y propiamente en Reyes, señalamos los siguientes:

1. *Centralidad del culto (Dt 12)*. Este tema arranca con Salomón (1 Re 3:2) y será clave tras la división de la monarquía unida (12:26–33), ya que todas las dinastías del Israel septentrional serán sistemáticamente censuradas por dividir el culto y no por dividir el

reino. A partir de ahí, prácticamente todos los reyes del Norte cometen los mismos «pecados de Jeroboam» (v.g. 1 Re 16:31; 2 Re 3:3; 10:29; 17:22) y andan por el «camino de Jeroboam» (v.g. 1 Re 15:34; 22:52).

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

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

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

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

gran respeto que se observa por las fuentes recibidas (las mencionadas por el libro mismo y las identificadas por la crítica literaria), bastante diversas en su contenido y no siempre fácilmente armonizables, como en el nulo esfuerzo por integrar tersamente en ellas el contenido deuteronomista. Aunque el discurso deuteronomista juega el papel narrativo de “explicar” la narración histórica, lo cierto es que su rígida forma, que recorre transversalmente la obra, suscita más reflexión (interpretación) que aclaración. Y esto apunta más a una labor de escribas interesados en el material *per se* (cf. Seters y Toorn), que en escuelas altamente ideológicas, como se presenta con frecuencia a la “escuela deuteronomista”. Por eso, como veremos más adelante (cf. *infra*, V), creemos que quienes han dado forma a la actual HD se sirven de la historia narrada –y muy particularmente de Reyes, en tanto que conclusión de la colección–, para hacer de la Torah un texto abierto a su interpretación desde la historia, que es lo mismo que afirmar que la Torah es la referencia última de Israel más allá de la coyuntura histórica, incluyendo la posesión de la tierra y la existencia de instituciones político-religiosas. No resulta por tanto extraño, que el discurso procedente del Libro del Deuteronomio adquiera mayor presencia en Reyes que en Samuel y Jueces, como muestra cualquier estudio de vocablos clave como *mitsweh*, מִצְוָה (mandato), *joq*, צִוְיָה (decreto), *mishpat*, מִשְׁפָּט (derecho), *shamar*, שָׁמַר (observar / guardar) y *halakh*, הָלַךְ (andar) + *dérek*, דֶּרֶךְ (camino).

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

Subyace a este repaso sobre la HD una pregunta: ¿quién fue el autor o quiénes fueron los autores de esta obra? Deducir al autor real desde su propia obra y sin datos externos fehacientes, es muy aventurado. Es más acertado deducir el autor implícito.

Con todo, se hace necesario cierto grado de conjetura, al menos respecto del posible perfil del autor real. La HD supone una revisión de la historia de Israel desde la perspectiva del profetismo yahvista exclusivista, como la presentada por Oseas (cf. esp. caps. 9–13). La conciencia y el conocimiento históricos, por tanto, descuellan en la obra: toda la HD describe con grandes visos de verosimilitud –no necesariamente de plena veracidad histórica– un amplio proceso de evolución socio-política que abarca los principales estamentos hebreos. Dado pues el tono hipercrítico de esta revisión contra toda forma de autoridad institucional, deducimos una sólida base social laica, que habría transmitido su visión y revisión histórica al margen de los círculos estrictamente cortesanos; sería esta base la que, consciente o inconscientemente, prepararía al pueblo para el exilio, sobreviviendo a lo largo de este mucho mejor que los sectores más dependientes de la corte. Pero dicho esto, es difícil definir mucho más. Quizás se pueda especular que un sacerdocio de más bajo perfil sacramental pudo formar parte de dicha base laica. Por un lado, parecería lógico, ya que el sacerdocio se repuso en el exilio y condujo el destino del yahvismo en los siglos posteriores. Además, en la HD apenas juega papel alguno: no es fustigado duramente, quizás porque, como muestra la propia HD, estaba supeditado al monarca (v.g. Salomón y Jeroboam). Por otro lado, la compleja composición de la HD (cf. *infra*, IV y V) pone de manifiesto la participación de un elemento culto. Por todo ello, parece más cabal hablar de un movimiento yahvista de composición social diversa, pero por eso mismo muy arraigado en la sociedad hebrea (en la “sociedad civil”, diríamos hoy

día) y muy cohesionado ideológica e intelectualmente sobre su yahvismo, su comprensión de los orígenes de Israel y su rol nacional e internacional. Sus héroes preferidos, los profetas, representarían esta procedencia diversa, como vemos en el rechazo de toda vinculación “oficialista” de figuras como Amós (7:14–15), Elías y su abrupta aparición en escena (1 Re 17:1), o en Eliseo y su trasfondo campesino (19:19– 21). Sin duda, este movimiento cobraría auge durante el período monárquico, bajo el cual alcanzaría un alto grado de estructuración, como pondría de relieve su capacidad para transmitir su revisión histórica al margen de la corte. De hecho, al tener su origen en el Norte, ya habría experimentado un primer exilio tras la caída de Samaria el año 722, y se habría hecho fuerte en Judá, donde alcanzaría gran influencia en la corte en períodos concretos, como por ejemplo los asociados con los reyes Ezequías (2 Re 18–20) y Josías (22–23), y como muestra la extensa influencia de la familia del alto oficial Safán (22; 25,22; Jr 26,24; etc.). Pero no habría perdido nunca su raíz “civil” que le daba gran independencia de las instituciones particulares.

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

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

Una somera observación sobre la proporcionalidad entre el conjunto de la obra y el espacio dedicado a los protagonistas y los episodios, pone de manifiesto que:

1) De los cuatrocientos diez años de historia abarcada en cuarenta y siete capítulos y tres

ciclos fundamentales, solo ocho capítulos (un diecisiete por ciento) tratan el último ciclo, que sin embargo comprende unos ciento sesenta y dos años (un cuarenta por ciento).

2) De los cuarenta y un reyes hebreos mencionados en la obra, cobran protagonismo solo siete, destacando Salomón con bastante diferencia.

3) Dos extensos ciclos proféticos (Elías y Eliseo) se entrelazan con los reyes en el seno de la obra (1 Re 17 – 2 Re 13), aunque, salvo el primer *Ciclo del Reino unido*, los dos ciclos siguientes están moteados de intervenciones proféticas relevantes aparte de Elías y Eliseo, equilibrando por completo las presencias profética y regia.

4) Los principales protagonistas, con gran diferencia del resto, son reyes y profetas, lo que apunta a que el enfoque de la historia narrada se centra en la acción regia sujeta a su evaluación profética.

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

IV. FUENTES DE LA NARRACIÓN. No sabemos si la mencionada *selección* de protagonistas y eventos depende en buena medida de una limitada disposición de fuentes o, por el contrario, de un criterio muy restrictivo aplicado sobre un amplio catálogo de fuentes (fueran escritas u orales).

Lo que sí sabemos es que el narrador –asumimos por necesidad la figura de un narrador que guarda el anonimato– quiere que pensemos que ha utilizado fuentes de información completas, ya que cita las siguientes:

— «Los anales de Salomón». Esta fuente se cita solo en 1 Re 11:41;

— «Los anales de los reyes de Israel». Se citan dieciocho veces a lo largo de la narración. En la reseña regia (o sumario regio) que cierra la historia de cada monarca, se cita esta fuente, salvo en el caso de Joram (cf. 2 Re 8:24–26) y Oseas (cf. 2 Re 17:1–6).

— «Los anales de los reyes de Judá». Son citados dieciséis veces, también en las reseñas regias / sumarios regios de cada soberano, salvo en cinco casos: Ocozías (2 Re 8:25–29), Atalía (2 Re 11:15–20), Joacaz (2 Re 23:31–35), Jeconías (2 Re 25:27–30) y Sedecías (2 Re 25:6–7).

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

— «(todo) lo que hizo» tal o cual rey de Israel (1 Re 15:31; 16:5.14.27; 22:39; 2 Re 1:18; 10:34; 13:8.12 [// 14:15]; 14:28; 15:21.26.31) o de Judá (1 Re 14:29; 15:7.23; 2 Re 8:23; 12:20; 15:6.36; 16:19; 21:17.25; 23:28; 24:5).

— «las hazañas» de un rey particular de Israel (1 Re 16:5.27; 2 Re 10:34; 13:8.12 [// 14:15]; 14:28) o de Judá (1 Re 15:23; 22:46; 2 Re 20:20).

— «la conspiración en la que participó» un rey determinado de Israel (1 Re 16:20, 2 Re 15:15).

— «*lit.* cómo guerreó» tal rey de Israel (1 Re 14:19; 2 Re 14:28).

— «[...] que construyó» tal rey de Israel (1 Re 15:23; 22:39) o de Judá (1 Re 15:23; 2 Re 20:20).

— «su pecado que él cometió», tal rey de Judá (2 Re 21:17).

Con estas referencias, el narrador remite a una consulta fundamentalmente sobre la historia *político-militar* de los reinos de Israel y Judá. Es lo que corresponde al género “Anales” cuyo contexto vital (*Sitz im Leben*) en el Antiguo Próximo Oriente era el círculo de escribas cortesanos que narraban las gestas y hazañas del rey de turno. Al citar fuentes sobre este aspecto de la historia, se imprime sin duda un carácter histórico a la obra (a la manera pre-crítica, claro está). Pero a la par, se informa al lector de que para la lectura principalmente *político-militar* de la historia de los reinos de Israel y Judá, deben ser consultadas otras fuentes más adecuadas y propias del entorno cortesano y / o escribanil más o menos oficial. Aquí nos da igual si tales fuentes eran ficticias o reales, o un poco de todo, pues lo que importa es la función que cumplen en el Libro de los Reyes, a saber: remitir a esas fuentes externas al lector interesado solo en información *político-militar*, que es lo mismo que avisarle de que aquí encontrará “otra cosa”. ¿Qué exactamente? La respuesta nos la proporciona la siguiente pista: el narrador cita de forma explícita fuentes solo para los relatos sobre los reyes, pero no otras equivalentes para el material profético, que, sin embargo, compite en presencia con los monarcas. La crítica literaria ha puesto de manifiesto que necesariamente la composición de la obra requería de, al menos, otras dos importantes fuentes: una para el material profético y otra para el Templo de Jerusalén. El silencio narrativo sobre ambas, sin embargo, puede reflejar tanto una enorme dispersión de tal material como un ámbito de transmisión en círculos estrictamente proféticos o, en cualquier caso, en círculos muy críticos con la corte que emplearían, quizás, la transmisión oral para evitar la censura cortesana, si bien finalmente dicho material sería incorporado a Reyes a modo de “crónica oficial” de la monarquía. Pero también creemos que este silencio juega realmente un papel narrativo y teológico, a saber: presentar al Libro de los Reyes también como composición propiamente profética. Dicho de otro modo, es una obra de consulta obligada para quien quiera conocer la profecía desde una óptica narrativa (histórica) y, por tanto, distinta a la colección de Profetas Posteriores caracterizada por la recopilación de oráculos organizados sobre una mínima ilación histórico-narrativa.

No es extraño, pues, que los maestros judíos clasificaran la obra como parte de los Profetas Anteriores (Josué, Jueces, Samuel y Reyes) y que la tradición judía reflejada por el Talmud (cf. b. B. Bat. 14b–15a) atribuyera su autoría al profeta Jeremías. Esta misma tradición talmúdica titula la obra *sépher melakhim*, מלכים (Libro de los Reyes), que es el título que se ha impuesto finalmente en las tradiciones judía y cristiana. Sin embargo, lo consideramos relativamente engañoso, ya que se corresponde más con las fuentes citadas (los «anales de Israel / Judá»), que con el verdadero carácter profético de la obra. Por ello, quizás fuera más adecuado titularlo Libro Profético de los Reyes de Israel. Y en efecto, una lectura inicial –e incluso somera– de la obra, nos revelará que se presenta como una narración de la historia de Israel con el acento puesto sobre la *relación crítica entre los reyes y los profetas* de Israel. Así, de todos los ciclos que presenta, solo el de Salomón refleja una consulta sistemática e intensa de fuentes palatinas, y quizás por ello no aparece en él ningún profeta (Salomón nunca recibe oráculo profético alguno y la actuación de Natán en 1 Re 1–2 es más propia de la intriga cortesana que de la acción profética). Pero el resto de los ciclos está, o bien salpicado de intervenciones proféticas, o bien se ocupan por entero de algunos profetas (v.g. Elías y Eliseo), alejándose de este modo del estilo registral del *Ciclo de Salomón*, salvo en ocasiones que descuellan aquí y allá. Así pues, el entrelazado narrativo de relatos sobre reyes con narraciones sobre profetas no áulicos, es el que realmente articula el guión de la exposición histórica de Israel, que es lo mismo que decir que es el que genera su mensaje. Y este es claramente de *evaluación profética* respecto de la monarquía de Israel. Por tanto, es obligado tomar conciencia de este enfoque, ya que está presente en todos los relatos del Libro Profético

de los Reyes, incluso en aquellos de textura más factual o registral, como sería, por ejemplo, la extensa lista de elementos decorativos del Templo de Jerusalén (cf. 1 Re 7,13–50). Hemos de suponer que este enfoque evaluador de la obra tendría gran valor para los destinatarios que conocieran las fuentes citadas –si es que fueran reales–, ya se trataría de unos reducidos estratos escribaniles o de ámbitos más populares. Por desgracia, hoy por hoy no contamos con un solo rastro del contenido de estas fuentes.

## V. CLAVES DE INTERPRETACIÓN.

1. *Agregación de unidades.* De la mención real o ficticia de fuentes, se desprende otra conclusión importante, a saber: se insinúa que la composición está basada en la selección y agregación de material más o menos extenso. La lectura somera de la obra confirma que no se trata de una exposición fluida, sino de una yuxtaposición de relatos cortos –con excepciones–, unas veces engarzados con nexos explícitos, pero otras sin nexo aparente. Y ya hemos visto que el contenido deuteronomista también crea tensión con el material narrativo (cf. *supra*, II). De igual manera que las colecciones de los Profetas Posteriores recopilan la mayor parte de oráculos proféticos en agregación paratáctica, esto es, en yuxtaposición (parataxis) de los oráculos sin engarces o nexos explícitos entre unos y otros, así nuestro Libro Profético de los Reyes presenta multitud de relatos estructurados apenas por una cronología marcada por la sucesión de los monarcas, pero sin que se perciban engarces explícitos que expliquen la relación directa entre sí. Long aplica con buen criterio los estudios llevados a cabo sobre la parataxis arcaica de la obra de Heródoto, que debe ser entendida como «una composición elaborada con unidades independientes de desigual extensión organizadas en series» (p. 19). Por esta razón, tanto Heródoto como el autor de Reyes deben ser considerados verdaderos autores y no meros compiladores, pues la parataxis arcaica tiene su propio criterio de estructuración de una obra histórica, que «no es ni cronológico ni dramático –ascenso hacia un clímax–, sino analógico» (p. 21). En Reyes hay, sin duda, un soporte cronológico mínimo: la sucesión de los reyes de Israel y de Judá, articulada sobre las reseñas regias / sumarios regios. Pero a partir de ahí los relatos se relacionan entre sí por muy distintos tipos de conjunción, que pueden ir desde la simple asociación léxica (solapado de vocablos idénticos o sinónimos) hasta la asociación temática. Una obra así no requiere de un hilo conductor climático, esto es, no requiere crear un clímax narrativo para el conjunto de las unidades (aunque sí suele haberlo en las propias unidades), lo que permite al narrador conservar la diversidad de factores presentes en las unidades recibidas (sean orales o escritas). Por lo general, el narrador se limita a destacar algunos puntos de su interés mediante el uso de técnicas como las siguientes: glosa, repetición, inserción de unidades menores, digresión, sumario, referencias cruzadas (intertextualidad), *inclusio*, analogía y tipología, temática transversal, paradigmas temporales e históricos, paradigmas protagónicos (esto es, basados en protagonistas destacados), patrones de verificación (por ejemplo, de profecía-cumplimiento o mandato-obediencia), etc.

Es importante, por tanto, comprender la importancia que cobran las unidades particulares respecto del conjunto, lo que quizás se explique por uno de los propósitos más importantes de la obra: recopilar historias del acervo nacional para ponerlas a disposición de los rapsodas y de los maestros encargados de la formación del pueblo, destacando entre estos, quizás, los propios profetas. En este proceso de “formación popular” tienen mucho valor por su fuerza emocional y didáctica las historias particulares. Con ellas se creará una “gran historia”, pero a modo de mosaico formado por multitud de piezas, o como en la mampostería. Incluso en un mundo alfabetizado como el “post-moderno” en que vivimos, interesa más el fragmento, el detalle, lo personal, lo particular, que las grandes explicaciones totalizadoras, ya sean filosóficas, políticas o históricas. En todo caso, esta

textura de la obra es relevante para la formulación teológica que se haga a partir de ella, pues la preponderancia de las unidades siempre ofrecerá gran resistencia a la formulación de principios o doctrinas, teológicas o morales, que puedan dar fe de todos los casos (cf. *infra*, VI).

2. *Estructuras de agregación: bloques, ciclos, libros.* Siendo esto así, cabe preguntarse por la coherencia global de la obra: ¿carece de cohesión histórica y de tensión narrativa? No nos cabe duda de que la obra es un verdadero libro, es decir, tiene un guión y un mensaje de conjunto. Así, el entrelazado entre los ciclos regios y los proféticos es una muestra de que no solo se ha recopilado y clasificado un material recibido, sino que se ha buscado la interacción entre dicho material. Un ejemplo de ello es el entrelazado que se da, al menos en el TM, entre el *Ciclo de Elías* (1 Re 17–19; 21; 2 Re 1–2,18) y el *Subciclo de Ajab* (1 Re 16:29–34; 20; 22). También la intertextualidad que se da tanto a nivel léxico como de tipología de figuras (v.g. Elías descrito cual Moisés) y acontecimientos (v.g. el patrón del éxodo presente en diversos episodios), habla del propósito de ofrecer un mensaje transversal a toda la obra. También la formulación más o menos uniforme de las reseñas regias o sumarios regios (cf. *infra*, 14:19–31) es una pista clara por su transversalidad en toda la obra. Pero obviamente, los discursos deuteronomistas descuellan por hacer explícita una valoración de personas y acciones a lo largo de la obra; mencionamos algunos de los más importantes por su extensión o ubicación clave: 1 Re 2:3–4; 6:12–13; 8:29–53; 2 Re 17:7–13.34–39. Otra pista de guión y tensión narrativa del conjunto son los relatos que indican cambios importantes de paradigmas históricos. Así, veremos que el *Ciclo de Salomón* sirve como para “hacer época”, a partir de la cual hay un antes y un después.

Tras este ciclo, aparece la acción profética incidiendo en los acontecimientos históricos y también anunciando cambios importantes de paradigmas político-religiosos. En este sentido, creemos que ocupa un lugar particular el episodio de Elías en el monte Horeb (1 Re 19) y el episodio de “sucesión profética” de Elías a Eliseo (2 Re 2), ambos previos al explícito juicio global del narrador ofrecido mediante su discurso deuteronomista de 2 Re 17. Antes de esta sentencia *in toto* sobre Israel y Judá, el narrador ha ido diseminando pistas, tanto retrospectivas como prolepticas, sobre la dirección que tomaba la historia de Israel bajo la monarquía. Y en tanto que pistas, sirven para intrigar al lector y crear cierta tensión narrativa, que a su vez suscita la “tensión exegética”.

3. *Tensión exegética.* En efecto, creemos que en el Libro de los Reyes la “tensión exegética” juega un papel estrechamente vinculado a la tensión narrativa de cada unidad particular (ya hemos visto que la tensión climática es menor – cf. *supra*, V.1). Así, en la obra abundan los problemas exegéticos que solo se pueden cerrar si se halla una interpretación inapelable; sin embargo, se diría que la obra está pensada para dejar siempre abierta esta tensión exegética, del mismo modo que su final narrativo (2 Re 25:27–30) cierra la obra con una especie de *To be continued...* Reconocer la intencionalidad de esta apertura exegética es vital para interpretar la obra en sus propios términos y no en los nuestros.

Nuestro pensamiento griego pretende alcanzar una interpretación final que resuelva los problemas que plantea; sin embargo, es posible pensar que la obra haya sido concebida más para constatar los problemas de una parte de la historia de Israel, que para ofrecer soluciones completas, precisas y definitivas. Por ejemplo, un esquema importante en la obra, por su transversalidad en la HD, es el de *profecía / promesa–cumplimiento* (u otros concomitantes, como *mandato–obediencia*), por el que la Torah deuteronomica se convierte en referente permanente para la acción política de los distintos reyes. Este esquema es el que obliga al lector de la HD a hacer un seguimiento (a «verificar»,



decíamos en V.1) de los acontecimientos como un todo histórico, por muy alejados que estén los unos de los otros. Y es también el esquema que obliga a interpretar los acontecimientos puntuales a la luz de razones –fundamentalmente basadas en la Torah deuteronomica– que van más allá de su coyuntura temporal. Pues bien, este esquema tan importante en toda la HD, lejos de hacer que todos los acontecimientos cuadren a la perfección según un anuncio o mandato previo, más bien problematiza siempre el cumplimiento, pues nunca se realiza a la letra de su anuncio o mandato. Así, la Torah deuteronomica, que según la cronología canónica fue dada por Moisés unos cuatrocientos cuarenta años antes de iniciar Salomón la construcción del Templo (cf. 1 Re 6:1 —dado que Deuteronomio se sitúa en Moab al final de los cuarenta años de “peregrinación” por el desierto (cf. 1,3), restamos esta cifra a los cuatrocientos ochenta de 1 Re 6:1)—, ordena construir un santuario único en el lugar que el mismo Señor indicaría (cf. Dt 12,1–12). Esto alcanza su cumplimiento irrefutable con la construcción del Templo por Salomón. Sin embargo, el narrador –según el TM– pone en boca de Dios la elección de Jerusalén solo tras la censura de Salomón y el anuncio de la ruptura del reino (1 Re 11,13.36), no tras finalizar la construcción del Templo. Deducimos, por tanto, que el cumplimiento no solo no es un “punto final”, sino que es el inicio de un nuevo problema. Es más, la lectura de todo el *Ciclo de Salomón* pone de manifiesto el contraste entre un cumplimiento alcanzado por medios netamente humanos y el propósito divino expresado en la letra de la orden / profecía. Así pues, el esquema *profecía / promesa–cumplimiento* no siempre sanciona la acción humana conducente al cumplimiento. Por ejemplo, la intriga desplegada por Natán para entronizar a Salomón como sucesor de David, lleva al cumplimiento de la promesa divina a David, pero la narración se guarda muy mucho de justificar la intriga. Lo mismo podríamos decir de la construcción del Templo, que se presenta como parte de unas negociaciones comerciales con el rey de Tiro (1 Re 5,15–26). Deducimos, pues, que en Reyes las acciones divinas y las humanas se entrelazan estrechamente, y pueden incluso aparecer confundidas, pero el progreso histórico-narrativo pondrá al descubierto que Dios siempre está más allá del propio cumplimiento literal de su palabra, sea profética o sea el texto mismo de la Torah.

En la creación de la tensión exegética juega un papel muy importante la rigidez del discurso de la Torah deuteronomica que recorre transversalmente Reyes (cf. *supra*, II). Ya hemos citado algunos textos relevantes dos párrafos más arriba. Pero hay diseminadas por la obra multitud de breves ecos de la Torah deuteronomica. No se trata, salvo alguna notoria excepción como 2 Re 14,6, de citas explícitas de casos particulares de la Ley, sino de una especie de parénesis genérica siempre fija, al estilo de «guardar los mandatos de Yahvé», «cumplir los decretos de Yahvé», «andar en el camino de Yahvé», «cumplir la justicia de Yahvé», «como está escrito en la Torah de Moisés», etc.

Es decir, el Libro Profético de los Reyes está lleno de ecos de la parénesis del Libro del Deuteronomio, pero son pocos los casos en los que se remite, explícita o implícitamente, a su legislación. Por tanto, es vital tomar conciencia de que sistemáticamente el narrador remite a la Torah como referencia última para la interpretación de la historia, pero igual de sistemáticamente se niega a ofrecer una aplicación explícita de la Ley para cada episodio particular. Y cuando lo hace, como en el ejemplo recién mencionado sobre la elección de Jerusalén, ofrece un modelo de interpretación más complejo y abierto que la simple literalidad. Por este motivo, entendemos que el narrador propone una tensión hermenéutica entre la Torah y la historia: aquella es referente último –lo muestra mediante el discurso de estilo rígidamente fijado– de todo el desarrollo histórico; pero este “abre” el texto de la Torah a nuevas posibilidades que no están en su literalidad. A este respecto, cabe una doble observación:

a) Por un lado, el Libro del Deuteronomio (que también venimos denominando Torah deuteronómica) se ubica a sí mismo en Moab en torno a los siglos XIV–XIII, a las puertas de la Tierra Prometida (Dt 1:1–5), donde su ejecución no es todavía posible.

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

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

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

Con este modelo se sustancia la aplicación de la Torah a las puertas del exilio, y desde él se hará interpretación de todo su articulado. Pero también se sustancia el enfoque hermenéutico de la Torah para el exilio: su parénesis es inmutable porque es sustancial: demanda lealtad al Señor de Israel mediante obediencia a la Ley; por su parte, su articulado es igualmente inmutable, pero su aplicación está abierta a la historia particular. Tenemos en el Libro de los Reyes el germen de la exégesis rabínica: > Haggadah (narración ejemplar) y Halakhah (jurisprudencia).

VI. TEOLOGÍA. La tradición teológica dominante en el mundo occidental ha venido definiendo la teología como el *discurso sobre Dios*. Obviamente, no hay tal cosa en el Libro Profético de los Reyes. En él solo encontramos la narración sobre la relación de Dios con su pueblo a lo largo del período monárquico. Por tanto, lo que buscaremos en la obra es su presentación de esta relación, y por supuesto lo haremos ciéndonos a las claves de interpretación expuestas en la sección anterior. Con frecuencia, se comete, a nuestro entender, el siguiente error: se busca la teología del libro en el material ajeno a la narración histórica, que no es otro que el conformado por los discursos deuteronomistas ya reseñados (cf. *supra*, V.2) y sus ecos en forma de breves sentencias dispersas por la obra. Sobre este material de valoración o juicio de los personajes y sus acciones, es común articular la teología de la obra; de alguna manera, tales discursos y breves sentencias deuteronomistas conformarían los hitos del mensaje último del relato. Y por ende, es también común concluir que la HD, incluyendo a Reyes, postula una rígida teología

retributiva: la lealtad a la Torah recibe bendición, mientras que la infidelidad conlleva castigo. Por tanto, Dios no sería sino el garante de la justa retribución a su pueblo. No cabe duda de que el discurso deuteronomista, igual que la Torah deuteronomica, ciñe su discurso a este formato retributivo. Sin embargo, el estudio de la estructura del Libro del Deuteronomio nos llevaría a conclusiones mucho más matizadas (cf. García López). De igual modo, podemos descubrir que es precisamente en Reyes donde la tensión entre el discurso deuteronomista y la historia muestra que la acción de Dios en la historia de Israel (y de la humanidad) no está subyugada a la teología retributiva, o por lo menos no lo está a una aplicación rigorista de dicha teología. De hecho, acabamos de ver (*supra*, V.3) que el estricto cumplimiento de la Torah por parte de Josías no supuso una alteración del destino fatal de Judá; ni siquiera representó una vida longeva para este rey, que murió aproximadamente a los treinta y nueve años (cf. 2 Re 22:1) a manos del faraón Necó (23:29). A nuestro entender, pues, la teología de Reyes solo puede articularse sobre los ciclos de la obra, dentro de los cuales se intercalan los discursos y ecos deuteronomistas en tanto que Palabra de Dios (Torah) para cada época (ciclo). Dado que los ciclos narrativos pretenden ser paradigmas históricos más que meras descripciones de épocas históricas, está claro que son ellos los que marcan la temática teológica de la obra. Y habrá que interpretar la Palabra de Dios (generalmente el monótono discurso deuteronomista) conforme a su inserción en el ciclo correspondiente.

Así pues, nuestra visión teológica de conjunto arranca desde una pregunta que creemos fundamental: ¿qué significa que la HD coloque a la Torah como “mediación” divina en la historia de Israel? En realidad, la propia HD muestra que no significa que Dios deje de actuar directamente en la historia, pero sí revela que dicha intervención divina no es caprichosa o arbitraria, sino que de alguna manera responde a la revelación (Torah), plenamente accesible a Israel (al ser humano). Se puede decir, por tanto, que el Dios de Israel se ha comprometido (Alianza) con su pueblo a una relación objetivada (Torah). Sobre esta base, la HD describe la historia de Israel hasta el período monárquico, como un camino –no sin altibajos– hacia el pleno cumplimiento de las antiguas promesas patriarcales. De hecho, el *Ciclo de Salomón* se presenta como la aparente culminación de ese proceso, y la obediencia a la Torah es considerada el principal agente de tal culminación, como se deja ver en las dos visiones que tuvo Salomón (1 Re 3:10–14; 9:2–9) y en las dos palabras divinas recibidas (6:11–13; 11:4–13). Además, es obvio que durante toda la historia hasta Salomón, el liderazgo político-religioso de Israel es decisivo para la aplicación de la Torah en medio del pueblo; se trata, por tanto, de una visión altamente política de la misma, lo que, a su vez, significa que Dios mantiene una relación especial con los dirigentes de Israel, cualquiera que sea la forma de gobierno adoptada (como las representadas por Moisés, Josué, los Jueces, Samuel y Saúl hasta llegar a la “monarquía normalizada” de David y Salomón). Con Salomón, sin embargo, esta visión política de la Torah y de la relación Dios–Israel toca a su fin. El pretendido cumplimiento de las promesas en el período salomónico fue un brillo fugaz y falso (1 Re 11), por lo que Dios iniciará un cambio radical de paradigma de relación con su pueblo. Así, aflora en Reyes una profecía ajena al poder político-religioso (la corte) que es presentada como la conciencia de la Torah frente a los reyes y sus estrategias político-religiosas. Con Elías y su experiencia en el Horeb (1 Re 19), esta conciencia alcanza el punto de plena ruptura con la monarquía, que queda descartada como principal valedora y veladora de la Torah. No se descarta, sin embargo, solo la monarquía, sino también cualquier forma de poder institucional como contraparte decisiva de la Ley. En efecto, Elías representa un paradigma nuevo: la Torah puede y deberá ser cumplida por el pueblo sin apoyo político-militar. Es lo que a nuestro juicio significa la «tenue brisa» (NBE) de 19,12. A partir de este paradigma, el resto de la historia de Israel no es más que la descripción del

desmantelamiento del poder institucional conducido por Dios mismo (*Ciclo de Eliseo*). Como ya hemos visto (cf. *supra*, V.3), ni siquiera el período de Josías detendrá tal desmantelamiento. Es como si

Dios considerara que tal poder estorba a su relación directa con el pueblo. Para la HD, la plena inserción de Israel en el escenario político internacional de su tiempo ha puesto de manifiesto el fracaso de toda forma de gobierno como valedora de la Torah. Por eso, con el cierre de la HD en Reyes se cierra el abanico de modelos políticos válidos para velar por la Ley: ya no hay modelos alternativos; la Torah deberá tomar asiento en el pueblo mismo (formación del pueblo), y Dios se relacionará directamente con él. Por tanto, cualquier forma de gobierno que surja, dejará de tener la sanción divina correspondiente: será una forma de poder desacralizado, ya que solo la Ley adquirirá tal valor.

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

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

b) El juicio de los reyes no depende en absoluto del éxito o fracaso de sus políticas. Todo lo contrario, Reyes plasma con crudeza multitud de casos de disonancia entre aprobación y éxito, o entre reprobación y fracaso. Así, Manasés y Jeroboam II tuvieron largos y exitosos reinados, que son calificados de nefastos por Reyes. En cambio, Ezequías y Josías obtienen las mejores calificaciones yahvistas, pero sus reinados sufrieron importantes reveses. Contra lo que a veces se afirma, Reyes (y la HD) no pretende enumerar ejemplos de teología retributiva, sino todo lo contrario: se enumeran muchos casos de injusticias sufridas por los justos, acorde a la denuncia de libros como Job o Qohélet.

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

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

VII. VALOR HISTÓRICO DEL LIBRO PROFÉTICO DE LOS REYES. Ya hemos visto que el Libro de los Reyes no es ni historiografía ni teología (cf. *supra*, II y VI). En realidad, se trata del acervo histórico-cultural de Israel reconvertido en testimonio de la relación del Dios nacional, Yahvé, con su pueblo, Israel. En la medida que dicho acervo surge del curso mismo de la historia, hay un valor histórico a descubrir. En este sentido, entendemos que buena parte del material de Reyes procede de un acervo no creado artificialmente, sino heredado, ya sea en forma escrita u oral. Y por ello mismo, entendemos que cada unidad histórico-literaria puede ofrecer un menor o mayor grado de valor histórico, dependiendo en buena medida de su género literario y de su propósito más o menos legendario, esto es, más o menos ejemplar y aleccionador. Pero atendiendo a la propia estructura cronológica de Reyes, armada sobre las reseñas regias / sumarios regios que enumeran todos los reyes de Judá e Israel desde David, hay que asumir el anclaje histórico que la obra pretende para el acervo compilado y rehecho. De hecho, el Libro Profético de los Reyes es, de toda la BH, el único libro que se basa en una cronología sistematizada. De otro lado, las evidencias externas halladas hasta la fecha confirman la cronología global de Reyes, aunque también se cuestione la precisión de algunas fechas concretas. En todo caso, el lector hará bien en tener en cuenta un comentario de Jacques Ellul sobre la moderna pretensión de poder explicar la historia desde una simple relación de causa y efecto: “Así pues, los acontecimientos históricos son en lo esencial incomprensibles, aún cuando los historiadores puedan asociar de modo superficial causas y efectos. Lo único realmente seguro es que cuanto más lúcida es nuestra comprensión, más superficial y artificial es la explicación” (p. 28).

VIII. TEXTO. Los principales testigos del texto de Reyes siguen siendo la tradición masorética (TM) y la tradición griega de la Septuaginta (G). La primera ha sido recibida en dos fuentes principales, el Códice de Alepo (900 d.C. aprox.), cuya sección de Reyes editó Menachem Cohen, y el Códice de Leningrado / San Petersburgo (1000 d.C. aprox.), publicado por la BHS. La segunda está configurada por bastantes recensiones, de las cuáles la más alejada del Texto Masorético (TM) es la de Luciano (GL). Cabe señalar, sin embargo, que del conjunto de toda la BH, es precisamente en Reyes donde encontramos diferencias de mayor calado entre el TM y G. Además de multitud de las habituales diferencias menores, que a veces pueden deberse más a la propia traducción que a una Vorlage distinta, nos encontramos en G con bloques textuales que siguen un orden distinto, con una cronología propia para los reyes entre Omrí y Jehú, o con agrupaciones de versículos repetidos (v.g. 2,35a–o y 2,46a–l).

Actualmente ya no es tan frecuente aplicar sobre estos testigos –y otros muchos– una crítica textual que busque hallar un supuesto *Urttext*, esto es, un texto original del que surgirían todas las variantes existentes (teoría monogenética). Por el contrario, hay un mayor consenso sobre la teoría poligenética, esto es, que desde muy temprano circularon distintas familias textuales y que las recensiones existentes son intentos de unificación. Esto vale incluso para el texto griego de la Septuaginta, que ya no se considera resultado

de la traducción de una sola familia textual hebrea, sino resultado de un complejo proceso de unificación.

## BIBLIOGRAFÍA

- J. Alonso Díaz, “La retribución divina en el Libro de los Reyes o Una teología de la historia”, *Miscelanea Comillas* 44, 1965, 5–16; L. Alonso Schökel, “Arte narrativa en Josué–Jueces–Samuel–Reyes”, *EB* 48/2 (1990) 145–169; M. Álvarez Barredo, *Terminología deuteronomística en los libros históricos (Jueces–2Reyes)* (Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 1994); P. Buis, *El libro de los Reyes*, (EVD 1995); J.R. Busto Sáiz–Natalio Fernández Marcos, *El texto antioqueno de la Biblia Griega. II: 1–2 Reyes* (Instituto de Filología del CSIC, Madrid 1992); M. Cogan, *I Kings: A New Translation with Introduction and Commentary* (Doubleday 2001); M. Cogan y H. Tadmor, *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, (Doubleday 1988); M. Cohen, *Mikra’ot Gedolot “Haketer”: Reyes I y II* (Bar Ilan University Ramat-Gan 1995); J. Ellul, *The Politics of God and the Politics of Man* (Eerdmans 1972); N. Fernández Marcos, *Scribes and Translators: Septuagint and Old Latin in the Book of Kings*, (E.J. Brill, Leiden 1994); Id., “The Lucianic Text in the Book of Kingdoms: From Lagarde to the Text Pluralism” en A. Pietersma y C. Cox, *De Septuaginta: Studies in Honour of Johan William Wevers* (Benben: Mississauga, Ont., 1984); P. Gibert, *Los libros de Samuel y de los Reyes. De la leyenda a la historia*, (EVD 1984); A. González Muñiz, *Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel: problemas de adaptación del Yahvismo en Canaán* (Inst. Español de Estudios Eclesiásticos, Madrid 1962); M. Iglesias González y L. Alonso Schökel, *Reyes* (Cristiandad 1973); A. Lemaire y B. Halpern, *The Books of Kings*, (Brill, Leiden 2009); B.O. Long, *I Kings, with an Introduction to Historical Literature. The Forms of the Old Testament Literature IX* (Eerdmans 1984); J. Menchen Carrasco, *Libro de los Reyes* (Sígueme 1991); S. McKenzie, *The Trouble with Kings: The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History*, (E.J. Brill, Leiden 1991); Id., “The Prophetic History and the Redaction of Kings”, *HAR* 9 (1985) 203–220; D. Noël, *En tiempos de los reyes de Israel y Judá*, (EVD 2002); M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien: die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (Max Niemeyer, Tübinga, 1957); G. von Rad, “La teología deuteronomística de la historia en los libros de los reyes”, en *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, 177–189 (Sígueme 1975); T.C. Römer, “L’écologie deutéronomiste et la formation de la bible hébraïque” en T.C. Römer, ed., *The Future of the Deuteronomistic History*, 179–193 (Leuven University Press, Lovaina 2000); J. Van Seters, “The role of the scribe in the making of the Hebrew Bible”, *JANER* 8 (2008), 99–129; Id., “The Deuteronomistic History: Can it Avoid Death by Redaction?”, en T. Römer, ed., *The Future of the Deuteronomistic history*, 213–222 (Peeters, Lovaina 2000); J.L. Sicre, “La investigación sobre la Historia Deuteronomista. Desde Martin Noth a nuestros días”, *EB* 54 (1996) 361–415; K. van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible* (HUP 2007); J. Treballe Barrera, “El libro de los Reyes en los manuscritos de Qumrán”, *EB* 66 (2008); 263–283; Id., “‘Israelitización’ del texto proto-masorético en los libros históricos (Josué–Reyes)”, *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos* (Sección de hebreo) 53 (2004) 441–472; Id., “4QKgs” en Eugene C. Ulrich–Frank. M. Cross et al., eds., *Qumran Cave 4: IX: Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings*, 171–183 (Clarendon: Oxford 1995); Id., *Centena in libros Samuelis et Regum: variantes textuales y composición literaria en los libros de Samuel y Reyes* (Instituto de Filología del CSIC, Madrid 1989); Id., “En torno a las adiciones y omisiones de Samuel y Reyes”, *EB* 44 (1986) 253–262; Id., “Redaction, Recension, and Midrash in the Books of Kings”, *BIOSCS* 15 (1982) 12–35; R. de Vaux, *Les Livres des Rois* (Éditions du Cerf, París 1958);

J. Vermeulen, “L’école deutéronomiste aurait-elle imaginé un premier canon des écritures?” en T.C. Römer, ed., *The Future of the Deuteronomistic History*, 223–240 (Leuven University Press, Lovaina, 2000); S.J. de Vries, *1 Kings* (Word Books 1985); J.T. Walsh, *1 Kings. Studies in Hebrew Narrative and Poetry* (Liturgical Press 1996); P. Zamora García, *Reyes I. La fuerza de la narración* (EVD 2011).

PEDRO ZAMORA GARCÍA