



URIEL SALOMÓN SALAS PORTILLA

**LA TEOLOGÍA SOBRE YHWH EN EL CICLO DE ELÍAS
(1R 16,29–2R 2,25)**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Teología
Bogotá, 21 de junio de 2022**

**LA TEOLOGÍA SOBRE YHWH EN EL CICLO DE ELÍAS
(1R 16,29–2R 2,25)**

**Tesis Doctoral presentada por P. Uriel Salomón Salas Portilla SJ, bajo la
dirección del Profesor P. Guillermo Efrén Cabello, SJ, como requisito parcial
para optar al título de Doctor en Teología**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Teología
Bogotá, 21 de junio de 2022**

Bogotá D.C., 08 de abril de 2022

Padre
Hernán Darío Cardona Ramírez, SDB
Director de Posgrados,
Facultad de Teología Pontificia Universidad Javeriana

Estimado padre Hernán:

Reciba un cordial saludo. El P. Uriel Salomón Salas Portilla, S.J., estudiante del Doctorado en Teología, ha elaborado y culminado satisfactoriamente la tesis doctoral titulada: "La teología sobre YHWH en el ciclo de Elías (IR 16,29-2R 2,25)". Como tutor, y luego de acompañarlo en este proceso académico, apruebo su tesis, la cual evidencia con suficiencia las competencias de investigación en un asunto de la teología solicitadas para este tipo de trabajos.

En este sentido, quedo atento a los procesos académicos que se deben llevar a cabo con miras a la futura sustentación de dicho trabajo.

Cordialmente,

a Nancy Piedad Díaz

... también se hablará de lo que has hecho, para memoria tuya (Marcos 14,9)

A la facultad de Teología de la Universidad Javeriana por el apoyo e impulso durante estos años de estudio, a mi comunidad del Teologado (CIF) en Bogotá por el cariño y cercanía y a los jesuitas del Jesuiten Kollege por su acogida y generosidad en mis años en Innsbruck, y a la Compañía de Jesús por el espíritu infundido en mí durante mis años de formación

TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
TABLA DE CONTENIDO	9
INTRODUCCIÓN	16
Presentación	16
Método y metodología	17
Principales categorías teológicas	19
YHWH Dios de Israel	19
YHWH Dios vivo	20
Palabra de YHWH	21
Cuidado o protección	23
Comer y beber	26
Los títulos proféticos.....	29
Profeta.....	29
Siervo	34
Hombre de Dios	35
Tisbita	36
Estructura	37
1. ANTECEDENTE DEL CICLO (1R 16,29-34).....	38
1.1 Presentación del sumario	38
1.2 Encabezado (v29): Ajab, igual a Omri, reina en Israel.....	39
1.3 Valoración (v30-33): Ajab, quien más irritó a YHWH en Israel.	40
1.3.1 Apertura (v30): Ajab hizo el mal ante YHWH.....	40
1.3.2 Pecados (v31): Ajab procede según Jeroboán y según Jezabel.	42
1.3.3 Obras (v32-33a): Ajab levanta edifica templos en Samaría para Baal y Ashera	45
1.3.4 Sumario (v33b-c): Ajab el peor rey de Israel ante YHWH.....	47
1.4 Transición (v34): Hiel de Betel reedifica Jericó.....	47
1.5 Resultados del análisis de 1R 16,29-34	52
2. YHWH, EL DIOS VIVO, EN BOCA DE ELÍAS (1R 17).....	53

2.1 Presentación del desarrollo escénico (1R 17).....	53
2.2 Perfil de los personajes (1R 17).....	54
2.2.1 Ajab.....	54
2.2.2 Los cuervos.....	54
2.2.3 La mujer.....	54
2.2.4 El niño.....	55
2.2.5 Elías.....	55
2.2.6 La palabra de YHWH.....	56
2.3 Progresión escénica (1R 17).....	56
2.3.1 Escena 1 ^{ra} (v1-6): YHWH, el Dios vivo, cuida a Elías en el wadi Querit.....	58
2.3.2 Escena 2 ^{da} (v7-16): YHWH cuida a Elías y a la viuda fuera de Israel.....	67
2.3.3 Escena 3 ^{ra} (v17-24): Elías actúa y es reconocido como Hombre de Dios.....	75
2.4 Resultados del análisis de 1R 17.....	83
ANEXO 1.....	86
3. EL RECONOCIMIENTO DE YHWH COMO DIOS ÚNICO (1R 18).....	90
3.1 Presentación del desarrollo escénico (1R 18).....	90
3.2 Perfil de los personajes (1R 18).....	92
3.2.1 YHWH.....	92
3.2.2 Elías.....	92
3.2.3 Ajab (Jezabel).....	93
3.2.4 Abdías (los profetas de YHWH).....	94
3.2.5 Profetas de Baal (y Ashera).....	94
3.2.6 El Pueblo.....	95
3.2.7 Criado.....	95
3.3 Progresión escénica (1R 18).....	96
3.3.1 Escena 1 ^{ra} (v1-16): La Palabra de YHWH dispone el encuentro entre Ajab y Elías.....	96
3.3.2 Escena 2 ^{da} (v17-20): Ajab, el perturbador de Israel, ante Elías.....	111
3.3.3 Escena 3 ^{ra} (v21-40): El pueblo y los profetas de Baal ante Elías.....	114
3.3.4 Escena 4 ^{ta} (v41-46): La llegada de la lluvia, Elías por delante de Ajab.....	136
3.4 Resultados del análisis de 1R 18.....	144
4. LA CRISIS DE ELÍAS ANTE YHWH (1R 19).....	150
4.1 Presentación del desarrollo escénico (1R 19).....	150
4.2 Perfil de los personajes (1R 19).....	151
4.2.1 YHWH.....	151
4.2.2 Elías.....	152
4.2.3 Ajab.....	152
4.2.4 Jezabel.....	153

4.2.5 Criado.....	153
4.2.6 Ángel.....	153
4.2.7 Eliseo.....	153
4.3 Progresión escénica (1R 19).....	154
4.3.1 Introducción (v1-3): Elías huye de Jezabel.....	154
4.3.2 Escena 1 ^{ra} (v4-8): El Ángel de YHWH toca a Elías.....	159
4.3.3 Escena 2 ^{da} (v9-14): La Palabra de YHWH sobre Elías.....	171
4.3.4 Escena 3 ^{ra} (v15-18): YHWH sustituye a Elías.....	194
4.3.5 Escena 4 ^{ta} (v19-21): Elías encuentra a Eliseo.....	204
4.4 Resultados del análisis de 1R 19.....	213
4.4.1 La acción de YHWH en Israel, entre la punición y la salvación.....	214
4.4.2 La presencia silenciosa de YHWH y la identidad de Israel.....	215
4.4.3 La vigencia de la Alianza y la acción de Eliseo.....	216
4.4.4 Síntesis. La integración entre lo trascendental vertical y lo categorial horizontal.....	218
ANEXO 2.....	220
5. LA ACCIÓN DE YHWH DURANTE EL REINADO DE AJAB EL REY DE ISRAEL NEGOCIA LA VICTORIA DE YHWH CON EL ENEMIGO DE ISRAEL (1R 20)...	223
5.1 Presentación del tríptico 1 Reyes 20 – 22.....	223
5.2. Presentación del desarrollo escénico (1R 20).....	224
5.3 Perfil de los personajes (1R 20).....	226
5.3.1 Ben-Hadad y los arameos.....	226
5.3.2 Ajab.....	226
5.3.3 Los siervos de Ben-Hadad.....	227
5.3.4 YHWH.....	227
5.3.5 Profetas.....	228
5.3.6 Los ancianos.....	229
5.3.7 Los jóvenes de los jefes de las provincias y los hijos de Israel.....	229
5.3.8 El pueblo.....	229
5.4 Progresión escénica (1R 20).....	230
5.4.1 Introducción (v1): Ben-Hadad sitia a Samaría.....	230
5.4.2 Escena 1 ^{ra} (v2-12): Ben-Hadad toma posiciones sin negociar con Ajab.....	230
5.4.3 Escena 2 ^{da} (v13-25): YHWH da la primera victoria a Israel.....	235
5.4.3.1 E2: Acto 1 (v13-21): YHWH entrega a Aram en manos de Israel en medio día.....	235
5.4.3.2 E2: Transición 1 (v22): El profeta anuncia el contraataque del rey de Aram.....	239
5.4.3.3 E2: Transición 2 (v23-25): Los siervos del rey de Aram proponen el contraataque.....	241
5.4.4 Escena 3 ^{ra} (v26-34): Ajab tiene misericordia con el opresor de Israel.....	242
5.4.5 Escena 4 ^{ta} (v35-43): Ajab condenado por la palabra de YHWH.....	252
5.4.5.1 E4: Acto 1 (v35-38): Un hijo de los profetas herido por palabra de YHWH.....	252
5.4.5.2 E4: Acto 2 (v39-43): Ajab dicta su propia sentencia de condena.....	255

5.5 Resultados del análisis de 1R 20	259
5.5.1 Acciones en contraposición	259
5.5.2 Ajab y la idolatría.....	260
6. LA ACCIÓN DE YHWH DURANTE EL REINADO DE AJAB EL REY DE ISRAEL DETRÁS DE JEZABEL, DELANTE DE ELÍAS Y DEBAJO DE YHWH (1R 21) ...	262
6.1 Presentación del desarrollo escénico (1R 21).....	262
6.2 Perfil de los personajes (1R 21).....	263
6.2.1 Nabot.....	263
6.2.2 Ajab.....	264
6.2.3 Jezabel.....	264
6.2.4 Los dos hijos de Belial (dos hombres malvados).....	265
6.2.5 El pueblo	265
6.2.6 Los ancianos y nobles	265
6.2.7 Elías.....	266
6.2.8 YHWH	266
6.3 Progresión escénica (1R 21).....	267
6.3.1 Introducción (v1-3): Nabot rechaza la propuesta de Ajab	267
6.3.2 Escena 1 ^{ra} (v4-7): Ajab vuelve a casa, disgustado y molesto	269
6.3.3 Escena 2 ^{da} (v8-16): Jezabel suplanta a Ajab y consigue la muerte de Nabot ...	273
6.3.4 Escena 3 ^{ra} (v17-26): YHWH envía a Elías contra Ajab	280
6.3.4.1 E3: Acto 1 (v17-19): la palabra de YHWH sobre Elías y contra Ajab	281
6.3.4.2 E3: Acto 2 (v20-24): Ajab es encontrado por su enemigo Elías	282
6.3.4.3 E3: Sumario (v25-26): Ajab tan abominable como los amorreos	287
6.3.5 Escena 4 ^{ta} (v27-29): YHWH aplaza la sentencia contra la casa de Ajab.....	289
6.4 Resultados del análisis de 1R 21	294
6.4.1 La justicia.....	294
6.4.2 La misericordia	295
6.4.3 La esperanza.....	296
ANEXO 3	297
7. LA ACCIÓN DE YHWH DURANTE EL REINADO DE AJAB EL ESPÍRITU DE MENTIRA EN EL REINO DE AJAB (1R 22)	299
7.1 Presentación del desarrollo escénico (1R 22).....	299
7.2 Perfil de los personajes (1R 22).....	300
7.2.1 YHWH	300
7.2.2 Josafat	301
7.2.3 Ajab, rey de Israel	301
7.2.4 El espíritu de mentira y la corte celestial	302
7.2.5 Miqueas ben-Yimla.....	302
7.2.6 Sedecías ben-Quenaaná y los profetas de la corte de Ajab.....	303

7.2.7 Los siervos de Ajab y el pueblo	303
7.2.8 El rey de Aram y su ejército	304
7.2.9 Cortesanos de alto rango	304
7.2.10 Reyes sucesores	304
7.3 Progresión escénica (1R 22)	305
7.3.1 Introducción (v1-4): Josafat rey de Judá acepta aliarse con el rey de Israel.....	305
7.3.2 Escena 1 ^{ra} (v5-23): La voz de los profetas en la corte del rey de Israel	306
7.3.2.1 E1: Acto 1 (v5-12): Los falsos profetas ante el rey de Israel	306
7.3.2.2 E1: Acto 2 (v13-18): Miqueas ante el rey de Israel	312
7.3.2.3 E1: Acto 3 (v19-23): Miqueas habla entre dos tronos.....	318
7.3.3 Escena 2 ^{da} (v24-28): Miqueas responde a dos agresiones	323
7.3.3.1 E2: Acto 1 (v24-25): Sedecías golpea a Miqueas	324
7.3.3.2 E2: Acto 2 (v26-28): El rey de Israel encarcela a Miqueas	326
7.3.4 Escena 3 ^{ra} (v29-38): Final ominoso de Ajab.....	329
7.3.4.1 E3: Acto 1 (v29-33): Josafat, rey sin disfraz, libre de persecución.....	329
7.3.4.2 E3: Acto 2 (v34-38): El rey de Israel es herido al azar y muere	332
7.3.5 Conclusión (v39-54): Comentarios sobre los reinos de Israel y Judá.....	335
7.3.5.1 Comentario 1 (v39-40): Cierre sobre el reinado de Ajab	335
7.3.5.2 Comentario 2 (v41-45): Josafat sube al trono de Judá	337
7.3.5.3 Comentario 3 (v46-51): Josafat más fuerte que el rey de Israel	339
7.3.5.4 Comentario 4 (v52-54): Reinado de Ocozías rey de Israel	340
7.4 Resultados del análisis de 1R 22	343
7.4.1 Verdad-Mentira	343
7.4.2 Bien-Mal	344
7.4.3 Paz-Guerra	344
7.4.4 La ambigüedad humana y la exclusividad de YHWH.....	344
7.5. Resultados finales sobre el tríptico 1 Reyes 20–22	345
7.5.1 Sobre la acción de YHWH.....	345
7.5.2 Sobre el rey de Israel.....	346
7.5.3 Sobre los profetas.....	348
ANEXO 4	351
8. EPÍLOGO POLÍTICO Y PROFÉTICO DE LA HISTORIA DE ELÍAS EL	
TISBITA EPÍLOGO POLÍTICO (2R 1)	352
8.1 Presentación del díptico 2 Reyes 1–2	352
8.2 Presentación del desarrollo escénico (2R 1).....	353
8.3 Perfil de los personajes (2R 1).....	355
8.3.1 Ocozías.....	355
8.3.2 Mensajeros de Ocozías.....	355
8.3.3 YHWH (el Ángel de).....	355
8.3.4 Elías.....	356

8.3.5 Los jefes con sus cincuenta hombres	356
8.3.6 Jorán	357
8.3.7 Moab	357
8.4 Progresión escénica (2R 1)	357
8.4.1 Introducción (v1-2): Situación en Samaría después de la muerte de Ajab	357
8.4.1.1 Tensión externa (v1): Levantamiento de Moab	358
8.4.1.2 Tensión interna (v2): Ocozías y la incertidumbre de su curación	358
8.4.2 Escena 1 ^{ra} (v3-8)	360
8.4.3 Escena 2 ^{da} (v9-14): Elías reduce a obediencia a los hombres de Ocozías	366
8.4.4 Escena 3 ^{ra} (v15-17b)	372
8.4.5 Epílogo (v17c-18): Muerte y sustitución de Ocozías	374
8.4.5.1 Comentario 1 (v17c-d): Jorán sube al trono de su hermano.....	374
8.4.5.2 Comentario 2 (v18): Los hechos ya sabidos de Ocozías	375
8.5 Resultados del análisis de 2R 1	375
8.5.1 La apostasía implica vida y muerte.....	376
8.5.2 La esperanza de vida.....	376
8.5.3 El poder misericordioso de YHWH.....	376
8.5.4 La obediencia	376
9. EPÍLOGO POLÍTICO Y PROFÉTICO DE LA HISTORIA DE ELÍAS EL	
TISBITA EPÍLOGO PROFÉTICO (2R 2)	378
9.1 Presentación del desarrollo escénico (2R 2).....	378
9.2 Perfil de los personajes (2R 2).....	379
9.2.1 YHWH (el espíritu de).....	379
9.2.2 Eliseo.....	380
9.2.3 Elías (el espíritu de)	380
9.2.4 Los hijos de los profetas	380
9.2.5 Los hombres de la ciudad	381
9.2.6 Los muchachos en el camino de Betel.....	381
9.3 Progresión escénica (2R 2)	381
9.3.1 Introducción (v1): Camino de Elías y Eliseo desde Guilgal	381
9.3.2 Escena 1 ^{ra} (v2-6): Tres despedidas antes de llegar al Jordán.....	383
9.3.3 Escena 2 ^{da} (v7-15): Cruce y Retorno a través del Jordán	387
9.3.3.1 E2: Acto 1 (v7-10): Cruce del Jordán y diálogo final entre Elías y Eliseo	388
9.3.3.2 E2: Acto 2 (v11-14): Partida de Elías y vuelta a través del Jordán	394
9.3.3.3 E2: Acto 3 (v15): Los hijos de los profetas reconocen a Eliseo	402
9.3.4 Escena 3 ^{ra} (v16-22): Eliseo con autoridad en Jericó.....	407
9.3.4.1 E3: Acto 1 (v16-18): Confirmación de la ausencia de Elías	408
9.3.4.2 E3: Acto 2 (v19-22): Saneamiento de las aguas de Jericó	410
9.3.5 Escena 4 ^{ta} (v23-25): Camino de Eliseo rumbo a Samaría	414
9.4 Resultados del análisis de 2R 2	417

9.4.1 Intimidad de Elías respecto de YHWH.....	417
9.4.2 Protagonismo de YHWH y de Eliseo	417
9.4.3 Igualdad y cambio en la funcionalidad profética	417
9.4.4 Transición hacia la restauración.....	418
9.4.5 Nuevos símbolos y relaciones.....	418
9.5 Resultados finales sobre el díptico 2 Reyes 1–2.....	418
ANEXO 5	420
CONCLUSIONES	424
1. Presentación	424
2. Las antinomias de YHWH en el ciclo de Elías.....	425
2.1 Muerte-vida.....	426
2.2 Verdad-mentira	435
2.3 Guerra-paz.....	441
2.4 Bondad-maldad	445
2.5 Misericordia-punición.....	450
2.6 Cuidado-abandono	453
BIBLIOGRAFÍA	459
1. Artículos y capítulos de libro.....	459
2. Libros	490

INTRODUCCIÓN

Presentación

La teología sobre YHWH en 1–2 Reyes tiene, como centro, al ciclo de Elías (1R 16,29–2R 2,25), como marco de bendición, a las oraciones de Salomón para consagrar el Templo y de Ezequías para impedir la invasión de Senaquerib¹. En cambio, el marco de maldición es la condenación del altar de Betel, en época de Jeroboán I (1R 13), y su destrucción total a cargo de Josías (2R 23). Tanto en el centro como en los marcos, la teología está en la tensión entre reyes y profetas². Jeroboán I y la casa de Omri representan la iniquidad de los reyes de Israel, que separa al pueblo de Israel de su Dios YHWH. Ezequías y Josías son reyes justos, que afirman la centralidad de Jerusalén y el Templo. Los profetas hablan de la escucha, la fidelidad, el reconocimiento y el seguimiento de YHWH, por ende, están en clara oposición a los reyes de Israel; el peor de todos es Ajab, hijo de Omri, casado con Jezabel, princesa de Sidón. Los profetas portan la revelación en recipientes humanos incapaces de resistir el poder de los reyes de Israel. Pero este mensaje llega al lector, porque los profetas develan la relación de Dios con el pueblo como la קול דממה דקה [la voz de un silencio tenue] (1R 19,12).

Al final, el lector tiene clara la revelación de YHWH. Sin embargo, Israel pasa su historia sin escuchar a los profetas, y por esto YHWH lo abandona a la deportación asiria (2R 17,13-23). De esa historia sobreviven *los fieles que no doblaron sus rodillas ante Baal ni lo besaron* (1R 19,18). En efecto, el centro teológico de 1–2 Reyes trata de Elías y otros profetas, quienes anuncian la relación de YHWH con el pueblo. Es decir, la revelación de *la voz de un silencio tenue*.

¹ 1R 8 y 2R 19. Georg Fischer, *Theologien des Alten Testaments* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2012), 94.

² Jeroboán, con el hombre de Dios que vino de Judá y el profeta que lo engañó; Ezequías con Isafas, su guía; Josías con la profetisa Julda, que autorizó la reforma cultural. Solo Salomón es distinto. El profeta Natán es irrelevante en la consagración del Templo. De seguro, porque con el reino unificado y la promesa davídica en vigor (1R 8,22-26) son innecesarios profetas críticos del rey de Israel o favorables al rey de Judá.

Este trabajo recorre el relato del ciclo de Elías, según su funcionalidad teológica, para integrar las irregularidades de la narración dentro de *un esquema teológico* consistente. El ciclo de Elías está integrado en concordancia con el texto canónico de 1–2 Reyes. El análisis narrativo y el método canónico sirven para identificar la funcionalidad de tales irregularidades. A partir de ellas surgen las categorías teológicas relevantes del ciclo de Elías para leer el relato amplio de 1–2 Reyes. Por último, esta lectura teológica se presenta bajo las *antinomias de YHWH*, las cuales son la síntesis teológica sobre YHWH en el ciclo de Elías (1R 16,29 - 2R 2,25).

Elías es un profeta de gran autoridad, pero también un personaje heterogéneo dentro de 1–2 Reyes, lo cual ha sido objeto de grandes debates en el ámbito de la investigación histórico-crítica³, pero sin resultados concluyentes. En este sentido, la unicidad narrativa del ciclo de Elías ha sido muy discutida por la crítica diacrónica⁴. Por ejemplo, los capítulos de las guerras arameas (1R 20 y 22) aparecen por fuera de muchos análisis⁵. Este problema de la unicidad narrativa abre la pregunta sobre la consistencia de la función teológica del ciclo de Elías dentro de 1–2 Reyes. Por esta razón, el abordaje que se propone en este trabajo es el método canónico en conjunto con la metodología de análisis narrativo.

Método y metodología

El *método canónico*⁶ considera al texto hebreo de la Escritura como el testimonio de fe válido para elaborar una teología en línea con la tradición católica de lectura del AT⁷. En consecuencia, toda aproximación a la Sagrada Escritura está subordinada al objetivo mayor de ver la teología como la hermenéutica del testimonio de fe de la comunidad implícita en el texto bíblico. Brevard S. Childs propuso un método que aprovechaba las herramientas del

³ Anthony F. Campbell y Mark A. O'Brien, *Unfolding the Deuteronomistic History. Origins, Upgrades, Present Text*; Cogan, *1 Kings: a new translation with introduction and commentary* (Minneapolis: Fortress Augsburg Press, 2000); Steven McKenzie, “‘My God is YHWH’: The Composition of the Elijah Stories in 1–2 Kings”, en *Congress volume Munich 2013*, editado por Christl M. Maier, 92–110 (Leiden: Brill, 2014); Susanne Otto, “The composition of the Elijah-Elisha stories and the deuteronomistic history” *JSOT* 27, n.º 4 (2003): 487-508.

⁴ Susanne Otto, “The composition of the Elijah-Elisha stories and the deuteronomistic history”, 487-508.
⁵ Hermann Gunkel, *Elias, Jahve und Baal* (Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart, vol. II/01) (Tübingen: Mohr, 1906).

⁶ Pontificia Comisión Bíblica, *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, vol. IC 1 (Roma, 1993).

⁷ El método canónico indica la fe de una comunidad en el origen y en el presente, pero son fideísmos. Paul R. Noble, *The canonical approach: a critical reconstruction of the hermeneutics of Brevard S. Childs* (Leiden: Brill, 1995), 218.

método histórico-crítico, pero respetando la integridad del texto canónico⁸. Es decir, sin asumir un canon dentro del canon⁹, o una mera compilación¹⁰ de textos dentro de un libro bíblico.

El método canónico incorporó otros métodos para ampliar su visión allende el método histórico-crítico, en esencia, porque todo método científico, sea histórico, literario o narrativo, debería dialogar con el *canon* para aportar datos pertinentes a la teología bíblica¹¹. Al respecto, la Pontificia Comisión Bíblica señala que los métodos diacrónicos por separado “permanecen insuficientes para la interpretación de la Biblia, porque consideran cada escrito aisladamente”¹², sin la mirada de una tradición guiada por un mismo espíritu. Por consiguiente, es necesaria la complementariedad entre *método* y *acercamiento*¹³. Mientras el primero es del nivel práctico, el segundo es de nivel teórico. Por esta razón, la opción de este trabajo será integrar el método canónico de hacer teología con los resultados del *análisis narrativo*.

La apertura que ofrece el método canónico permite introducir nuevos tipos de análisis para aproximarse a las distintas teologías del texto bíblico. En particular, el análisis narrativo le da nuevas perspectivas a la exposición de la teología de textos de narrativa hebrea, como el caso del ciclo de Elías, para evitar dos problemas. Primero, la *poca atención* o exclusión de textos a primera vista irregulares (tardíos o editados en distintas épocas de la redacción). Segundo, la *sobreinterpretación* de los textos bíblicos analizados por la crítica diacrónica y la *subvaloración* de textos con escasos datos arqueológicos o extrabíblicos¹⁴.

En resumen, la exégesis debe ser respetuosa del texto canónico como fuente principal de la fe en un momento particular de la historia de Israel. El *método canónico* pone en diálogo al contexto de fe del texto hebreo definitivo¹⁵ con el contexto de fe del tiempo presente.

La metodología de *exégesis narrativa* identifica las funciones narrativas del texto particular, y luego las integra dentro de las intencionalidades narrativas del texto general.

⁸ Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as scripture* (London: SCM, 1979), 175.

⁹ Junco Garza, *La Biblia, libro sagrado* (Estella: Verbo Divino, 2008), 165.

¹⁰ Pontificia Comisión Bíblica, *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, IA,1.

¹¹ R. W. L. Moberly, “The Church's Use of the Bible: The Work of Brevard Childs”, *ET* 99 (1988): 104-109.

¹² *Dei Verbum*, 10; Pontificia Comisión Bíblica, *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, IC.

¹³ Pontificia Comisión Bíblica, *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Introducción.

¹⁴ Umberto Eco y Stefan Collini, *Interpretación y sobreinterpretación* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

¹⁵ Es decir, con sus intencionalidades propias. Noble, *The canonical approach: a critical reconstruction of the hermeneutics of Brevard S. Childs*, 369 puntos v y vi.

YHWH es el protagonista de cada relato, los demás personajes están definidos en relación con Él. Por ende, la teología surge de la referencia positiva o negativa de cada personaje con la revelación de YHWH.

Esta investigación recorre una a una las secciones de 1R 16,29–2R 2,25. Primero, toma el texto hebreo para delimitarlo, describir sus textos adjuntos, hacerle crítica textual, hasta proponer una traducción de trabajo. Segundo, construye la forma general del texto, su estructura y dinámica. Tercero, define su conformación específica, o sea, sus ligamentos y expresión artística. Cuarto, hace una aproximación del significado del texto indicando sus contenidos y valores¹⁶.

La investigación parte de la *exegesis narrativa* de cada uno de los capítulos de ciclo de Elías para valorar en ellos sus intencionalidades teológicas y con esto construir las categorías teológicas principales. Al final, tales categorías servirán para describir *las antinomias de YHWH* y desde ellas describir la teología sobre YHWH en el ciclo de Elías.

Principales categorías teológicas

YHWH Dios de Israel

El centro del ciclo de Elías pretende llevar al pueblo a reconocer a YHWH como el Dios de Israel, único e incomparable: “¡YHWH Dios de Abrahán, de Isaac y de Israel sea hoy reconocido! // Porque tú eres Dios en Israel” (1R 18,36).

YHWH como el Dios de Israel es deshonrado por Ajab. La antinomia fuerte es el reemplazo de la alianza ancestral de los padres con YHWH por la alianza personal con los representantes de la idolatría. La primera con Jezabel esposa de Ajab y adoradora de Baal y Ashera (1R 16,29-33), la segunda con Ben Hadad, rey de Siria (1R 20). Habría una tercera en cabeza de Ocozías, hijo de Ajab, quien cambia a YHWH por Baal-zebub (2R 1). Las consecuencias de todas estas alianzas siempre son mortales para el rey y para el pueblo.

Si Israel desconoce a YHWH como su Dios, la cabeza de Israel es un ser humano manipulable o corrupto. Este es el caso de los reyes de la casa de Ajab. La primacía de Ajab suplanta la soberanía de YHWH sobre Israel. En efecto, Ajab abandona al pueblo o es incapaz

¹⁶ Georg Fischer desarrolla este proceso en detalle. Georg Fischer, *Wege in die Bibel. Leitfaden zur Auslegung*, I (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2008).

de cuidarlo ante la sequía (1R 18), ante los enemigos externos (1R 20), o ante el influjo de la idolatría en la política interna de Israel (1R 19–21). La política de Ajab oscila entre alianzas y guerras con Damasco (1R 20 y 22) o entre alianzas y traiciones con Judá (1R 22).

En contraste con la maldad del rey de Israel, quien suplanta la soberanía de YHWH, están los profetas de YHWH. Ellos ponen toda su vida en riesgo para demostrar que YHWH sigue funcionando como Dios de Israel, incluso por encima del rey corrupto e ídólatra. Los profetas, de un lado, revelan la presencia de YHWH que salva, restaura y cuida al Pueblo, y de otro lado, denuncian al rey, que incumple su tarea de ser protector del pueblo y su representante ante Dios. Las acciones de los profetas y la historia del pueblo materializan la palabra de YHWH. Lo concreto histórico revela al Dios de Israel, *v. gr.* en la llegada de la lluvia y en la palabra cumplida del profeta sin retraso. Es decir, el Dios de Israel es indefinible, pero constatable. YHWH es un silencio ensordecedor y un acto completo que abarca todo el tiempo y el espacio de Israel. De hecho, solo Israel lo puede conocer (1R 18–19) y solo sus profetas lo pueden anunciar; los paganos lo conocen mal y creen poder sacar ventaja de su pueblo (1R 20,31); lo inaceptable es que el rey y luego el pueblo también quieran sacar provecho de la condición misericordiosa de YHWH (1R 21,15.16).

En síntesis, la pregunta por el Dios de Elías (2R 2,14) es una denuncia de la situación de Israel y de la realidad suya para toda la historia. YHWH, el Dios de Elías, es el Dios de Israel, quien debe ser reconocido en lo alto del Carmelo y en lo bajo del Jordán. Toda la historia y las instancias de Israel han estado marcadas por su presencia salvadora y protectora. En efecto, el punto final supera la muerte¹⁷ y queda la acción de YHWH, a quien Israel nunca debió haber desconocido (2R 1,16). Al cierre permanecen la *misericordia*, la *esperanza* (*no tener miedo*) y la *restauración* de la fe en YHWH. El único personaje que permanecerá fuera de tono es el rey de Israel. Ajab y sus sucesores son ambiguos, incapaces de reconocer YHWH como Dios de Israel único e incomparable¹⁸.

YHWH Dios vivo

Esta categoría introduce a YHWH en el ciclo de Elías (1R 17,1) y es opuesta a la condición de Baal, un dios inerte y, por ende, falso. La disposición de YHWH es cuidar a Elías, a los

¹⁷ Al cierre del ciclo de Elías, YHWH continúa anulando la sequedad y purificado la esterilidad (2R 2).

¹⁸ Cohen, “In all fairness to Ahab: a socio-political consideration of the Ahab-Elijah controversy”, 89-91.

marginados, a los profetas y al pueblo (1R 17–18). Solo YHWH cuida la vida y lo hace por medio de dones como la comida, la bebida y sobre todo la lluvia. La vida como don de YHWH es una presencia física en el hijo de la señora viuda, en el camino de Elías hacia el Horeb y en todos los momentos del pueblo de Israel.

Consiguiente al cuidado de la vida está la constatación de YHWH como el único Dios verdadero, porque es el único capaz de garantizar la vida. Por ende, *vivo* y *verdadero* son sinónimos para designar a YHWH. Si lo verdadero es la vida y su cuidado, lo *falso* es lo *perturbador* que conduce a la muerte. Ajab como perturbador en Israel, separa al pueblo de YHWH y lo lleva a la muerte. En efecto, su estrategia contra Elías es encontrarlo para quitarle la vida.

El ser humano separado de YHWH está en inercia. Por eso el relato habla de reclusión en lugares subterráneos (cuevas o una prisión), de estados anormales (dormición, disfraces, heridas) o de muertes¹⁹. Abdías es el protector de los profetas de YHWH. Encerrados en cuevas y perseguidos por Jezabel, ellos son *muertos enterrados en vida* (1R 18,4.13). Asimismo, el hijo de la viuda está *como sin vida* (1R 17,17ss). YHWH Sebaot garantiza las victorias militares por la vida de Israel (1R 20), pero sin favorecer el interés del rey (1R 22).

En síntesis, la antinomia muerte (dormición) vs. vida (sustento y camino) fundamenta la teología de la categoría YHWH Dios vivo. Este paradigma permite entender la acción de YHWH en toda la historia de Israel. El mensaje para el lector/oyente es dejarse cambiar el corazón y volverse hacia YHWH, el único Dios vivo y verdadero.

Palabra de YHWH

La Palabra de YHWH abre la narración del ciclo y la conduce hacia la revelación de Dios mediante el ministerio de Elías y los demás profetas. *Todo el pueblo* es el destinatario por antonomasia de la Palabra de YHWH, su vocero principal es Elías (1R 18,21.24.30.39)²⁰, quien junto a los profetas²¹ es el gran mediador de Dios en la historia²². Por consiguiente, la

¹⁹ La revelación inicia con la simbología de *salir* de estos lugares. Véase en el Capítulo 4 el comentario a 1R 19,13c.d.

²⁰ Esto es característico de la revelación de YHWH (Ex 19,8.11; 24,3; 32,3; 33,8.10^{2x}; 34,10).

²¹ Samuel (1S 15,10); Natán (2S 7,4); Gad (2S 24,11); Semaías (1R 11,2; 12,7.22); el profeta de Betel (1R 13,20); el profeta Jehú (1R 16,1); Elías (1R 17,2.8; 18,1; 21,17.28); Isaías (2R 20,4 || Is 38,4).

²² 1R 17,2.8; 18,1; 21,17.28 (1R 14,18; 15,29; 16,12.34). Schmidt, “דָּבָר”, 114.

palabra de YHWH obra en verdad, porque al revelarse crea la historia con cada anuncio cumplido²³.

La palabra de YHWH es *la voz de un silencio tenue* (1R 19,12). Israel la reconoce en toda su historia como pueblo de Dios, ya sea como punición para los impíos o como restauración para el resto fiel. El rey, en cambio, es incapaz de reconocerla en la voz y en los símbolos que los profetas de YHWH le presentan. Elías y los profetas comunican la Palabra de YHWH al rey y al pueblo. En efecto, la fuerza de Elías está en la intimidad que tiene con su Dios, sus obras salvíficas son reconocidas como actos venidos de la palabra de YHWH (1R 17,24).

En la complicación narrativa la Palabra de YHWH pone al profeta ante el rey. Ella está en boca de los profetas para anunciarle al rey victorias, derrotas y condenas (1R 20–22). Todas ellas cumplidas sin retraso, porque la Palabra de YHWH en boca de los profetas es *verdad* (1R 17,24), solo ella permanece con el pueblo. El profeta desaparece en silencio y el rey muere sin gloria alguna.

La Palabra de YHWH juzga al pueblo en su lealtad ante la alianza (Os 6,4-6) de modo enfático. Por esto Elías la anuncia sin atenuantes, aunque YHWH puede conceder amnistía (1R 21,28-29). En otras palabras, el balance entre misericordia y justicia es potestad de la palabra de YHWH por encima de Elías. Esta imposibilidad del profeta revela a YHWH por vía de contraste.

En esta línea de pensamiento, el justo medio para el pueblo entre la misericordia y la justicia es la obediencia a la palabra de YHWH. El reconocimiento de YHWH consiste en שמע [escuchar], es decir, en saber obedecer su Palabra. Incluso Ajab es capaz de escuchar la Palabra de YHWH en boca de Elías y obrar en consecuencia (1R 21,27); Miqueas invita a la misma obediencia (1R 22,19) y la extiende a todos los pueblos (1R 22,28). Pero todos los seres humanos fallan en la escucha.

En efecto, todo comienza con el rey alejado de la obediencia a YHWH. Con todo, la imponencia de Ajab en la entrada del ciclo de Elías (1R 16,29-33) es anulada por la Palabra de YHWH con la anticipación de una maldición antigua (1R 16,34). Es decir, antes que nada, la Palabra de YHWH está por encima de los personajes y los eventos; la obediencia es

²³ En lugar de una hipóstasis de YHWH en la historia (Sb 18,15ss), es el principio de YHWH moviendo la creación, la naturaleza y, por ende, la historia. Ibid., 114-115, 121.

obligatoria, sino la historia acabará en desastre. Sin embargo, Ajab persiste hasta el final en ignorar o silenciar la palabra de YHWH. La acción opuesta la asumen los profetas, su voz es verdadera y efectiva (Dt 18,19-20). Esa voz llega primero a Israel y será escuchada por *todos los pueblos* (1R 22,28).

En síntesis, YHWH cumple su palabra desde lo privado hasta lo público. Los fieles la reconocen en casas y cuevas, en montes y caminos. Su manifestación es patente, como el fuego que baja del cielo (1R 18,38), la nube que oscurece el cielo de Ajab con lluvia torrencial (1R 18,45), o la puesta de sol justo antes de su muerte vergonzosa (1R 22,35-36). Este balance de lo privado a lo público quedará incompleto hasta que el rey Josías restaure el culto centralizado en Jerusalén (2R 22-23).

Cuidado o protección

El paso previo al reconocimiento de YHWH ha sido una serie de actos de protección para el pueblo. Él protege a sus profetas en el camino y en las cuevas, y a su pueblo en el monte y a la entrada de la ciudad. El título de YHWH protector es *Sebaot* (1R 18,15; 19,10.14), el título del que mira la aflicción (1S 1,11) y hace de sus liberados su propio ejército (Ex 12,41-42).

El cuidado es característico del siervo de YHWH, siempre referido a los profetas o al pueblo. Este es el caso de Abdías, el siervo temeroso de YHWH. Abdías vive en el temor de Dios que le garantiza su vida y la de los profetas a su cargo.

El personaje opuesto al protector es el *perturbador*. Abdías protege a los profetas de YHWH con su propia vida, en cambio, Elías y Ajab se acusan entre sí de ser *el perturbador* de Israel. En medio de su disputa el gran afectado es el pueblo. El lector descubrirá en todo el ciclo cómo el único y gran protector de Israel es YHWH, ni Elías ni mucho menos Ajab o sus sucesores.

La entrada de YHWH en el ciclo es la maldición ejecutada contra el reedificador de Jericó (1R 16,34). Sin embargo, este versículo es secundario, comparado con la protección de Elías en el torrente Querit y en Sarepta de Sidón (1R 17). La narración muestra la amplitud y delicadeza de YHWH para cuida de Elías justo antes de la sequía. Es decir, YHWH viene como un castigador duro sobre el rey Ajab, pero como un protector delicado sobre Israel, representado en Elías.

Una de las realidades del profeta es ser *el protector desprotegido*, como Abdías al inicio del capítulo 18. Esta imagen de exposición en la precariedad resalta a YHWH como el único que cuida la vida, incluso en las situaciones contradictorias y adversas. Al mismo tiempo denuncia al rey de Israel como el protector convertido en amenaza para los fieles de YHWH.

La función protectora puede ser paternal o maternal. De hecho, Elías muestra la crisis de esta función cuando grita *no soy mejor que mis padres* (1R 19,4). Sin embargo, el ángel de YHWH lo asiste de inmediato y lo mueve a retomar su camino como profeta de YHWH. Abdías y Jezabel muestran otra cara de esta función. Ambos tienen la función maternal de proteger profetas como a hijos. Jezabel protege a sus profetas asesinando enemigos, Abdías, en cambio, lo hace desde el temor de YHWH. Elías en el *wadi* Quisón actuó como Jezabel masacrando inocentes. Por este crimen Elías entró en crisis y YHWH lo sustituyó como su profeta mayor. En síntesis, un profeta debe proteger a Israel, sin dejar ningún israelita por fuera ni manchar la protección con violencia.

En consecuencia, Elías es el símbolo del Israel separado de la promesa davídica, porque claudica en su fidelidad a la alianza de los padres (1R 19,4), rechaza la protección concedida por YHWH a Israel (1R 19,10.14) y, en general, abandona la confianza en YHWH.

La soberanía de YHWH somete las fuerzas de la naturaleza, pero su modo propio es la protección del resto de Israel (1R 19,18). Eliseo ejecuta el primer signo de esta protección en su comunidad madre, Abel Meholah, con un sacrificio de comunión ofrecido a YHWH (1R 19,20-21).

YHWH manifiesta su presencia en actos de cuidado²⁴, siempre con signos físicos de la protección como la comida y la bebida, o el toque del ángel a Elías. Este es el signo de la restitución de la condición de Israel como pueblo cuidado en el desierto por YHWH. El relato moverá al lector desde la contemplación de Elías sustentado por los cuervos o por el ángel, a la contemplación de Eliseo sustentando con comida a su pueblo y después, a los hijos de los profetas y a la gente de Samaría. De modo antitético, el rey de Israel es el personaje que descuida a Israel, el pueblo de YHWH (1R 20). En efecto, los signos del anticuidado son la muerte y la sequía (1R 17–18).

²⁴ Gilmour, *Juxtaposition and the Elisha cycle*, 222.

Los profetas revelan a YHWH Dios de Israel y denuncian al rey por incumplir su tarea de protector del pueblo. De hecho, los profetas recalcan que el único protector de Israel es YHWH. Él restaurará a Israel en justicia y en derecho como lo prefigura el acto comunitario de Eliseo en Abel Meholah (1R 19,20-21). En este tiempo de transición el pueblo recibe de los profetas guía y cuidado, hasta que venga un rey autentico. La respuesta de Israel debe ser el seguimiento auténtico a YHWH.

El camino en el desierto transcurre bajo el cuidado de YHWH, aunque Moisés parezca dudar de ello (Nm 11,10-15). Al igual que Moisés, Elías desestima este principio de YHWH (1R 19,5-8). En efecto, la consagración al cuidado del pueblo pondrá a Eliseo por encima de Elías (1R 19,20-21), porque el cuidado es el primer don de YHWH hacia Israel. De hecho, Elías es símbolo del pueblo, porque YHWH נָשָׂא [carga] con él (1R 18,12; 2R 2,16), es decir, cuida de él con dedicación.

Elías aparece contradictorio, insignificante y errático. Sin embargo, YHWH lo cuida como cuida a Israel. De este modo, el camino de Elías hacia la revelación silenciosa de YHWH en el monte simboliza el camino de Israel bajo el cuidado misericordioso de YHWH. Pero este caminar es rebelde. En realidad, Elías desdice de su tradición como israelita, porque huye por el camino (1R 19,3-4). Esta rebelión recuerda a Israel en el desierto (Nm 22-24). Sin embargo, hoy como antaño, YHWH mantiene su disposición de cuidar a Israel y llevarlo a la revelación (1R 19,12).

El cuidado provisto por YHWH alcanza toda la vida y circunstancias de Israel. En efecto, YHWH atiende la aflicción del pueblo con justicia y misericordia. De este modo, YHWH despliega su victoria y su paz sobre los fieles de Israel, pero también su punición sobre los malvados. Si bien, el pecado debe castigarse, el arrepentimiento puede alcanzar la misericordia, inclusive en el caso de Ajab (1R 21,27-29). En síntesis, el cuidado es consecuencia del ser misericordioso y justo de Dios. Por concesión de YHWH, el rey es el encargado de llevar la $\tau\omicron\eta$ [misericordia] al pueblo. Este aspecto es parte de la identidad de los reyes de Israel (1R 20,31). Por consiguiente, la verdad de YHWH es su iniciativa de obrar el bien, es decir, cuidar de su pueblo siempre. La verdad es concreta, es el bien tangible. Al contrario, el mal es todo lo que genera abandono o indignancia en el pueblo.

A diferencia de Elías, Eliseo asume un rol paternal, porque encarna el cuidado y la autoridad que solo pueden venir de YHWH. Eliseo cuida de los hijos de los profetas y

aconseja a los reyes de Israel y de Aram. A diferencia de Elías que es símbolo de la duda de Moisés o de la rebelión de Israel, Eliseo es símbolo del cuidado de Israel en tiempos premonárquicos. Su talante rememora el liderazgo de Josué o Samuel. Elías, en cambio, representa una crisis en el comportamiento de Israel y de sus líderes respecto del reconocimiento de YHWH como Dios *protector* de Israel.

La Alianza sigue vigente, porque YHWH sigue cuidando a su pueblo. La crisis es doble, porque Israel desconoce a YHWH y el sincretismo implica un castigo inevitable que pondría en entredicho la condición protectora de YHWH y dejarlo como un dios del castigo y la muerte.

El cuidado es tema transversal para escribir la historia de YHWH con Israel. Fuera del cuidado de YHWH solo queda la muerte. La vida de Israel es reconocer a YHWH en el pasado, presente y futuro como el único capaz de darle vida verdadera.

La crisis de Ajab ante YHWH es la desaparición del cuidado del pueblo. Israel queda inerme ante Ben-Hadad (1R 20) y ante Jezabel (1R 21), ambas fuerzas extranjeras, una impuesta desde fuera, otra impuesta desde dentro. Sin embargo, aún ante esta realidad YHWH cuida y protege a su pueblo en toda circunstancia.

La restauración del culto a YHWH es el culmen de la restauración de Israel. Elías inicia este proceso. Él conecta a Israel con la historia y retoma el camino antiguo desde la creación hasta la llegada al Jordán (2R 2); luego continúa Eliseo, quien constituye una comunidad celebrativa (1R 19,19-21) y promueve una nueva política nacional (2R 6-10); por último, el culto será restaurado por el rey Josías (2R 22-23)²⁵. Por consiguiente, el ciclo de Elías más que cultural es vivencial. YHWH está en el día a día del pueblo, como cuando caminaba con él por el desierto.

En síntesis, el cuidado es el acto de revelación de YHWH al pueblo. Durante la sequía YHWH fue el Dios creador, encargado del agua, los animales, la comida y la bebida. Él ha sido el cuidador extremo en el desierto, el camino, las cuevas y los poblados.

Comer y beber

Esta categoría está en estrecha relación con la anterior, el cuidado y la protección. Con todo, es válido el matiz sobre la presencia de Dios materializada en la comida y la bebida. Es decir,

²⁵ Faltarían aquí los pasos de este proceso en el tiempo entre el final de Eliseo y el reinado de Josías.

YHWH es más portentoso por la provisión permanente de comida y bebida que por las victorias militares. El antiguo pueblo esclavo caminó por el desierto hasta establecerse en la tierra prometida. Ahora, la identidad depende de la provisión concreta de pan y agua. YHWH es *tangible* en estos dones para el pueblo. Ni la infidelidad dura podría detener a YHWH en la provisión de agua para el pueblo sediento (Nm 20,1-13).

Por consiguiente, la comida y la bebida concretizan la presencia de Dios y el profeta es el mediador de estos actos de cuidado, protección y salvación. En síntesis, YHWH garantiza la vida desde el inicio hasta final y la defiende en los momentos críticos y extremos, como es el caso paradigmático del hijo de la señora de Sarepta, quien está *sin aliento vital* (1R 17).

La categoría comida y bebida es transversal en el ciclo de Elías, indica la primera intervención de YHWH tanto con Elías, como con Eliseo. YHWH provee carne para Elías por medio de cuervos y agua en el *wadi* Querit, luego Elías sustenta a la casa de la señora, donde YHWH obra en recipientes de agua y harina (1R 17). YHWH sustenta a sus profetas escondidos en cuevas y manda un aguacero para todo el país (1R 18). Incluso Ajab come y bebe mientras Elías ora aparte (1R 18,41-45). El ángel cuida a Elías con una torta y agua para darle fuerzas suficientes hasta llegar al monte Horeb (1R 19,4-8) y Eliseo abre su misión profética con un sacrificio de comunión (1R 19,20-21). El tríptico 1R 20–22 pone a los reyes a comer y beber hasta embriagarse (1R 20); Ajab hace un falso ayuno después de disgustarse por la negativa de Nabot (1R 21); pero le molesta la comodidad en lugar de hacer la guerra contra los arameos (1R 22). Al cierre del ciclo, Eliseo purifica las aguas de Jericó (2R 2,19-22).

En sentido negativo, Ajab solo busca comida y bebida para sus animales, Jezabel departe con sus profetas en su mesa de palacio y Elías consume el buey en el holocausto que monto en el altar del Carmelo (1R 18). Ninguno de los tres incluyó al pueblo en estos actos de sustento. Peor aún, el relato asocia a Ajab con engaño o muerte a través de la comida y la bebida. En efecto, mientras el rey de Israel pasa necesidad, el rey de Aram se jacta en la embriaguez (1R 20); luego Ajab deja de comer por el malestar que le causó Nabot (1R 21) y al cierre encarcela a Miqueas ben-Yimla bajo régimen de pan y agua de opresión, pero el desenlace es la muerte de Ajab (1R 22).

En contraposición a Ajab, la comida y la bebida simbolizan la restauración de la vida por medio del paso de lo insignificante a lo abundante. Por ejemplo, un puñado de harina es suficiente para hacer tortillas y alimentar a la casa de la señora de Sarepta hasta el final de la sequía; con pan, carne y agua Elías tiene fuerzas para caminar cuarenta días y cuarenta noches hasta llegar al Horeb. Esta narración sirve para decir, entre otros temas, que el resto de Israel, tan insignificante en apariencia, será el germen de un Israel restaurado (1R 19,18). El signo de la restauración también es algo que pasa de lo insignificante de una nube del tamaño de una mano a un aguacero que hace temblar los carros del rey Ajab, quien parece huir ante el estruendo encima suyo (1R 18,41-46).

Comida y bebida transforman el cuerpo al *tocarlo*. En efecto, el *toque* de Elías al niño, o del ángel a Elías, es transformador (1R 17,21; 19,5.7). También YHWH con la lluvia *toca* a Israel (1R 18). Es posible que este sea el motivo del derramamiento abundante de agua sobre el altar que prepara Elías en el Carmelo, porque esta agua lo inunda todo hasta la zanja y la consume YHWH cuando acepta por completo el holocausto (1R 18,34-38). Por consiguiente, YHWH come y bebe con su pueblo, porque consume por completo el buey y el agua sobre el altar restaurado por Elías. Por consiguiente, el pueblo solo debe confiar en YHWH.

Elías y Eliseo podrían manifestarse hacia YHWH con un tono sacerdotal. Elías trascendental y Eliseo categorial²⁶. Un punto significativo de los actos profético-culturales es su ligación con la comida y la bebida. Elías muestra que YHWH come junto al pueblo: primero en Sarepta (1R 17) y luego en Samaría (1R 18). En el desierto Elías quiere romper con el pueblo, pero el ángel lo alimenta y Eliseo complementa este movimiento al poner al pueblo de Abel Meholah a comer junto a YHWH (1R 19). Por último, Eliseo purifica las aguas de Jericó usando la sal que también es comestible (2R 2).

La lluvia es signo del caos inicial, la bendición inicial, la vida restaurada, la entrada en la tierra prometida y la purificación de las fuentes y de la tierra. En efecto, la comida y la bebida son el nexo de continuidad con la creación (1R 17). De hecho, YHWH pone la creación en función del sustento de hombres, animales y plantas. El signo que engloba este modo de proceder de YHWH es la lluvia abundante. Por esta razón la lluvia es el marco

²⁶ Baena, *Fenomenología de la Revelación*, 17-18.

narrativo del reconocimiento de YHWH como Dios único (1R 18) y de la revelación de la *voz de un silencio tenue* (1R 19).

Los títulos proféticos

Profeta

Israel שמע [escucha] a YHWH por medio de los profetas. De un lado, escuchar a alguien distinto a YHWH siempre acarrea consecuencias trágicas. De otro lado, el mensaje escuchado son la verdad y la vida conjugadas. De hecho, el profeta clama por la vida y su palabra es reconocida como verdadera (1R 17,22.24). El centro de la escucha es *la voz de un silencio tenue* (1R 19,12). YHWH cuida la vida del pueblo en silencio y nada ni nadie lo detendrá. En efecto, el profeta es la avanzada del ejército de YHWH invencible, cuyo cuerpo son los fieles de Israel que el profeta debe cuidar (1R 18,4; 19,18; 20,13-15) y por extensión todo el pueblo.

En las narraciones de la vocación profética, incluido el relato de Elías (1R 17), el protagonista es Dios mismo. El profeta participa como portador y mediador de la *palabra de YHWH* y en muchos casos hasta consolidar su cumplimiento. En efecto, la verdad de YHWH son actos cumplidos de salvación o de vida. De hecho, la mediación profética puede traer la vida o la muerte (Os 6,5). El profeta testifica la sentencia de muerte contra el rey. Este es el caso de la sentencia final contra Ocozías que Elías había anunciado a Ajab de parte de YHWH (1R 21,27-29).

Entre los antagonistas del profeta están los profetas de Baal, quienes ejercen influjo sobre los reyes de Israel. Suelen aparecer en boca del narrador, rara vez en acción y casi nunca en primer plano. El narrador, Elías y otros personajes hablan de ellos para descalificarlos o ridiculizarlos, porque sus acciones son vacías. Tampoco existe la “palabra de Baal”. Elías ejecuta un acto intenso, un *duelo cultural* contra ellos y tras vencerlos pasa a masacrarlos (1R 18).

La confrontación del profeta de YHWH enfoca dentro del pueblo solo a los detractores de la fe. A veces son los falsos profetas o los profetas de Baal, pero el idólatra e infiel encarnizado es el rey de Israel. La verdad de YHWH es el arma del profeta, la cual reside en la vida, el cuidado, la protección o *pastoreo* del pueblo. Lo opuesto son la perturbación y la mentira, las cuales acarrearán sequía, hambre, guerras y muerte.

El profeta como mediador de YHWH es narrado como un personaje *insignificante* ante los hombres (1R 19,10.14), pero capaz de comunicar el poder de la palabra de YHWH. En efecto, en cada clímax aparece un profeta portador de la palabra de YHWH y, al mismo tiempo, como testigo del actuar del rey. Esto deja en evidencia al rey, quien desconoce de facto a YHWH como el Dios de Israel. El sentido de este fenómeno es transmitir al lector que la obstinación del rey será superada por la comunicación continua de YHWH en favor del pueblo fiel. El profeta queda en medio de dos fuegos, incluso la Palabra de YHWH puede herirlo, si esto sirve de símbolo para promover ante el rey la vida del pueblo de YHWH (1R 20,35-37). De hecho, la vida del profeta es salvada, pero solo *in extremis*, ninguno muere a manos del rey o de los profetas de Baal.

En el final de la profecía prevalece el cuidado sobre el pueblo o la desgracia sobre el antagonista impío. Así Elías o Miqueas Ben Yimla enfrentan numerosos profetas protegidos por el rey. Al final vence la palabra de YHWH, aunque sus profetas terminen huyendo o encarcelados. En síntesis, los profetas aprovechan a sus antagonistas para poner al pueblo en discernimiento (1R 18,21-24) y así llevarlo a reconocer a YHWH como el Dios único.

Los profetas mantienen la *ligación* de la acción de Dios en el pasado, el presente y el futuro. Algo crítico de Elías y Eliseo es honrar la alianza del tiempo de los padres. De este modo el futuro queda abierto a la bendición de Dios. Es decir, abierto a la esperanza y a la confianza. El temor de Dios juega un papel fundamental en esta *ligación*, así lo mostrará el siervo de YHWH.

La profecía va *invadiendo* los ámbitos de la vida de Israel. Al inicio, Elías es un personaje lejano y misterioso, llega sin anunciarse y es difícil de encontrar (1R 17–19; 21); otros profetas aparecen en los mejores momentos para guiar al rey de Israel hacia la victoria, pero todavía están ocultos, lo engañan con disfraces y actuaciones (1R 20); Miqueas ben-Yimla está dentro de la corte de Ajab, a disposición suya y sólo aparece cuando lo manda sacar de su celda (1R 22); Elías es una piedra en el zapato para Ocozías, incluso entra en Samaría justo antes de su muerte (2R 1); por último, Eliseo es casi omnipresente en la vida del rey de Israel, tanto que éste llegará a llamarlo su *padre*. En efecto, la máxima condición

de un profeta ante la gente es hombre de Dios²⁷ y ante el rey u otro profeta es ser llamado *padre* (2R 2,12; 6,21; 13,14).

En el proceso de la revelación los profetas todavía están un paso por encima del pueblo y del rey. Respecto del pueblo ellos insisten en la fidelidad a la alianza y respecto del rey en el cuidado del pueblo. Esto último es una crítica velada al reino del norte por haber desconocido la promesa davídica y la centralidad de Jerusalén.

La voz de YHWH llega a los profetas sin que el pueblo –y a veces el lector– sepa cómo. La verdad de YHWH aparece *actos* proféticos de salvación, ya sea victorias militares, milagros, dominio sobre fenómenos naturales, entre otros. Pero hay eventos sangrientos que ponen en entredicho la voluntad de Dios o el albedrío del profeta (1R 18,40). Signos y símbolos explican la verdad mejor que cualquier argumentación. Entre los símbolos proféticos están:

- El *camino* es la vida en desarraigo y esperanza, el profeta es como Israel en el origen, el antiguo esclavo ahora es siervo de YHWH.
- El *monte* y el *desierto*. El primero separa al pueblo del profeta celoso, pero los junta al momento de la revelación y del reconocimiento de YHWH como Dios único. El segundo somete al profeta a la obediencia y al abandono en la voluntad de YHWH. En ambos lugares YHWH ha sido Dios desde el origen. Sin embargo, ambos apuntan al destino final que es la tierra de Canaán.
- La *cueva* y el *wadi* son lugares íntimos de protección para el profeta, como un vientre materno, son lugares de muerte para los hombres, pero de vida para los profetas. En el *wadi* Quisón Elías aniquila a los profetas de Baal, ahí Elías contradice a YHWH, porque cambia vida por muerte. De hecho, los personajes idólatras debieron ser también israelitas de origen.
- Los *fenómenos naturales* acompañan al profeta como un ser humano distinto al resto de israelitas, así la sequía es percibida por Elías antes de que llegue, la nube, el fuego, el terremoto y el huracán son anticipados por el profeta e incluso solo él los percibe.

²⁷ Cuando los mensajeros vuelven donde Ocozías, ellos llaman a Elías como *hombre de Dios*. Sin embargo, el rey solo lo menciona como un *hombre* (2R 1,6).

- Las *presencias sobrenaturales* como el ángel, la corte celestial, el espíritu de mentira, los carros de fuego y el espíritu que trasporta al profeta son símbolos de la presencia del profeta ante YHWH, estos demuestran su autoridad y poder por encima del rey, de los profetas falsos e incluso del pueblo.
- La *comida* y la *bebida* son el signo del cuidado de YHWH por la vida del profeta, pero sobre todo que redundará sobre la vida del pueblo de Israel.
- Otros símbolos asociados a los profetas son los *animales* y los *objetos*. Los primeros muestran la intervención de YHWH en la creación incluso en el estado salvaje y por fuera del albedrío humano. Los segundos tienen simbologías diversas: el *manto* como forma de reconocimiento, autoridad²⁸ y cobertura del favor divino; los *disfraces* como ocultamiento del favor divino y engaño en contra del rey de Israel; el *vestido* como signo de la dignidad de Elías, quien es el hombre del desierto que está delante de YHWH; los *recipientes de comida* que representan el depósito físico del cuidado de YHWH, o sea los contenedores de la bendición y, por último, los *aparejos de trabajo* como símbolo del trabajo en la tierra prometida que completa, junto a los bueyes son la ofrenda agradable a YHWH.

La presencia de los profetas en lugares específicos, en especial en santuarios, indica que ahí actúa YHWH. Hay una geografía simbólica sobre los santuarios de Guilgal y Betel, las ciudades de Damasco, Jericó, Jezreel y Samaría, el río Jordán, el pozo de Berseba y el monte Carmelo²⁹. Cada lugar tiene relación con el pasado de Israel que quiere redimirse. Eliseo supera a Elías en acciones redentoras de lugares. Todo va camino hacia la redención de Israel como la tierra prometida y de Jerusalén como la ciudad de David donde debe estar centralizado el culto.

Lo sacerdotal de profetas como Elías es fuerte, pero poco evidente. Los dos elementos básicos son la intimidad con YHWH y el cuidado del pueblo. Los fieles de YHWH perciben el cuidado en los dones: lluvia, comida, bebida y restauración de la vida. Sin embargo, el culto es una construcción que debe ser reformulada por los profetas desde su intimidad con YHWH. La conjunción de cuidado y culto es el comportamiento ideal de Israel ante YHWH (1R 19,20-21). Por ende, el líder del culto debe serlo del cuidado. Esto denota una ruptura

²⁸ En el ciclo de Eliseo aparecerá el *bastón* también como símbolo de autoridad, pero ante todo como símbolo del poder sanador conferido al profeta.

²⁹ Bodner, *Elisha's Profile in the book of Kings*, 49.

entre YHWH y rey, un líder sin funciones cultuales, porque ha *descuidado* al pueblo. Si bien es difícil ver al profeta como sacerdote, sí puede tener tales funciones dentro del proceso de crítica y erradicación del culto idolátrico. Así lo hace Elías en el Carmelo, Eliseo en Abel Meholah y Miqueas ben-Yimla en su visión del trono celestial.

Sin embargo, aunque Elías tiene una gran intimidad con YHWH, su plano sigue siendo humano punitivo, sin considerar el cuidado. Para el ciclo de Elías los profetas son mediadores o portadores de la palabra de YHWH, pero sin poseerla o interpretarla. El narrador siempre pasa información adicional al lector sobre el contenido completo de la revelación. El cuidado viene de YHWH y el pueblo fiel sostiene el culto. Aunque la fragilidad humana del profeta capta la presencia *silenciosa de YHWH y la identidad de Israel*, es incapaz de explicarla, solo debe acatarla.

La presencia del espíritu es difusa en los profetas del ciclo. Elías es cargado por el רוח יהוה [espíritu de YHWH] y Miqueas ben-Yimla habla del רוח שקר [espíritu de mentira] que domina a los profetas falsos. En todo, la acción de un profeta excluye su decisión personal y responde a la palabra de YHWH o a un espíritu venido de su parte. YHWH encarna la verdad en sus profetas y la mentira en los profetas falsos. Esto llega hasta las últimas consecuencias, cuando profetas de distintos grupos entran en confrontación, porque verdad y mentira son antagónicas. Esto también explica el sometimiento del rey de Israel a la mentira, porque persigue y oprime a los profetas de YHWH. En contraste, los profetas falsos o los profetas de Baal son condenados por YHWH y sentenciados a un final violento. Aunque en esto Elías pasa por encima del dictamen de YHWH y ejecuta una masacre por cuenta propia (1R 18,40). En esto Elías viola el patrón de los profetas que someten su albedrío a los designios de YHWH.

La voz profética por la paz es poco fuerte en el ciclo de Elías. Sin embargo, la voz de Miqueas ben-Yimla proclama paz para Israel antes del final de Ajab (1R 22,17.28). Con todo, este tema saldrá de Israel para anidar en los grandes profetas escritores del reino de Judá³⁰. A propósito, el paso de los profetas de poder y autoridad a los profetas escritores de mensajes ocurre en parte como referencia escrita de ciertos profetas narrados. Por ejemplo, el libro de

³⁰ Confróntese Jr 38,4 con 1R 22,8.18.28. Mientras los enemigos del profeta tratan de tapan la guerra con mentiras, la vida del profeta trae un don vital para el pueblo, la paz de YHWH. En realidad, Miqueas ben-Yimla, como Jeremías, solo busca la paz y la salvación para el pueblo. Fischer, *Jeremia 26 – 52*, 344-345.

Miqueas –un escrito muy posterior– alude a los discursos de Miqueas ben-Yimla³¹, o también 1R 19,4 y 2R 14,25 como inspiración del libro de Jonás³².

La autoridad de los profetas pasa de lo vertical a lo horizontal. La revelación de YHWH a Israel acontece en ambos ejes. Lo vertical es la revelación en el monte a Elías o en la visión de la corte celestial a Miqueas, ambos profetas con la vida amenazada. Lo horizontal es el profeta de YHWH en la vida cotidiana de Israel. Así, Abdías administra los asuntos del palacio real, pero solo sirve a YHWH (1R 18); los profetas anónimos indican las condiciones para alcanzar la victoria militar, pero solo esperan el reconocimiento de YHWH como Señor de los valles y los montes (1R 20); Eliseo es señor de reyes, pero su función es proteger al pueblo y a los hijos de los profetas.

Siervo

El servicio a YHWH significa seguirle, obedecerle y temerle. En otras palabras, el siervo es el personaje que representa la unión con Dios y el camino del bien. Israel ha surgido del paso de la esclavitud a la dignidad del servicio a YHWH (Dt 13,2-6). Es decir, el siervo expresa la confianza en YHWH, protector y guía de la vida de su pueblo Israel. La fidelidad a YHWH es lo propio de su siervo (2R 17,13). Elías es siervo *celoso* de YHWH. Sin embargo, el celo es propio de YHWH, al profeta y a Israel le corresponde la fidelidad. En contraste, la infidelidad causa que Israel desconozca y persiga a los profetas, siervos de YHWH.

Mientras Ajab es siervo de Baal y Ashera (1R 16,31), Elías aparece como aquel que está en la presencia de YHWH (1R 17,1). De hecho, aunque el narrador, solo llame a Elías como *profeta* éste quiere ser reconocido como *siervo* de YHWH (1R 18,36), porque este un título ante Dios. En efecto, YHWH habla de *mis siervos los profetas* (2R 17,13.23).

La condición de *siervo* expresa la fidelidad máxima. Así Salomón en la consagración del Templo ora en condición de siervo de YHWH, antes que de rey de Israel. El rey, como siervo, cuida al pueblo y lo mantiene en la fidelidad a YHWH. La desviación del rey es una falta gravísima, porque implica la desviación de todo el pueblo. El profeta como siervo es un testigo de la función regia de cuidar al pueblo en su fidelidad a YHWH. Sin los profetas, siervos de YHWH, faltaría la voz de confirmación de la idoneidad del rey o de denuncia de

³¹ Schmitz, *Prophetie und Königtum: eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern*, 116.

³² *Ibid.*, 301-303.

la infidelidad del monarca ante YHWH. Asimismo, el profeta es protector de los siervos ante la perversión del rey. Este es el caso de Abdías, siervo temeroso de YHWH, protector de profetas y, a la vez, mayordomo del rey de Israel.

Elías es un profeta de gran autoridad, porque otros profetas lo respetan. Abdías lo llama señor (1R 18,7) y Eliseo le sigue y lo sirve (1R 19,21). Su condición de siervo queda confirmada en la revelación en el monte (1R 19,12). En la sucesión profética Elías pasa su condición de siervo de YHWH a Eliseo, quien llegará a ser señor de los hijos de los profetas y señor influyente en el quehacer político-militar de los reyes de Israel, Edom, Aram y Moab. Esta insistencia en llamarlo señor de personajes humanos, junto a su poder de obrar milagros, enfatiza que Eliseo es el gran siervo de Dios. Aunque Elías es llamado señor y padre de Eliseo hasta el final (2R 2).

En otras naciones los siervos son embajadores y consejeros del rey (Los siervos de Ben-hadad en 1R 20). En Israel los siervos son embajadores de YHWH ante el rey, pero su voz es desatendida (1R 20). El caso extremo es Elías. Él como siervo de YHWH y señor de profetas está por delante del rey. Pero Ajab lo ve como perturbador (1R 18,17-18) o un enemigo personal (1R 21,20).

Desde Eliseo, el siervo de YHWH ejercerá influjo político dentro y fuera de Israel. Esto parece anticiparse con el camino de Elías y Eliseo rumbo de Damasco (1R 19,21). Las acciones de Elías en Damasco son desconocidas, pero él fue allá siendo señor de Eliseo, quien llegará a tener gran autoridad sobre Jazael, el futuro rey de Aram (2R 8,7-15).

Hombre de Dios

Este título está asociado a las grandes acciones del profeta, las cuales tienen que ver con el cuidado, la defensa y la restauración de la vida. Un profeta puede ser llamado siervo de YHWH y *Hombre de Dios*. El primer apelativo lo confiere Dios o lo emplea algún profeta para hablar de otro profeta mayor. En cambio, *Hombre de Dios* es usado por el pueblo o el narrador para hablar de un personaje misterioso a veces distante del pueblo, pero siempre cercano a Dios. Esta cercanía le da poder sobre el mundo natural y capacidad para comunicar la Palabra de YHWH. De hecho, un hombre de Dios puede ser capaz de grandes oráculos (1R 13).

El hombre de Dios va y viene entre la cercanía con Dios y con la fragilidad humana. Él puede temer a la muerte y cuidarla al mismo tiempo (1R 17,21-22; 19,10.14) o desconcertarse con la voluntad de Dios y causar la muerte (2R 1). En síntesis, el hombre de Dios, como profeta auténtico, es portador de la palabra de YHWH y de su poder. De hecho, este es el gran legado de la sucesión profética. Eliseo tomará y acrecentará los títulos de Elías *siervo de YHWH* y *Hombre de Dios*.

Tisbita

Más que un título de Elías, *tisbita* es un apelativo con características proféticas esenciales, en especial ante reyes como Ajab u Ocozías. Ellos lo usan en modo peyorativo para referirse a un personaje israelita venido de fuera de la tierra de Canaán. En efecto, este uso tiene un tinte político. Por esta razón cuando Elías es llamado el *tisbita* es asociado con lugares foráneos: el Jordán, el desierto, el wadi Querit, el camino (tal vez fuera de Israel). En otros momentos, Elías aparece en lugares fronterizos o fuera a Israel como Berseba, Sarepta o rumbo a Damasco.

La fidelidad a los padres o la raíz ancestral es importante para definir el origen del profeta. Así como, Eliseo hace un acto comunitario en su pueblo madre, Abel Meholah, Elías congrega a Israel en el Carmelo para hacer un acto de reconocimiento a YHWH. En el origen, Galaad y Rubén confesaron, ante el altar como testigo, que *YHWH es Dios* (Js 22,13-34). Con este acto de fidelidad Galaad zanjó sus conflictos de integración dentro de la nación de Israel. Esta es la raíz del acto en el Carmelo. Elías el *tisbita* de Galaad restauró el altar de YHWH para que todo Israel reconociera a YHWH como el Dios único (1R 18, 30-39).

La raíz política es clara cuando el *tisbita* infiere en los asuntos políticos de la casa de Ajab. Elías tiene una fe limpia de la idolatría traída a Israel por las nuevas políticas de Ajab. Sin embargo, la casa de Ajab ha vuelto a YHWH extranjero en su propia tierra. De hecho, la acción de Elías ante Ocozías es como un proceso de negociación internacional con mensajeros que van y vienen entre el profeta y el rey de Israel. En el ápice del relato Elías reclama desde fuera: *acaso no hay Dios en Israel* (2R 1,3.6.16). En este sentido, el ciclo de Elías es la nueva entrada de YHWH a la tierra de Canaán. Pero sin conquistar la tierra y sus habitantes, sino a Israel, el pueblo de YHWH enajenado por la casa de Ajab y, desde antes, por el pecado de Jeroboam I.

Estructura

En la estructura general del ciclo de Elías hay tres bloques con su respectivo centro teológico:

- A. 1R 16,29 – 19,21: YHWH toma cuenta de la Historia de Israel. En confrontación intensa Ajab y Elías ascienden en Israel, pero terminan sometidos bajo el designio de la palabra de YHWH. El primero ahuyentado por un aguacero torrencial y refugiado en Jezreel (1R 18) y el segundo designado para ejecutar su propia sustitución y alejándose por el camino de Damasco (1R 19). La cima narrativa en el Carmelo, donde Israel reconoce a YHWH (1R 18), es superada por el clímax en el Horeb, donde YHWH se revela a Elías en *la voz de un silencio tenue* (1R 19). Cada evento es seguido por dos actos proféticos, uno violento y otro salvífico. En el primero, Elías masacra a los profetas de Baal y luego ora por la llegada de la lluvia. Sin embargo, el segundo evento supera al primero, porque el acto violento es combinado con el salvífico. YHWH manda a Elías ungir a las tres figuras de punición en Israel (Jazael, Jehú y Eliseo), pero YHWH salvará a sus siete mil fieles (1R 19,18). Después, Elías desobedece el mandato recibido de YHWH y es Eliseo quien ejecuta el acto salvífico al ofrecer un sacrificio de comunión en Abel Meholah. En este sentido el clímax efectivo es 1R 19.
- B. 1R 20–22: YHWH en su trono de misericordia y verdad como Dios de las montañas y los valles. El rey de Israel es el gran antagonista de la acción de Dios. Los profetas lo descalifican dentro y fuera de Israel. En el clímax Jezabel lo gobierna y Elías sentencia a toda su casa a la desaparición violenta (1R 21).
- C. 2R 1–2: YHWH es Dios en Israel. Los profetas son testigos de esta realidad dentro y fuera de Israel (2R 1,3.6 y 2,14). Elías es el embajador en el camino, el monte y al otro lado del Jordán. Eliseo es el nuevo señor de los profetas en todos los lugares de Israel, desde Guilgal, pasando por Betel, Jericó, el Jordán, el Carmelo y llegando hasta Samaría. El Clímax es una pregunta que desafía al pueblo: *¿Dónde está YHWH, el Dios de Elías?* (2R 2,14).

La distribución de ciclo tendría esta forma básica:

Figura 1.



1. ANTECEDENTE DEL CICLO (1R 16,29-34)

1.1 Presentación del sumario

La puerta de entrada al Ciclo de Elías –y Eliseo inclusive– plantea al reinado de Ajab como la mayor amenaza contra la fe yahvista en Israel¹. La respuesta de YHWH vendrá después, por medio del envío de Elías y de las demás figuras proféticas del Ciclo. Esta introducción ha sido considerada por algunos estudios de crítica diacrónica como un texto Deuteronomista interrumpido de modo abrupto por 1R 17–19². Sin embargo, lo importante será justificar su función dentro de todo el Ciclo de Elías y también dentro de la macroestructura de 1–2 Reyes³. En efecto, la intencionalidad narrativa de esta perícopa es colocar sobre el papel la complicación fontal de todas las desgracias de Israel; por ende, ella misma permanece en continuidad⁴ con los capítulos sucesivos.

Este aparte desarrolla los elementos básicos del texto hebreo de 1R 16,29-34 (nombres, acciones y fórmulas relevantes)⁵. El narrador omnisciente va a tomar la palabra por completo. El esquema propuesto para este texto es el siguiente:

Encabezado (v29): Ajab, igual a Omri, reina en Israel.

Valoración (v30-33): Ajab, quien más irritó a YHWH en Israel.

Apertura (v30): Ajab hizo el mal ante YHWH.

¹ Bar-Efrat, *Narrative art in the Bible*, 23-32.

² Grüntwaldt, “Von den Ver-Wandlungen des Propheten. Die Elia-Rezeption im Alten Testament”, 48.

³ Begerau presenta diversas macroestructuras para 1–2 reyes: Savran (1987); Walsh (1996); Dorsey (1999) y Schmid (2000). En todas ellas el Ciclo de Elías-Eliseo aparece en el centro, excepto en Dorsey quien coloca solo el Ciclo de Eliseo. Begerau argumenta en contra de Dorsey y en favor de Schmid; el centro sería doble: Ciclos de Elías (1R 16,29 – 2R 2,25) y Eliseo (2R 3–10). Begerau, *Elia vom Krit zum Jordan: eine Untersuchung zur literarischen Makrostruktur und theologischen Intention der Elia-Ahab-Erzählung (1 Kön 16,29 bis 2 Kön 2,25)*, 36-40.

⁴ *Ibíd.*, 70 y n.129.

⁵ Bajo los criterios de dramatismo son relevantes los personajes principales aquí introducidos y sus acciones. Ska, *Our fathers have told us. Introduction to the analysis of Hebrew narratives*, 2.

Pecados	(v31):	Ajab procede según Jeroboán y según Jezabel.
Obras	(v32-33a):	Ajab edifica templos en Samaría para Baal y Ashera.
Sumario	(v33b-c):	Ajab el peor rey de Israel ante YHWH.
Transición	(v34):	Hiel de Betel reedifica Jericó.

1.2 Encabezado (v29): Ajab, igual a Omri, reina en Israel.

V29: introducción al rey Ajab. El detalle del personaje es etiquetado con nombre, título, función, datación, sede real y duración de su reinado.

^{29a} *Y Ajab, hijo de Omri, reinó sobre Israel en el año treinta y ocho de Asa, rey de Judá,*

^{29b} *y reinó Ajab, hijo de Omri, sobre Israel en Samaria veintidós años.*

El nombre אָבָא [Ajab] significa *hermano del padre, tal como el padre*⁶. Omri, su padre, ha sido tratado con brevedad (1R 16,15-28)⁷. Tiene cuatro aspectos destacados: (a) el hostigamiento militar a Zimrí, rey de Israel, hasta llevarlo al suicidio; (b) la reducción por vía militar de la disidencia que quería poner a TibnÍ en el trono; (c) la fundación de Samaría y (d) la continuación bajo el pecado de Jeroboán. Miqueas 6,16 habla en paralelo de *los estatutos de Omri y de las obras de Ajab*. Es decir, Ajab es como su padre, porque pone en obra la política de Omri marcada por la idolatría y la ofensa a YHWH (1R 16,26). Es muy probable que por esta razón Elías en 18,18 acusa por igual a Ajab y a *la casa de su padre*, porque han suplantado los *mandamientos de YHWH para seguir a los baales*.

V29a: denominación casi doble. En primer lugar, aparece el sujeto *Ajab* y de inmediato el nombre de su padre, título y función. De modo que Ajab es un nuevo Omri que continúa su política de estado. Primero, por las dos referencias de tiempo, el año 38 de Asá rey de Judá y los veintidós años de Ajab sobre el trono de Israel (un reinado tan largo como el de Jeroboán I), y segundo, por la referencia de lugar, Samaría capital sólida del norte.

V29b: énfasis sobre la condición de Ajab. El verbo מָלַךְ [reinó] repetido enfatiza a Ajab como rey consolidado en Israel, por encima de sus predecesores. Este destaque está puesto para contrastar con la entrada contundente de Elías (1R 17,1) y la salida de Ajab de la narración (1R 17).

⁶ Ajab: “Tal y como el padre”. HALOT. “Hermano del padre”. Gesenius, 22.

⁷ La brevedad del texto oculta la importancia de Omri para Israel. Él inicia una dinastía real y funda Samaría, la mayor capital de la historia del reino del norte.

En resumen, con el reino de Ajab la dinastía Omrida ha iniciado sólida, estable y duradera; así mismo, Samaría también aparece consolidada como la gran capital del reino del norte⁸.

1.3 Valoración (v30-33): Ajab, quien más irritó a YHWH en Israel.

1.3.1 Apertura (v30): Ajab hizo el mal ante YHWH.

V30: juicio negativo. Típico de las introducciones a los reyes del norte.

^{30a} *E hizo Ajab, hijo de Omri, lo malo ante los ojos de YHWH*

^{30b} *más que todos los que fueron antes que él.*

Por tercera vez, el relato repite que Ajab es hijo de Omri y que ambos serán cobijados bajo el mismo juicio. Rige la acción el verbo *e עשה* [hizo] seguido de la misma fórmula que había sido empleada para juzgar el reinado de Omri en 1R 16,25. Por ende, ofendiendo a YHWH Ajab también es *igual a su padre*.

La fórmula *ante los ojos de YHWH*: En el v30a esta es una condición que remite a Moisés o al mismo Israel en Dt 4. La acción contra Ajab será un cumplimiento del castigo anunciado con fuego (Dt 4,24) por haber olvidado a YHWH a pesar de haber vivido un largo tiempo de bendición (Dt 4,25). Hacer lo malo *ante los ojos de YHWH* desencadenaba su ira (Dt 4,26), luego era necesaria la *intercesión* de Moisés para poder *aplacar la ira de YHWH* (Dt 9,18-19)⁹. El actuar de Ajab puede verse como una ruptura de la Alianza (Dt 17,2-7) y por ende exige pena de muerte contra el infractor; la narración llegará a este punto máximo al final de 1R 22. De hecho, el Deuteronomio anuncia la llegada de tiempos sombríos en los que Israel enajenado hará lo malo *ante los ojos de YHWH* (Dt 31,29). Dt 31 es un cántico dirigido a los responsables del culto¹⁰; en el caso de Ajab el cántico sería una acusación de

⁸ Para Grüntwaldt el v29 es el inicio de un sumario Deuteronomista. Sin embargo, el nombre *Ajab* precede a cualquier forma verbal (v29a). Por ende, la intención narrativa es distinta. Es preponderante el papel de Ajab como antagonista en el ciclo de Elías. Por su parte, Alkier acepta la coherencia narrativa de 1R 16,29–18,46. Grüntwaldt, “Von den Ver-Wandlungen des Propheten. Die Elia-Rezeption im Alten Testament”, 49; Alkier, “Unmögliche Möglichkeiten. Zur Erzählfolge von 1 Kön 16,29–18,46 - Eine semiotische Lektüre”, 194.

⁹ La relación entre Dt 4,24-29 y Dt 9,18-19 como explicación de la pena recibida en el exilio es intensa. Por consiguiente, la acción de Ajab es un *mal* que repercutirá incluso hasta el postexilio. Otto, *Deuteronomium 1 – 11*, 569-570.

¹⁰ Paganini, *Deuteronomio*, 431.

máxima gravedad por haber corrompido el culto a YHWH. En resumen, el tiempo de Ajab es un regreso a las ofensas del tiempo de los jueces¹¹.

En efecto, en época de los Jueces el uso de la fórmula era acusatorio, porque Israel, lejos de YHWH, buscaba otros dioses. También Samuel, ad-*portas* de la monarquía, acusa al pueblo por pedir un rey (1S 12,17) y a Saúl por desobedecer a YHWH (1S 15,19-23). Esta es la causa del rechazo final de YHWH a Saúl como rey por haber violado lo prescrito en Dt 13,18-19. Incluso David es acusado bajo esta fórmula por haber provocado el asesinato de Urías (2S 11,27).

Después de Moisés, solo el rey David tiene esta fórmula en sentido positivo. Él alcanza חן [gracia] *ante los ojos de YHWH* por llevar de vuelta el Arca a Jerusalén (2S 15,25); también Saúl lo declara grande *ante los ojos de YHWH* por haberle respetado la vida (1S 26,24). En adelante, el referente de rectitud para juzgar a todo rey en Israel y en Judá será David¹². En 1–2 Reyes la fórmula es usada treinta veces (30x) para referirse al comportamiento inicuo de los reyes. El primero en la lista es Salomón (1R 11,6), luego Judá aludiendo al reino de Roboán (1R 14,22), luego todos los reyes del norte¹³. La fórmula también incluye a los reyes de Judá emparentados con la casa de Ajab, es decir, Joram de Judá casado con Atalía (2R 8,18) y Ocozías de Judá, hijo de este matrimonio (2R 8,27). Tras la caída de Samaría la fórmula es usada contra el pueblo del norte (2R 17,17) y junto con otro verbo de desaprobación, el verbo כסע [irritar]¹⁴.

Hacer lo malo *ante los ojos de YHWH* también aparece en el Ciclo de Elías¹⁵. Los reyes acusados son Ajab, la casa de Ajab y Manasés de Judá¹⁶, un rey tan perverso como el mismo Ajab¹⁷. Las dos grandes excepciones son Ezequías y Josías, reyes fieles a YHWH¹⁸.

¹¹ Alkier, “Unmögliche Möglichkeiten. Zur Erzählfolge von 1 Kön 16,29–18,46 - Eine semiotische Lektüre”, 188.

¹² “...había hecho lo recto ante los ojos de YHWH, sin desviarse en nada de lo que Él le había ordenado durante todos los días de su vida, excepto en el caso de Urías hitita.” (1R 15,5).

¹³ Salvo tres reyes: Elá y Salum, de reinados breves, pero mal vistos, y Jehú quien fue ungido rey para erradicar por completo a la casa de Ajab (2R 10,10.17).

¹⁴ 2R 17,11.17. Además, *irritar* a YHWH es la gran consecuencia de la idolatría (Dt 4,25; 9,18; 31,29; Jr 7,18.19; 8,19; 11,17; 25,6.7; 32,29.30.32; 44,3.8).

¹⁵ 1R 21,25-26; 22,39-40.

¹⁶ Ajab (1R 16,30; 21,20.25); la casa de Ajab (1R 22,53; 2R 3,2; 8,18.27); Manasés (2R 21,2-16).

¹⁷ Manasés y Ajab son puestos bajo fórmulas de condena similares por haber construido una Ashera. Sweeney, *King Josiah of Judah*, 50 y 60.

¹⁸ 2R 18,3; 22,2.

En 1–2 Reyes el sustantivo מַר [mal, maldad] aparece por primera vez con Salomón, quien pide a YHWH un corazón para discernir entre el bien y el mal (1R 3,9a), algo que Ajab nunca hace. En cambio, el profeta Miqueas ben-Yimla le profetiza el mal que lo llevará a la muerte (1R 22,8.18).

La fórmula *más que todos los que fueron antes que él* (v30b): Esta es la gran condena contra Ajab que lo iguala de nuevo con su padre Omri (1R 16,25) y que será acentuada en el v33. Aunque muchos otros reyes son acusados con fórmulas similares¹⁹, la acusación contra Ajab, repetida tres veces, es directa y enfática (1R 16,25.30.33). La fundación de Samaría fue un punto alto de la consolidación del Reino del norte; por esta razón la condena es fuerte contra Omri y reiterativa contra Ajab, quien consolidó la fundación hecha por su padre. Esto explica por qué la fórmula de condena contra Omri es tan dura y la peor de todas contra Ajab.

Esta fórmula de condena incluye bajo un mismo rasero tanto al reinado de Omri, como al de Ajab. La gravedad de lo hecho por Ajab superará al pecado de la casa de Jeroboán. Por ende, el castigo será el total exterminio, como lo fue para la casa de Jeroboán (1R 21,22-26). Esta será la gran causa de la intervención de YHWH encabezada por Elías y desarrollada en todo el Ciclo.

1.3.2 Pecados (v31): Ajab procede según Jeroboán y según Jezabel.

V31: especificación del pecado de Ajab. El relato empieza a detallar, con nombres y acciones, lo dicho en el verso anterior. Pese a la dura condena contra Ajab, la ausencia de Elías en esta introducción descarta cualquier antagonismo entre los dos. Al abrirse el telón, el destaque será para la palabra y la acción de YHWH contra Ajab y su reino. La ausencia o presencia de Elías tiene un grado de regularidad en la narración²⁰.

^{31a} *Y (así) sucedió,* ^{31b} *¿fue poco andar en los pecados de Jeroboán, hijo de Nebat?*

^{31c} *y tomó por esposa a Jezabel, hija de Etbaal, rey de los Sidonios,*

^{31d} *y fue* ^{31e} *y sirvió a Baal* ^{31f} *y lo adoró.*

V31a: anuncia la serie como un hecho histórico. Las afirmaciones siguientes describirán la condición principal y permanente del reino de Ajab. Son hechos sin sombra de duda alguna.

¹⁹ Jeroboán y Roboán (1R 14,9.21.22); Manasés (2R 21,11).

²⁰ Glover, “Elijah versus the narrative of Elijah: The contest between the prophet and the word”, 449-462.

V31b: es una interrogación que denota una admiración o pregunta retórica sobre la gravedad del reino de Ajab. Así lo indican el Nifal de קלל [ser poco] y הלך [andar]²¹. Como todos los reyes del norte, Ajab permanece en el pecado de Jeroboán (1R 12,26-33). El nombre ירבעם [Jeroboán] aparece por primera vez en 1R 11,26. Él es un *siervo de Salomón levantado contra la mano del rey*. Los términos וירם [levantó] – y וירבעם [Jeroboán] consueñan al inicio y al final. Jeroboán es *quien levantó mano* contra el rey a quien servía. En 1 Reyes רום [levantarse] solo aparece cuatro veces (11,26.27; 14,7; 16,2) y en todas ellas referido a Jeroboán levantado contra Salomón y en detrimento del pueblo; en las tres primeras el sujeto es Jeroboán, en la cuarta el rey Basa, cuyo reinado perverso también estuvo *en el camino de Jeroboán*.

El pecado de Jeroboán suele formularse con el verbo הלך [ir, andar]; su sentido teológico es fuerte, porque significa seguir la voluntad de YHWH (1R 2,3-4; 8,25.58); quien tome otra vía desoye el último consejo de David hecho a Salomón (1R 2,3). En el otro sentido, la acción de redención opuesta a *ir en el pecado de Jeroboán* es שׁוּב [volver] (2R 17,13).

V31c: una segunda acción de Ajab, tan grave como la anterior. El verbo לקח [tomar] indica la decisión de Ajab de modo propio. Al casarse con Jezabel²² Ajab añade al pecado de Jeroboán un elemento de idolatría extranjero, la adoración de los dioses de Sidón. En efecto, ella por su nombre y su origen como hija de Etbaal está consagrada a Baal y es signo de maldición para Israel²³. En el trascurso del Ciclo de Elías Jezabel tiene tanta autoridad como Ajab²⁴. De hecho, la mención de su padre Etbaal, rey del territorio unificado de Tiro y Sidón, refuerza el ascendiente político negativo de Jezabel sobre Israel. Ya durante la construcción del Templo, Salomón había comerciado con Jirán rey de Tiro (1R 5,15-32), en ese entonces muchos israelitas del norte fueron forzados a trabajar en el Líbano (1R 5,27). También fue Salomón el primero en tomar mujeres extranjeras, entre ellas mujeres sidonias que lo llevaron a poner a Astarté por delante de YHWH (1R 11,5-6).

²¹ Según Scharbert el Nifal de קלל toma el sentido de *aun siendo muy poco* (still be too little) (2S 6,22; 1R 16,31; 2R 3,18; Is 49,6; Ez 8,17). Scharbert, “קלל”, 39.

²² La combinación זַבְלָה + אִי [Jezabel] significa *¿dónde está el Príncipe?* El príncipe es Baal. Sin embargo, la vocalización en el MT es distinta: זַבְלָה + אִי [¿no hay estiercol?]. Gray, *I & II Kings*, 368.

²³ Una hija es un signo de peligro como el tabú de una maldición inminente; los cultos extranjeros entraron en Israel por causa de *hijas* de naciones extranjeras (Nm 25,1-6; Dt 7,3; Ju 3,6; 1R 11,1ss; 16,31-33; Ml 2,11). Haag, “בַּת”, 337.

²⁴ En 1R 18,19 el poder de Ajab lo ostenta su esposa Jezabel con muchos profetas, cuatrocientos cincuenta de Baal y cuatrocientos (¿profetisas?) de Ashera, a su servicio político y religioso. Ernst, “שְׁלֵחָה”, 78.

V31d: repetición de הלך [ir]. Con esto los v31b.31d enmarcan la acción doble de Ajab: ir por el camino del pecado de Jeroboán e ir por el camino del matrimonio con Jezabel. Dentro de la descripción, el narrador omite a YHWH. Es decir, el lector podría preguntarse si Ajab decide y actúa sin tomar en cuenta a YHWH. Además, el v31d rige el resto de la secuencia (v31e-f).

V31e-f: dos acciones en paralelo para narrar como Ajab promovió la idolatría a Baal²⁵. Las acciones ויעבד [sirvió] y וישתחו [adoró] son propias del culto de Israel hacia su Dios YHWH, en caso contrario, *servir-adorar* son la fórmula para acusar al rey o al pueblo por su infidelidad ante YHWH²⁶. En el caso de Ajab, poner a Baal dentro del culto oficial en Israel ha sido una ofensa tan grave como el mismísimo pecado de Jeroboán²⁷.

La causa de la ira de YHWH consiste en הזה [adorar] y/o עבד [servir] a otros dioses. Esto trae consecuencias trágicas sobre Israel o alguno de sus representantes. A causa de este comportamiento Israel pierde la tierra (Js 23,7.16); atrae el desastre sobre sí (1R 9,6.9); Salomón peca y pierde el reinado sobre diez tribus del norte (1R 11,33); Ajab y su hijo Ocozías perderán la vida por haber adorado a Baal (1R 16,31; 22,54); el rey Manasés le traerá la mayor desgracia a Jerusalén y a Judá, su punición será según el rasero de Ajab (2R 21,13) por haber adorado a todo el ejército de los cielos (2R 21,3); su hijo Amón recibe la misma punición (2R 21,20); por haberse postrado a los ídolos como lo hicieron sus padres (2R 21,21). Este acto de culto idolátrico redundó sobre Judá y Jerusalén, porque trajo el mismo peligro que había causado tanto la caída de Samaría, como la corrupción de sus supervivientes (2R 17,16.33-36)²⁸.

La dupla *servir-adorar* tiene un sentido teológico profundo: primero, *servir* referido a la relación de Israel con YHWH y segundo, *adorar* significa reconocer a YHWH como Dios único. El siervo de YHWH es Moisés²⁹ y también David, Salomón, el pueblo de Israel y los profetas (2R 24,2). Los siervos de YHWH son mediadores de la voluntad de YHWH para el pueblo y del discernimiento del bien y del mal. YHWH –o en su lugar el rey– retorna el servicio de su Pueblo con la תעשה-חסד [práctica de la misericordia] (1R 3,6; 8,23; 20,31),

²⁵ Baal era adorado como dios de la tormenta en Tiro (Sidón) (Tell el-Amarna Tablets-EA- 147,13-15; 1R 16,31ss; 18,16ss). de Moor, “בַּעַל”, 185.

²⁶ (1R 9,6-9; 16,31; 2R 17,16.35.36; 21,3.21)

²⁷ Véase la triple acusación sobre Ocozías, primer sucesor de Ajab (1R 22,53).

²⁸ Preuss, “הָהָה”, 255.

²⁹ 1R 8,53.56; 2R 18,12; 21,8.

o con שמעת וסלחת [la escucha y el perdón] (1R 8,30-39.49-50). Los miembros del pueblo sirven al rey, pero el servicio es solo para YHWH. Por esta razón, servir a un rey o dios extranjero es considerado una abominación.

En resumen, el v31 describe el estado permanente del reino de Ajab: Mantenerse en el pecado de Jeroboán y haber tomado por esposa a Jezabel. Si bien el pecado de Jeroboán era una desviación del culto a YHWH que terminó en idolatría, el matrimonio con Jezabel era ya una directa aceptación de la religión cananea dentro del reino de Israel³⁰. Con esta última acción Ajab supera en gravedad a la primera. Por decisión propia, Ajab rinde a Baal el culto debido solo a YHWH. Servir y adorar a Baal como decisión del rey avocará a la desviación de todo el pueblo.

1.3.3 Obras (v32-33a): Ajab levanta edifica templos en Samaría para Baal y Ashera

La descripción de las obras de Ajab y el sumario sobre su reinado (v33b-c) hacen de la introducción de Ajab la peor de todas. Ningún rey de Israel ha llegado a tal grado de infidelidad contra YHWH.

El v32 sigue la secuencia para detallar las acciones de Ajab en la nueva capital del norte.

³² *Y levantó un altar a Baal en la casa de Baal que edificó en Samaria.*

^{33a} *E hizo Ajab la Ashera;*

Los consecutivos ויקם [levantó], y בנה [construyó] que en el caso de Salomón hablaban de la edificación del Templo, aquí hablan de obras de idolatría (altar, casa de Baal). Ajab continuó a edificar en Samaría, es decir aumentó la obra fundacional de su padre. Tanto en este verso como en el v33a la doble recurrencia del nombre de Baal y uno de Ashera descuellan frente a la ausencia del nombre de YHWH. Sobre el culto a YHWH en Israel es discutible si el v32 debió decir *en la casa de YHWH* o *en la casa de Baal* (MT). Si bien Ajab y Omri rinden culto a YHWH, la intención del narrador en esta introducción es resaltar la centralidad de Baal en Samaría. Por otra parte, a la crítica textual le faltan argumentos para asumir la lectura *en la casa de YHWH*, aunque autores como H. Niehr así lo quieran sugerir³¹. Las crisis con la sequía y luego con las guerras externas e internas mostrarán que Baal –y

³⁰ Funk, “Elia und die Frauen. Eine feministisch-theologische Betrachtung”, 246.

³¹ Niehr, “The Rise of YHWH in Judahite and Israelite Religion. Methodological and Religio-Historical Aspects”, 56-57.

Ashera— con sus fabulosos edificios en Samaría nunca fue dios. En este análisis las narraciones del Ciclo de Elías —y Eliseo— dejan vacía la antípoda de YHWH y borran por completo a Baal del relato de la aniquilación de Ajab y su descendencia. De hecho, solo son perseguidas las personas que alejaron a Israel de la fidelidad a YHWH. Roesler, por su parte sí le da importancia a Baal en 1R 16,29-33 al llamarlo *antidonator*; una figura semiótica para el *donador incapaz de donar*³². El lector implícito³³ notará el contraste entre un Baal incompetente —inexistente— y YHWH —Dios de Israel—.

V33a: nuevo enlace con el inicio (v30). La secuencia retoma *ויעש* [e hizo]. Con esto Ajab es acusado de haber hecho la Ashera, el artículo determinado indica que es un elemento concreto de la idolatría cananea³⁴. Ashera también es la diosa que aparece como compañera de Baal o, al menos, comparte el culto con Baal³⁵. Resulta inexacto diferenciar esta Ashera, como diosa madre, de otras divinidades femeninas de la fertilidad tales como Anat y Astarté. Lo que sí podría sugerirse es que las mujeres solían estar atraídas por el culto a Ashera más que los hombres³⁶. La práctica de construir Asheras perdurará incluso en Judá hasta la época de Manasés (2R 23,3). Al final, Josías erradicará el culto a Ashera (2R 23,15)³⁷.

Ashera tuvo un gran significado religioso en el culto cananeo. También hubo símbolos culturales dedicados a Ashera en diversos lugares³⁸ de Israel y Judá, en Ofra, Betel, Samaria, al este de Jerusalén e incluso en el Templo de Jerusalén hubo lugares de culto a *las asheras* en plural, lo cual solo indica objetos culturales, en lugar de la deidad en sí. Esto denota que bajo el reino de Ajab el culto a Ashera debió estar bien organizado, porque 1R 18,19 dice que había cuatrocientos profetas de Ashera en sus días³⁹.

³² Roesler, “Elia und Greimas auf dem Karmel. Semiotische Analyse von 1Kön 16,29-18,46”, 206.

³³ Ska, *Our fathers have told us. Introduction to the analysis of Hebrew narratives*, 42-43.

³⁴ Inscripciones encontradas en Samaría sugieren que para la época de Ajab hubo un sincretismo entre el culto a YHWH y el culto a Ashera. Dietrich, *Jahwe und seine Aschera anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel; das biblische Bilderverbot*, 95-101.

³⁵ 1R 18,19; 2R 23,4; Ju 6,26; 1R 16,32ss; 2R 17,16.

³⁶ 1R 15,13; 2R 23,7; 1R 11,1-8 en referencia a 2R 23,13ss. Cazelles, “אֲשֶׁרָה”, 441.

³⁷ Numerosos reyes son acusados de servir a Ashera, la diosa de la fertilidad, (Jeroboán I, 1R 14,15ss; Roboán, 14,23; Ajab, 16,33; 18,19; Joás, 2Cr 24,18; Joacaz, 2R 13,6, y Manasés, 21,3.7). Al contrario, otros reyes fueron alabados por haber destruido los pilares y demás símbolos de Ashera (Asa, 1R 15,13; Josafat, 2Cr 17,6; 19,3; Ezequías, 2R 18,4, y Josías, 23,4.6ss.14ss). *Ibid.*, 444.

³⁸ Judá (Dt 12,2ss; 1R 14,23; 2R 17,10; 2Cr 31,1; 34,6ss); Ofra (Ju 6,25); Betel (2R 23,15); Samaria (1R 16,33; 2R 13,6); al este de Jerusalén (2R 23,13ss); Templo de Jerusalén (2R 21,7; 23,6).

³⁹ Muchos reyes le rindieron culto a Ashera (Jeroboán I: 1R 14,15ss; Roboán: 14,23; Ajab: 16,33; 18,19; Joás: 2Cr 24,18; Joacaz: 2R 13,6, y Manasés: 21,3.7), mientras que otros destruyeron sus pilares y símbolos (Asa: 1R 15,13; Josafat: 2Cr 17,6; 19,3; Ezequías: 2R 18,4). Al final, Josías abolió con su reforma el culto a Ashera (2R 23). Cazelles, “אֲשֶׁרָה”, 444.

Al final el lector implícito queda con la impresión negativa volcada sobre la idolatría de Ajab en Samaría, un agravante al problema del culto indebido en Betel (1R 12,32). La perversión del reino de Ajab en Samaría será en *la medida* para el castigo contra Jerusalén (1R 21,13).

1.3.4 Sumario (v33b-c): Ajab el peor rey de Israel ante YHWH.

El v33b-c es la máxima intensificación de la fórmula del v30 en contra de Ajab.

^{33b} *y fue más activo Ajab para hacer (y) para irritar a YHWH, Dios de Israel,*

^{33c} *más que todos los reyes de Israel que fueron antes que él.*

V33b: resumen de los v29-32. El verbo principal ויִסֵּף [y fue más activo, hizo más, incrementó] rige los verbos en infinitivo constructo [para hacer] y להכעיס [para irritar]. Ambas formas aparecen una sola vez⁴⁰, la primera, sin objeto directo, alude a la *causa*: toda la obra de Ajab⁴¹ (v29-32), y la segunda alude a la *consecuencia*: haber irritado a YHWH, Dios de Israel.

V33c: cierre del sumario. Esta formulación única engloba en Ajab lo peor de la monarquía en Israel, es decir, él es la mayor negación de YHWH como Dios de Israel. Este versículo es la versión ampliada de las fórmulas contra Omri y Ajab (1R 16,25.30). Tal nivel de maldad en Israel explica la gran acción de YHWH, que está por comenzar.

Este nivel de máxima oposición entre Ajab y YHWH será representado con dos personajes opuestos entre sí. El primero es Hiel de Betel (v34) que simbolizará a Ajab como una maldición antigua y brutal. El segundo será Elías (17,1) que desencadenará la respuesta efectiva de YHWH contra Ajab. Esta será la función narrativa del v34 como transición al siguiente capítulo y a todo el Ciclo. 1R 18,18 explicará que Ajab es el perturbador de Israel.

1.4 Transición (v34): Hiel de Betel reedifica Jericó.

El concepto de transición surge como alternativa a la irregularidad del v34 en relación al texto donde está incluido; sus personajes y lugares son distintos a Ajab o Elías y distintos a

⁴⁰ Nótese el recurso a duplas verbales con significados paralelos o implicados: servir-adorar (v31), levantar-hacer (v32), hacer-irritar (v33) y otras.

⁴¹ La obra de Ajab mezcló los cultos a YHWH y Baal, aunque aquí el relato solo insiste en las obras a Baal-Ashera. Sin embargo, Ajab dio a sus hijos nombres teofóricos yahvistas. Albertz, "Der Ort des Monotheismus in der israelitischen Religionsgeschichte", 82.

Samaría o Galaad. Una solución ha sido proponer un paralelismo a modo de simbolismo entre Ajab y Hiel: por el afán constructor de ambos, por la muerte sangrienta de sus dos hijos, o por el inicio del v29a y del v34a en X-qatal, entre otros.⁴²

V34: transición como ruptura. El narrador rompe la secuencia narrativa para introducir un símbolo de lectura del reino de Ajab⁴³. El enlace de este símbolo es verbal, o sea referido a las acciones humanas narradas y a las acciones del lector, porque el símbolo es religioso: “El símbolo en sí es proto-teo-lógico. Es decir, en puridad el lenguaje simbólico bíblico es religioso, antes que teológico, pues le falta todavía ser abstraído. El trasvase de un lenguaje a otro es consecuencia de un proceso histórico”⁴⁴.

^{34a} *En sus días construyó Hiel de Betel a Jericó;*

^{34b} *encima de Abirán su primogénito la cimentó,*

^{34c} *y encima de Segub su hijo menor encuadró sus puertas,*

^{34d} *conforme a la palabra de YHWH*

^{34e} *que había hablado por Josué, hijo de Nun.*

V34a: el tiempo de juicio. La indicación de tiempo es un caso de sincronismo⁴⁵. En 1–2 Reyes es típica la referencia al reinado de Ajab en tiempo presente⁴⁶ para hacerle el juicio teológico. El personaje Hiel es un símbolo intenso de Ajab. בימיו [en sus días]. Es decir, su reino cumplirá la maldición del tiempo de Josué (Js 6,26). Es decir, Ajab ha retrocedido a Israel al tiempo de la idolatría cananea y la fe en YHWH ha sido sacudida⁴⁷.

Jericó (re)construida puede entenderse como un *signum necessarium* respecto del sentido que le da 1–2 Reyes al reinado de Ajab. Roesler habla de la sequía en 1R 17–18 como el signo de la sequedad del reino de Ajab, quien ha alejado al pueblo de la protección de YHWH. Un *signum necessarium*, explica Roesler, es un recurso retórico que permite dar por seguro un hecho⁴⁸. En este caso el levantamiento de la casa de Ajab en Israel es tan grave,

⁴² Conroy, “Hiel between Ajab and Elijah-Elisha: 1 Kings 16,34 in Its Immediate Literary Context”, 211.

⁴³ En algunos análisis diacrónicos el v34 aparece fuera del primer texto Deuteronomista (1R 16,29-33); su inclusión tiene la intención narrativa de llamar la atención del lector sobre la gravedad del reinado de Ajab. Susanne Otto, “The composition of the Elijah-Elisha stories and the deuteronomistic history”, 487-508.

⁴⁴ Alonso Schökel, “El Lenguaje”, 104-112.

⁴⁵ Bar-Efrat, *Narrative art in the Bible*, 172-173.

⁴⁶ Sæbø, “ד״י”, 25.

⁴⁷ “...werden die Fundamente des JHWH-Glaubens erschüttert”. Begerau, *Elia vom Karmel zum Jordan: eine Untersuchung zur literarischen Makrostruktur und theologischen Intention der Elia-Ahab-Erzählung (1 Kön 16,29 bis 2 Kön 2,25)*, 69.

⁴⁸ Lausberg, *Handbuch der Rhetorik*, 358-363, citado por Roesler, “Elia und Greimas auf dem Karmel. Semiotische Analyse von 1Kön 16,29-18,46”, 202.

como volver a ver a Jericó reedificada. Hiel como constructor introduce un signo de juicio, porque en el v34a el constructor va en contra de una determinación de YHWH. Por ende, la sentencia sucede en el tiempo de la construcción; así Hiel de Betel sacrifica sus dos hijos para poder cimentar las puertas y las bases de Jericó (v34b-c)⁴⁹.

El v34a insiste en forma velada sobre el nombre de Dios, porque el problema es religioso. La dupla *Hiel* (vive Elohim o vive El) y *Betel* expresa la contradicción de Israel separado del culto de Jerusalén. Incluso el nombre בית האלי [Betel] terminado en *yod* resuena como una forma hebrea del posesivo de primera persona ‘*mi Dios*’, igual que en el nombre Elías.

Por otra parte, las indicaciones locales son Betel y Jericó. La primera es el símbolo del problema religioso abierto con Jeroboán y que solo será resuelto al final con el rey Josías. La segunda también alude al problema religioso traído por Ajab, cuya erradicación quedará a cargo de Elías, Eliseo y Jehú. Jericó volverá a aparecer en 2R 2 como parte del camino final de Elías con Eliseo. En el mismo capítulo, al regreso del Jordán, Eliseo ejecuta tres signos: el primero es cruzar el río a pie enjuto (2R 2,14), una acción que remonta al lector a lo hecho por Josué en los orígenes de Israel; el segundo es purificar el agua en Jericó (2R 2,22), es decir, la misión de Eliseo es la purificación de lo hecho por el reinado de Ajab⁵⁰; el tercero es maldecir a los cuarenta niños en el camino a Betel (2R 2,24).

En resumen, el Ciclo de Eliseo inicia con estos tres signos: (a) una nueva fundación de Israel como pueblo de YHWH (también en 2R 9,6), (b) una purificación de la obra de Ajab, permanecen sus edificios, pero sin sus abominaciones, aunque la erradicación de los adoradores de Baal la llevará a cabo Jehú, rey de Israel –ungido por recomendación de Eliseo–, y (c) una maldición *en el camino de Betel*. Este tercer acto parece ser importante en el contexto de los dos libros de los Reyes, ya que la erradicación de los altozanos en Israel–Judá y la supresión del santuario de Betel solo será definitiva en el reinado de Josías.

V34b-c: la maldición. Los dos nombres teofóricos de los hijos de Hiel sacrificados en Jericó refuerzan la gravedad del tiempo de Ajab: Abirán, *mi Padre es alto/exaltado* y Segub, *alto, exaltado, elevado*. En el caso de Abirán el verbo יסד [cimentar] referido al inicio de la fundación de una ciudad (1R 16,34; Js 6,26), es decir, la colocación de las bases para la

⁴⁹ Construir puede ser signo de juicio o de salvación según la acción de YHWH sobre el ejecutor de la construcción. Wagner, “בָּנָה”, 174.

⁵⁰ Este punto será ampliado en el análisis de 2R 2.

construcción como tal (1R 5,31)⁵¹. Este concepto pone la reconstrucción de Jericó en contraste con la *cimentación* del templo de Jerusalén adelantada por Salomón⁵².

Por consiguiente, hay una erección de un lugar que opuesto al culto en Jerusalén. Este lugar es Betel, cuyo símbolo es Jericó, la ciudad maldita (Js 6,26). Además, en el caso de Segub, la instalación de las puertas principales de una ciudad significaría la conclusión del trabajo de edificación y su fortificación⁵³. Lo cual refuerza la idolatría durante el tiempo de Ajab como algo de ejecución completa⁵⁴.

En resumen, el tiempo de Ajab es un retorno a la gran idolatría que practicaban las naciones cananeas expulsadas por Josué (1R 14,24). El sacrificio de los dos hijos de Hiel también preludia la sanción⁵⁵ violenta sobre la descendencia⁵⁶ de Ajab⁵⁷.

V34d: confirmación de la maldición. La fórmula כִּדְבַר יְהוָה [conforme a la palabra de YHWH] enlaza con de Js 6,26 por dos vías. La primera indica el cumplimiento de un evento de la historia de Israel anunciado por YHWH⁵⁸, en este caso el cumplimiento de un castigo contra todo aquel que aleje a Israel de YHWH⁵⁹. La segunda referida al cumplimiento de una palabra anunciada por alguna figura profética (2R 24,2). Con todo, hay tres excepciones donde la acción punitiva es cambiada por la benéfica, dos con Elías (1R 17,5.16) y una con Eliseo (2R 4,44). En el caso del v34d, Josué funge como figura profética y la maldición cumplida viene del libro seudónimo.

V34e: memoria del mediador. La fórmula אֲשֶׁר דִּבֶּר בִּי [que había hablado a cargo de] es típica de 1–2 Reyes y sirve para destacar a los siervos y/o profetas de YHWH,

⁵¹ Mosis, “יִסֵּד”, 116.

⁵² 1R 5,31 לִיִּסֵּד; 6,37 יִסֵּד y 7,10 וּמִיִּסֵּד. El símbolo de 1R 16,34 es una directa oposición a los *fundamentos* de la religión de YHWH. Gosse, “La reconstruction de Jericho en 1 Rois 16,34 dans le cadre de la rédaction des livres historiques”, 152-155.

⁵³ Js 6,26; Ne 3,1ss; 6,1; 7,1; Job 38,8.10.

⁵⁴ Baumann, “דְּבַר”, 232.

⁵⁵ Esta sanción (*sanktion*) confirmaría también al v34 como *signum necessarium* para presentar a la casa de Ajab como la gran abominación en Israel. Roesler, “Elia und Greimas auf dem Karmel. Semiotische Analyse von IKön 16,29-18,46”, 202.

⁵⁶ De estos hechos darán cuenta 2R 1–17, incluyendo el juicio teológico contra Samaría. En las últimas décadas las investigaciones sobre la caída de Samaría han sido amplias. Avioz, “The Book of Kings in Recent Research (Part II)”, 18.

⁵⁷ A modo de paralelismo, los dos hijos de Ajab reyes de Israel murieron de forma trágica (2R 1 y 9). Conroy, “Hiel between Ajab and Elijah-Elisha: 1 Kings 16,34 in Its Immediate Literary Context”, 210-218.

⁵⁸ Son los efectos históricos de la manifestación de YHWH. Las declaraciones de cumplimiento asociadas a la *palabra de YHWH* permiten reconocer esto (1R 14,18; 15,29; 16,12.34). Schmidt, “דְּבַר”, 114.

⁵⁹ Véase: la ciudad de Hai (Js 8,8.27); un profeta desobediente (1R 13,26); Jeroboán (1R 15,29); Baasa (1R 16,12); Ajab (1R 22,38); Ocozías (2R 1,17); Aram (2R 7,16); Joaquín (2R 24,2).

intermediarios suyos⁶⁰: Moisés, Ajías de Silo, Josué, Elías, Jonás, *sus siervos los profetas* en general y Jeremías; con fórmulas semejantes hablan Ajías de Siló y Jehú.

Dada la recurrencia de esta fórmula Kissling postula el mismo sentido del v34 para el cierre de 1R 17,1. Sin embargo, tal homogeneización es confusa, porque es difícil decir que Josué y Elías son figuras en paralelo⁶¹. Por la mención de Moisés (1R 8,56), puede decirse que el portador de esta fórmula es una figura de gran autoridad como Elías⁶². Sin embargo, Josué es sucesor de Moisés, mientras que Elías aparece sin un predecesor conocido, su sucesor en propiedad será Eliseo.

En contraste, los paralelismos en la descripción de Elías como un segundo Moisés también han sido tratados⁶³. A favor del paralelismo entre Josué y Eliseo podría decirse que 2R 2,2-22 resulta significativo, puesto que allí Elías deja a Eliseo como su sucesor, quien al purificar las aguas de Jericó redime la acción de Hiel de Betel, o sea, revierte la maldición de Js 6,26. Sin embargo, el proceso de purificación en Israel es amplio, desde Elías, pasando por Eliseo, hasta Jazael y Jehú. Véase cómo el verbo סָפַר [sanar, purificar] es usado por Elías en favor de Israel (1R 18,30), por Eliseo en favor las aguas de Jericó (2R 2,21-22), mientras que Jorán, hijo de Ajab, sucumbe ante los ataques de Jazael y luego de Jehú (2R 8,29; 9,15). Por tanto, el v34d-e es referido a la ascensión de Eliseo (2R 2)⁶⁴ y también a todo el proceso de purificación de Israel.

En resumen, el v34, como primera transición narrativa, es un símbolo religioso de la ignominia que ha traído el reino de Ajab. A pesar de ello la Palabra de YHWH sigue cumpliéndose⁶⁵. Por tanto, YHWH obrará ahora, así como obró en tiempos de la idolatría por medio de Josué. Este es el subprograma narrativo⁶⁶ que abre al lector hacia las misiones de

⁶⁰ Moisés (1R 8,56), Ajías de Silo (1R 14,18; 15,29), Josué (1R 16,34), Elías (1R 17,16; 2R 9,36; 10,10), Jonás (2R 14,25), *sus siervos los profetas* en general (2R 17,23; 24,2) y Jeremías (Jr 37,2); con fórmulas semejantes hablan Ajías de Siló (1R 12,15) y Jehú (1R 16,7.12).

⁶¹ Kissling, *Reliable characters in the primary history: profiles of Moses, Joshua, Elijah and Elisha*, 115.

⁶² Gosse considera que Elías en 17,1 es la figura profética paralela a Josué en 16,34. Sin embargo, esto es insostenible, dada la diferencia en las fórmulas de cumplimiento, לפי דברי ≠ דבר ביד יהושע. Gosse, “La reconstruction de Jericho en 1 Rois 16,34 dans le cadre de la rédaction des livres historiques”, 153.

⁶³ Kissling, *Reliable characters in the primary history: profiles of Moses, Joshua, Elijah and Elisha*, 96-148; Avioz, “The Analogies between David-Bathsheba Affair and the Nabet Narrative”, 115-128; Walsh, *1 Kings*, 225-292.

⁶⁴ Bailey, *David in Love and War the Pursuit of Power in 2 Samuel 10–12*, 166-167, n.145.

⁶⁵ Hay dos causalidades implicadas: la inconstancia de las acciones humanas y el cumplimiento permanente de la palabra de YHWH regente de la historia. Bar-Efrat, *Narrative art in the Bible*, 29.

⁶⁶ Según Alkier un *narratives Unterprogram*. Alkier, “Unmögliche Möglichkeiten. Zur Erzählfolge von 1 Kön 16,29–18,46 - Eine semiotische Lektüre”, 188-191.

Elías y Eliseo. De este modo queda puesto el suspenso narrativo para la entrada escénica de Elías el tisbita.

1.5 Resultados del análisis de 1R 16,29-34

El antecedente del ciclo de Elías contrasta la imponentia del rey Ajab, digno sucesor de su padre Omri, fundador de Samaría, con la eficacia de la palabra de YHWH vuelve a cumplirse hoy como siempre (v34). La primacía de Ajab refuta el título central de YHWH como *Dios de Israel*. Esto será claro a partir del contraste entre el v29 y 17,1.

La valoración del reinado de Ajab es la peor en toda la historia del reino del norte (v33b-c). Esto mismo explica la dimensión de la acción de *la palabra de YHWH* que está a punto de desarrollarse. La iniquidad de Ajab es comparable a la de Jeroboán, ya que su matrimonio con Jezabel ha traído a Israel un segundo pecado: el culto a Baal. Los pecados de Ajab tienen nombres y lugares asociados, estos son: Jeroboán-Betel y Jezabel-Jericó. Ambos están amalgamados en la figura de Hiel de Betel el restaurador de Jericó (v34), lo cual constituye un símbolo religioso o pre-teológico para describir las obras físicas de Ajab en Samaría (v32-33a) en favor del culto a Baal-Ashera y la permanencia de Israel bajo el *pecado de Jeroboán*.

El símbolo del reino de Ajab es el cumplimiento de la maldición anunciada por Josué (Js 6,26). Al cierre de este antecedente la palabra de YHWH aparece como el agente dueño de la historia desde el principio. En efecto, en el siguiente capítulo, Elías el tisbita, aquel que *está de pie ante YHWH* (17,1) estará por encima de Ajab y de sus títulos reales. Elías trae ya en su nombre el mensaje central, él viene a ratificar que el dueño de la historia de Israel (v34) siempre ha sido YHWH.

La maldición cumplida sobre Hiel de Betel y el anuncio de la sequía son dos sincronismos sobre el reinado de Ajab, los cuales a su vez abren dos arcos narrativos. El primero hacia el inicio del Ciclo de Eliseo (2R 2ss) con la purificación de las aguas de Jericó, y el segundo cubre 1R 17-18. Ambos arcos narran las desgracias sufridas por el pueblo a causa de la iniquidad de Ajab y, al mismo tiempo, por la aparición de profetas ejecutores de la acción de YHWH. Al final, será YHWH quien en realidad ha cuidado del pueblo por encima de los reyes impíos que han desviado la fe del pueblo.

2. YHWH, EL DIOS VIVO, EN BOCA DE ELÍAS (1R 17)

2.1 Presentación del desarrollo escénico (1R 17)

1R 17 desarrolla la vocación de Elías en su íntima relación con YHWH. La narración equilibra el protagonismo entre la *palabra de YHWH* que determina el curso de las acciones¹ y *Elías* que les da cumplimiento². Los escenarios están fuera de Israel, todavía sin testigos israelitas de la manifestación de YHWH. Esto le dará al lector, por anticipado, un marco de comprensión sobre las acciones de YHWH en Israel durante todo el ciclo³, en particular para 1R 18, donde el principal testigo será el pueblo de Israel. La descripción de Elías servirá de prototipo⁴ para los profetas siguientes, en especial para Eliseo, Miqueas ben Yimla y demás profetas en 1–2 Reyes.

Los silencios son fuertes, el mayor de todos recae sobre Ajab, quien solo escucha el anuncio de la sequía y desaparece. Otro silencio recae sobre Jezabel, en su lugar aparece la señora de Sarepta, una mujer de casa en la antípoda de Jezabel. Otro silencio cae también sobre Baal, dios de Sidón. Por último, cae un silencio sobre Samaría, la ciudad sin la cobertura de la acción profética de Elías.

¹ La *Palabra de YHWH* es el sujeto que mueve o envía al profeta a actuar (*Word-event*) en la historia. Esta formulación es típica de narraciones proféticas durante la monarquía (Samuel: 1S 15,10; Natán: 2S 7,4; Gad: 2S 24,11; Semaías: 1R 11,2; 12,7.22; el profeta de Betel: 1R 13,20; Jehú: 1R 16,1; Elías: v2.8; 18,1; 21,17.28; Isaías: 2R 20,4 || Is 38,4). Schmidt, “דְּבַר”, 113.

² La manifestación de Dios afecta la historia, esto suele distinguirse en declaraciones de cumplimiento asociadas a la *palabra de YHWH*. Según la *palabra que pronunció el profeta...* (1R 14,18; 15,29; 16,12.34). Ibid., 114.

³ En el ciclo de Elías la *palabra de YHWH* es el principio creativo y formativo en la naturaleza y en la historia. En el AT hay una estrecha relación entre Dios y la historia, ella le pertenece a Dios. En 1R 17 los eventos en la naturaleza deben entenderse como operaciones de la *palabra de YHWH*, muchas veces explícitas en el texto (v1). Ibid., 121.

⁴ Smend concluye este punto solo a partir de la lectura de 2R 2, pero omite la claridad de 1R 17 y 19 en la descripción de un profeta (intimidad con YHWH, cumplimiento, sustento y restitución de la vida). Smend, “The deuteronomic Elijah: a contribution to the Old Testament portrayal of the prophets”, 28-29, 33.

No obstante, los silencios también hablan. 1R 17 deja entrever la intención por descalificar a Ajab con Samaría y a Jezabel con Baal. De hecho, cada una de las tres escenas pondrá a YHWH como el único capaz de asumir las acciones que los baalistas les adjudicarían a sus dioses: envío de la lluvia (v1), sustento en tiempos de sequía (v2-7), control de la región de Sidón (v7-16) y dominio sobre la vida (v17-24)⁵.

Al final, YHWH *Dios de vida* quedará junto con Elías *hombre de Dios* en el punto alto de la narración (v24). Esta será la gran antesala para que en el siguiente capítulo sean reconocidos YHWH como Dios de Israel y Elías como siervo suyo.

El esquema propuesto para este capítulo es el siguiente:

- Escena 1^{ra} (v1-6): YHWH, el Dios vivo, cuida a Elías en el *wadi Querit*
- Escena 2^{da} (v7-16): YHWH cuida a Elías y a la viuda fuera de Israel
- Escena 3^{ra} (v17-24): Elías actúa y es reconocido como Hombre de Dios

2.2 Perfil de los personajes (1R 17)

Los perfiles de los personajes descolocan al lector y lo invitan a abrir su perspectiva de interpretación de la acción de YHWH durante todo el ciclo de Elías–Eliseo.

2.2.1 Ajab

Es el primer personaje en contraste ante Elías. Sin embargo, es un interlocutor silencioso e inoperante. Aparece en el v1 y de inmediato es excluido de las acciones de 1R 17 y de cualquier comentario del narrador. En todo el ciclo Ajab será el personaje *por desaparecer*.

2.2.2 Los cuervos

Como personaje no-humano, los cuervos dejan ver a YHWH como director de la acción, en efecto, otra iniciativa es imposible⁶.

2.2.3 La mujer

Este personaje secundario, sin nombre, sirve de catalizador para destacar el protagonismo de Elías y de la Palabra de YHWH. Sin embargo, es señora de casa y extranjera, es una viuda

⁵ Sweeney, *I & II Kings*, 209.

⁶ El punto relevante es reconocer a YHWH como el garante o proveedor del sustento en el desierto (Ex 16,1 – 17,7; Nm 11; 20,1-13). *Ibid.*, 212.

asolada por la escasez durante la sequía e incapaz de garantizar su vida ni la de su hijo. Ella actúa sin expresar su fe hacia YHWH, sin embargo, lo reconoce como Dios vivo y como Dios de Elías⁷. La escena 3^{ra} muestra cómo ella actúa para realzar la actuación de Elías. Ella habla al inicio (v18), desaparece durante la ejecución del acto salvífico (v19-22) y solo vuelve a hablar al cierre (v24).

2.2.4 El niño

El perfil del niño huérfano es silencioso, él nunca habla ni actúa. Sin embargo, él es el centro de las preocupaciones de la señora y el centro de la acción salvífica de YHWH con Elías. Este personaje silencioso e indefenso puesto al centro de 1R 17 tendrá una fuerte contraparte en 1R 18. La preparación de la narración apunta al pueblo de Israel en el monte Carmelo. Es Israel un pueblo en estado de muerte, sumido en un cierto silencio o abandono, pero será llamado por Elías a declarar quién es su Dios (1R 18,21-24). Este punto será claro cuando el lector considere el paralelismo y la progresión entre 1R 17 y 1R 18.

2.2.5 Elías

Este perfil es central⁸. Su personaje es el de mayor crecimiento⁹. Elías entra con autoridad (v1) y la consolida durante la sucesión escénica. En el *wadi* Querit Elías carece de voz activa, pero escucha la palabra de YHWH, quien le provee el sustento. En Sarepta Elías escucha la palabra de YHWH, tiene voz activa como portador de la palabra de YHWH y es mediador del cuidado para la señora y su casa. En el cierre Elías escucha a la señora viuda y es portador de su aflicción ante YHWH, luego es mediador por la vida del niño, suplica a YHWH y su voz es escuchada. En la escena 3^{ra} es clara la figura de Elías como hombre de Dios que media la salvación. En síntesis, la *verdad* de YHWH está en la boca de Elías (v1e.24d) y en sus acciones de salvación (v19-23)¹⁰.

⁷ La mujer viuda servirá de telón de fondo para leer personajes y relatos más elaborados dentro del ciclo de Eliseo; v.g. Naamán el Sirio, quien toca el tema central del reconocimiento de YHWH, Dios de Israel, como Dios único (2R 5,15). Cogan, *1 Kings: a new translation with introduction and commentary*, 432.

⁸ Elías es el agente de la acción promovida por el personaje central que es la *Palabra de YHWH*. Sweeney, *I & II Kings*, 209. Para el presente análisis es secundaria la consideración de algunos autores sobre 1R 17 como un sumario de leyendas proféticas sobre Elías. Rofé, *The Prophetic Stories. The Narratives about the Prophets in the Hebrew Bible, Their Literary Types and History*; Fohrer, *Elia*.

⁹ Walsh, *1 Kings*, 233-234.

¹⁰ Este punto alto del *cumplimiento* será central en Jeremías. Véase el comentario al v24.

2.2.6 La palabra de YHWH

En las dos primeras escenas su perfil es claro, en la tercera escena es YHWH y solo al final vuelve a ser *la palabra de YHWH*. Ella inicia las acciones y YHWH las cumple; cada disposición implica una *acción* indicada con el verbo הלך [ir] (v3.5.9-11.15) y ejecutada como provisión de alimento para proteger la vida. Cuando habla la palabra de YHWH, las acciones de Elías resaltan. En efecto, la palabra de YHWH pasa de las declaraciones en segundo plano del narrador (escenas 1^{ra} y 2^{da}) a las acciones en primer plano de Elías (escena 3^{ra})¹¹. La clave hermenéutica está en las palabras de la señora viuda (v24); ella solo reconoce que la palabra de YHWH está en boca de Elías después de haber visto la vida de su hijo reestablecida. Es decir, Elías como hombre de Dios es un verdadero profeta, por el cumplimiento de sus palabras (Dt 18,21-22)¹². La palabra de YHWH también es un personaje en progreso, porque anuncia la sequía y brinda sustento (escena 1^{ra}), inicia la sequía y vence la hambruna (escena 2^{da}), y al final vence a la muerte (escena 3^{ra})¹³.

2.3 Progresión escénica (1R 17)

La progresión escénica muestra a personajes secundarios, sin nombre, alrededor de Elías. La palabra de YHWH, por su parte, mueve toda la acción con Elías como hilo conductor.

La escena 1^{ra} es un discurso directo de la palabra de YHWH y un comentario explicativo del narrador. El profeta es llamado en la lejanía y soledad del Jordán. El hecho de esconderse después de haber hablado a Ajab indica el contexto de persecución que será reiterado en los inicios de 1R 18 y 19¹⁴. En adelante el lector debe suponer que, cuando Elías

¹¹ La *palabra de YHWH* es portadora de un contenido objetivo, como si fuera una entidad en sí con un poder propio que mueve al profeta a la acción (“Word-event”), en general a acciones de vida. Esta formulación es típica de las narraciones proféticas de la época monárquica (Samuel 1S 15,10; Natán 2S 7,4; Gad 2S 24,11; Semaías 1R 11,2; 12,7.22; el profeta de Betel 1R 13,20; Jehú 1R 16,1; Elías v2.8; 18,1; 21,17.28). Schmidt, “דבר”, 113.

¹² En el caso de un hombre de Dios el cumplimiento es salvación concreta, porque YHWH también podría enviar un רוּחַ שֶׁקֶר [espíritu de mentira] para confundir a quienes ignoran la voz del verdadero profeta y llevarlos a la muerte (1R 22,22-23).

¹³ Walsh ve dos oposiciones en 1R 17: comida – hambruna y vida – muerte. Al final ambas oposiciones tienen la misma temática. Walsh, *1 Kings*, 233-234.

¹⁴ Walsh, *1 Kings*, 227.

está fuera de escena, está en un lugar lejano cuidado por la palabra de YHWH¹⁵. Esta situación retornará en 1R 19 y 2R 1.

Los elementos detallados de la progresión están en el paso de la escena 2^{da} a la 3^{ra}. Primero, los cambios de lugar son como una focalización: del este del Jordán a Sarepta, de Sarepta a la casa de la señora viuda, de dentro de la casa a la cámara alta. Segundo, hay una progresión en los discursos directos: en la escena 1^{ra} habla YHWH y Elías obedece sin hablar; luego en la escena 2^{da} habla YHWH y Elías obedece, luego habla Elías y la señora responde (v12), por último, habla Elías y la señora calla, solo obedece (v15)¹⁶; en la escena 3^{ra} habla la señora y Elías le responde, luego habla solo Elías y YHWH le escucha, al final habla Elías a la señora y ella hace la declaración de cierre (v24). El lector ha pasado del juramento de Elías (v1) y las ordenes de la palabra de YHWH (v2-4.8-9) a la declaración profunda de la señora (v24). Ha sido un proceso detallado para explicar el significado de la declaración (programática) del v1. Ahora es claro que la Palabra de YHWH y la palabra de Elías está integradas en un cumplimiento efectivo (v1.16.24)¹⁷.

Otros elementos importantes en progresión son:

- (a) las *peticiones* de Elías, una a la señora viuda (v10.11) y otra a YHWH (v20.21), en ambas el texto pretende hacer tomar conciencia de la acción protectora de YHWH sobre los marginados y de la acción mediadora de Elías ante YHWH;
- (b) la *identidad* de YHWH como *Dios vivo* explicada en una progresión, –como juramento (v1), –como título de Dios incluso fuera de Israel (v12), –como el Dios de Elías (v20-21), y –como el Dios restaurador de la vida del niño (v22b) y por ende de la madre también (v23d);
- (c) el título *YHWH Dios de Israel* anunciado en 1R 17 y que será expuesto mejor en 1R 18, y
- (d) la *identidad* de Elías también en progreso, –Elías el que está delante de YHWH (v1), –Elías el que es cuidado por YHWH (v2-6), –Elías el portador de la palabra de YHWH

¹⁵ El aspecto teológico sería el cuidado de YHWH a Elías, antes que el acto de סתר (en Nifal) [escondarse], lo cual según Wagner es un evento de tipo secular (v3c). Wagner, “סָתַר”, 364.

¹⁶ Pagliara, “Elia: un profeta sotto il controllo della parola. 1Re 17,1-24”, 376-380.

¹⁷ Begerau, *Elia vom Krit zum Jordan: eine Untersuchung zur literarischen Makrostruktur und theologischen Intention der Elia-Ahab-Erzählung (1 Kön 16,29 bis 2 Kön 2,25)*, 119.

(v10ss), y Elías el *hombre de Dios* (v18.24). En todas las escenas la identidad de Elías está en estrecha relación con YHWH, por la *intimidad*, el *cuidado* y el *cumplimiento*.

2.3.1 Escena 1^{ra} (v1-6): YHWH, el Dios vivo, cuida a Elías en el wadi Querit

^{1a} Y dijo Elías tisbita, de los habitantes de Galaad, a Ajab:

^{1b} “Vive YHWH, Dios de Israel, ^{1c} delante de quien estoy en pie,

^{1d} si hubiere en estos años rocío y lluvia, ^{1e} sería solo según mi palabra.”

² Y sucedió, la palabra de YHWH sobre él, diciendo:

^{3a} “Vete de aquí ^{3b} y dirígete hacia el oriente,

^{3c} y escóndete junto al wadi Querit, ^{3d} que está delante del Jordán.

^{4a} Y beberás del wadi, ^{4b} y he ordenado a los cuervos ^{4c} sustentarte allí.”

^{5a} Él fue ^{5b} e hizo conforme a la palabra de YHWH, ^{5c} y fue ^{5d} y habitó junto al wadi Querit, ^{5e} que está delante del Jordán. ^{6a} Y los cuervos le traían pan y carne por la mañana, y pan y carne al atardecer, ^{6b} y bebía del wadi.

V1: el verso programático. El criterio principal para determinar este verso como el inicio de la escena 1^{ra} es la aparición de un nuevo personaje que corta con las acciones narradas en la introducción general del ciclo (1R 16,29-34). Elías aparece de inmediato en el primer plano narrativo, identificado según su lugar y tribu de origen (v1a), según su relación con YHWH (v1b-c) y según las disposiciones de YHWH (v1d-e). Esta identificación de Elías hace del v1 el verso programático de las narraciones de 1R 17–19 y en sentido amplio de todo el ciclo.

La indicación de tiempo sigue vigente, la referencia השנים האלה [en estos años] mantiene abierto el marco temporal בימי [en su tiempo] (1R 16,34). Por ende, la narración sigue sucediendo bajo el reinado de Ajab, cuyo símbolo de iniquidad religiosa es la reconstrucción de Jericó (1R 16,34) y su signo de duración es la sequía¹⁸. En efecto, la primera complicación escénica es la falta de טל ומטר [rocío y lluvia]¹⁹. Es decir, el reinado de Ajab es el tiempo de la sequía, en otras palabras, un tiempo de castigo de parte de YHWH²⁰.

¹⁸ La sequía es el arco que marca la narración de 1R 17–18. El objetivo es reconocer a Elías como hombre de Dios (1R 17) y a YHWH como Dios de Israel (1R 18), aunque en el análisis diacrónico la sequía hace suponer tradiciones diversas. Thiel, “Zu Ursprung und Entfaltung der Elia-Tradition”, 27-32.

¹⁹ Dt 32,1-3 cita la palabra de YHWH como טל ומטר [rocío y lluvia]. Contrario a Dt 32, el reino de Ajab ni proclama el nombre de YHWH ni lo honra como Dios de Israel.

²⁰ Así lo sostiene Walsh, *I Kings*, 226.

Ajab es avisado de la sequía, pero alejado de los signos de salvación sobre la señora viuda y el niño en Sarepta.

El siguiente criterio es el discurso directo expositivo²¹ de Elías, con el cual Ajab es puesto en el fondo narrativo y silenciado hasta el inicio de 1R 18. Este cambio coloca a YHWH al frente de todo. Este será el inicio de la entrada contundente de YHWH contra el reinado de Ajab. Esta introducción breve pero intensa invierte las focalizaciones, entra Elías a actuar bajo la guía de la palabra de YHWH (v2), mientras que Ajab es sacado de escena²².

V1a: el *tisbita* habitante de Galaad. Es decir, su lugar de procedencia es Galaad. Sin embargo, *התשבי* [el tisbita] es el apelativo propio de Elías, más frecuente que hombre de Dios o profeta (v1; 1R 21,17.28; 2R 1,3.8; 9,36). Ciertas formas de *שוב* [volver] coinciden con el apelativo de *השב* Hifil [hacer volver]. La primera vez que Elías clama a YHWH es para pedir por la vida del hijo de la señora viuda (v21-22) diciendo *השב* Hifil [haz que vuelva] y luego el narrador usa *השב* Qal [volvió]. En 2R 1 Elías es llamado tres veces *tisbita* y tres veces manda *שוב* [volver] a los soldados de Ocozías. Incluso Malaquías lo refiere como el profeta que *השיב* [hará volver] *los corazones de los padres y los hijos* (Ml 3,24).

Esta consideración adelanta parte de la conclusión. Por ende, el lector del ciclo debe estar atento a los sentidos teológicos detrás de cada nombre empleado en la narración, *v. gr.* nombres teofóricos como Elías o Hiel de Betel. Del mismo modo, la intencionalidad de mostrar a Elías como quien hará volver al pueblo hacia YHWH coincide con la intencionalidad central del ciclo²³. Jeremías pide volver a YHWH y jurarle como Dios vivo (Jr 4,1-2). En efecto, estas serán las primeras palabras de Elías el *tisbita* (v1b)²⁴. Otro caso importante es el uso de *שוב* [volver] al final de 1R 19 donde YHWH le pide a Elías volver

²¹ *Discursos directos* según sus funciones verbales: *narrativo*, para hablar de eventos del pasado (formas en *qatal*); *predictivo*, para hablar de planes o eventos por suceder (formas en *weqatal* o *yiqtol*); *expositivo*, para explicar o describir algo (frases nominales o solo con participio); *exhortativo*, para mandar o pedir algo (formas en imperativo, exhortativo, o la combinación *yusivo-weyiqtol*). Longacre, “Discourse perspective on the Hebrew verb: affirmation and restatement Statement of Responsibility”, 177-189.

²² La respuesta a 1R 16,29-34 está en la declaración hecha en el v1 y en todo el ciclo de Elías. Por tanto, el v1 debería mantenerse en 1R 17 sin ligarlo a 1R 16,29-34 como algunos autores lo proponen. Rofé, *The Prophetic Stories. The Narratives about the Prophets in the Hebrew Bible, Their Literary Types and History*, 184.

²³ La relación entre *escuchar* la voz de YHWH y *volver* a Él será tratada en los v20-22.

²⁴ La condición de este juramento es hacerlo en *verdad, derecho y justicia* para alcanzar la bendición de las naciones y la gloria de YHWH. Esta triple condición es una unidad, si bien la verdad es enfatizada en el caso de Elías (v24) y la misericordia en la bendición de David (1R 3,6). Fischer, *Jeremia 1 – 25*, 201.

por el camino de Damasco para comenzar su misión y luego Elías le permite a Eliseo volver para despedirse de sus padres (1R 19,15ss)²⁵.

Sobre *Galaad* hay dos elementos teológicos relevantes. El primero viene de la participación de las tribus de la región de Galaad en la conquista de Canaán²⁶. Al final, permanece la unidad nacional y las tribus de Galaad declaran obediencia a Moisés (Nm 32,25-27) y a su sucesor Josué (Js 1,16-17; 22,1-5)²⁷. Dentro de la redacción deuteronomista Js 1,1-18 presenta a Josué de modo paralelo al rey Josías. Es decir, la región de Galaad ha sido desde el origen fiel a la unidad nacional y fiel a la Ley²⁸. En la misma línea está Js 22 al cierre de la conquista de las tribus moradoras en Galaad, al oriente del Jordán (Rubén, Gad y la media tribu de Manasés), construyen un altar como עֵד [testimonio] tanto de su unidad cultural con las tribus de Israel moradoras en la tierra de Canaán, como de su reconocimiento a YHWH como Dios. En efecto, en 1–2 Reyes la secesión del norte erosiona la unidad cultural. En consecuencia, el reconocimiento de YHWH como Dios de Israel y el culto centralizado son la base de la unidad nacional promovida en el ciclo de Elías²⁹.

El segundo elemento viene del relato de la huida de David al oriente del Jordán tras la persecución iniciada por Absalón. El personaje que mejor ayuda a David es Barzilay de Galaad (2S 17,27-29). Luego, en la antesala del paso de David por el Jordán de nuevo aparece Barzilay de Galaad (2S 19,32-41). El agradecimiento David es tan grande que Barzilay y toda su familia son bendecidos por el rey. Cuando David llega a Guilgal, Barzilay es uno de los personajes favorables a él (2S 19). Entrando ya en 1 Reyes, entre las recomendaciones finales de David a Salomón otra vez aparece Barzilay (1R 2,7); en medio de varias sentencias de condena, los hijos de Barzilay de Galaad son los únicos merecedores de misericordia. Este testamento de David muestra que la monarquía tenía puntos de corrupción ya desde el origen, lo cual podría estar detrás de esta formulación (1R 2,10)³⁰. En resumen, Barzilay representa

²⁵ El verbo שׁוּב [volver] delinea una intencionalidad clave en la *Historia Deuteronomista* que es llamar al pueblo en el exilio a volver hacia YHWH. Weinfeld, “Deuteronomy, Book of”, 173.

²⁶ Gad, Rubén y media tribu de Manasés son los primeros en conseguir territorio, pero deben cruzar el Jordán para ayudar a las demás tribus en la conquista de Canaán (Nm 32,33; Dt 29,7; Js 1,12-18). El Deuteronomio está enmarcado por la conquista de Moab. Otto, *Deuteronomium 1 – 11*, 476-496; *Deuteronomium 12 – 34*, 2056ss.

²⁷ La referencia común entre Nm 32, Js 1 y Js 22 es la teología Deuteronomista del culto centralizado y del llamado a mantener la fe durante los tiempos del postexilio. Levine, *Numbers 21 – 36: a new translation with introduction and commentary*, 503-507.

²⁸ Nelson, *Joshua: a commentary*, 27-36.

²⁹ *Ibid.*, 249.

³⁰ Sweeney, *I & II Kings*, 60-61.

la descendencia de Galaad que vive al oriente del Jordán portadores de una bendición antigua renovada por David y mantenida por su hijo Salomón; desde el tiempo de Josué Galaad fue fiel a la Liga de tribus, bajo el mismo culto de Israel y reconociendo a YHWH como Dios.

Sobre el nombre de Elías hay un significado programático. Es un nombre teofórico doble, *mi Dios es YHWH*. Cada discurso y/o acción de Elías está centrado sobre YHWH. Elías está en el lado opuesto a Hiel de Betel (1R 16,34), quien con sus acciones ha desconocido a YHWH. La condena a Betel como lugar de idolatría ya estaba anunciada desde la secesión del reino del norte (1R 13–14). Con todo, la entrada de Elías es simbólica como la entrada de Hiel de Betel y concreta contra el hijo de Omri, Ajab, el promotor de la idolatría³¹.

V1b: la fórmula *vive YHWH, Dios de Israel*. Es un juramento junto al título de quien lo valida. YHWH como protector de la vida es un tema central de la narración de 1R 17. De hecho, solo una vida humana en riesgo justifica jurar. Un juramento lo hace o lo recibe el rey. La fórmula expresa la bendición recibida de YHWH, a veces junto a una sentencia particular. En 1–2 Reyes usan esta fórmula de juramento David y Salomón (1R 1,29; 2,24), luego Elías (v1; 1R 18,15), Eliseo (2R 2,2.4.6; 3,14; 5,16) y otros personajes que dialogan con Elías o Eliseo y que tienen la vida en peligro (la señora de Sarepta, Abdías, la mujer sunamita). También Miqueas ben-Yimla jura hablar *solo lo que YHWH le diga* (1R 22,14), entonces es cuando Miqueas anuncia la muerte de Ajab. En el caso del v1 Elías agrega al juramento el título *Dios de Israel*³² que es el reconocimiento al cual el pueblo de Israel deberá llegar (1R 18,39) y la sentencia es el anuncio de la sequía (v1d).

Esta fórmula puede ser una declaración de identidad nacional en desarrollo de las afirmaciones del Deuteronomio, donde YHWH es el Dios de Abrahán o de los Padres, etc.³³ Esto hace de Elías una voz de autoridad sobre la nación unificada dada la insistencia en el

³¹ Los antecesores de Ajab han sido desaprobados por boca de alguna figura profética (1R 13,1; 16,1) y condenados a la ruina *según la palabra de YHWH* (1R 14,18; 15,29.30; 16,12.35). Sin embargo, como lo señala Olley, en el caso de Ajab la entrada y posterior acción de Elías es mucho más fuerte y contundente. Olley, “YHWH and his zealous prophet. The presentation of Elijah in 1 and 2 Kings”, 27.

³² La fórmula “YHWH Dios de Israel” aparece cuatro veces en el Ciclo de Elías – Eliseo: 1R 16,33; 17,1.14; 22,54. En total aparece en Jr (49x); 2Cr (21x); 1R (18x); Js (14x); Is (10x); 1Cr (10x); 2R (9x); 1S (8x); Ju (7x); Sal (5x); Esd (4x); Ex (3x); 2S (2x); Nm (1x); Rth (1x); Ez (1x); Sof (1x); Ml (1x). Las anteriores incluyen la fórmula “YHWH Sebaot Dios de Israel” que aparece en 2S (1x); 1Cr (1x); Sal (1x); Is (3x); Jr (34x); Sof (1x).

³³ El primitivo “El Dios de Israel” (Gn 33,20) y las alusiones a YHWH como Dios de los padres en el Deuteronomio (Dt 1,11.21; 4,1; 6,3; 10,17; 12,1; 26,7; 27,3; 29,17.24; 31,16; 33,27).

libro de Jeremías sobre las fórmulas *YHWH Dios de Israel* (15x) y *YHWH Sebaot Dios de Israel* (34x).

V1c: la fórmula *ante quien estoy en pie*. Ésta representa la condición típica de Elías (v1; 1R 18,15)³⁴ y de Eliseo (2R 3,14; 5,16)³⁵ que es el servicio a YHWH en fidelidad³⁶. En este caso su uso es fuerte ya que en una frase Elías –no el narrador– desmonta toda la parafernalia de títulos del rey Ajab (v29); ahora habla Elías mientras el narrador suspende su voz por un momento³⁷. En el libro del Génesis Abrahán, Isaac y Jacob usan una fórmula similar con el verbo לָלַךְ [ir]: *YHWH ante quien (yo) camino* (Gn 24,40; 48,15). *Ante la presencia de YHWH* los patriarcas *caminan* y los profetas le *sirven*. De este estado viene una bendición para Abrahán y su descendencia. Del mismo modo Salomón en el Templo bendice a YHWH por haber mantenido en firme la Alianza con la cual había sido bendecido su padre David (1R 8,22-24). Por tanto, *estar en pie delante de YHWH* significa tener la autoridad para obrar como YHWH obra³⁸. La autoridad de Elías contrasta con el silencio de Ajab y con la ausencia de Baal (1R 17). El lector debe buscar desde este momento dónde aparecen las rupturas entre Ajab y YHWH dentro del ciclo.

V1d: la mención de la falta de lluvia abre un arco narrativo hasta 1R 18,41-46, cuando Ajab regrese a Jezreel precedido por Elías³⁹. La sequía es la causa inicial de la tensión narrativa; en 1R 18 habrá una causa grave, la persecución a los profetas de YHWH, Abdías incluso. Cabe anotar que el v1 omite la ubicación del rey. De hecho, 1R 17 es la narración de la sequía fuera de Samaría en Sidón, un territorio baalista, en principio fuera del influjo yahvista.

A este respecto, las conexiones religiosas son fuertes. El término מָטַר [lluvia] es conectado con טַל [rocío] para describir todo tipo de riego beneficioso a la tierra. En efecto,

³⁴ *Estar delante de YHWH* también indica elección por parte de YHWH y es muy posible que incluya funciones culticas-sacerdotales (Dt 18,3-5). McConville, *Deuteronomy*, 298. Si bien, el sentido de עָמַד [estar en pie] puede ser solo algo locativo (Dt 4,10; 1R 1,28; 19,11; Jr 36,21), también puede indicar el oficio de ser profeta de YHWH (v1; 1R 18,15; 2R 3,14; 5,16). Ringgren, “עָמַד”, 182.

³⁵ Formulaciones similares muestran que solo es válido estar sometido delante de YHWH: Gn 41,46; 1Sm 16,21; 1R 1,2. Smend, “Das Wort Jahwes an Elia. Erwägungen zur Komposition von 1 Kön 17–19”, 210.

³⁶ también Jr 15,19; Ez 44,15. Simian-Yofre, “פְּנִיָּם”, 610.

³⁷ Olley, “YHWH and his zealous prophet. The presentation of Elijah in 1 and 2 Kings”, 27.

³⁸ La expresión tiene un carácter teológico Deuteronomista (Dt 4,10). McKenzie, *The trouble with Kings the composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic history*, 85.

³⁹ Muchos autores, bajo criterios de diacronía, sostienen la unidad de 1R 17–18, sin incluir 1R 16,29-34. Smend, “Der biblische und der historische Elia”, 188-202.

su ausencia es signo de una desgracia para el lugar (v1d; 2S 1,21)⁴⁰. Esta simbología tiene tonos teológicos opuestos al baalismo (v1) que preludian la punición contra Ajab. Lo anterior porque la supresión de *rocío* y *lluvia* por varios años es signo de una profunda crisis religiosa. Esto ya aparece en la épica ugarítica de Aqhat, en la cual casi las mismas palabras afirman que Baal retendrá la fertilidad durante siete u ocho años *sin rocío* y *sin lluvia*. Por consiguiente, debido a que el rocío es un regalo divino, su ausencia está sujeta a interpretación religiosa, tanto en Ugarit como en Israel⁴¹.

Continuando en el v1c-d, Elías es visto como el *mediador de autoridad* de Israel ante YHWH. Si la sequía es una consecuencia de la desobediencia de Israel a YHWH, ésta acarreará una acción punitiva de YHWH contra todo el pueblo⁴². En el sentido positivo, la sequía es un llamado a la conversión. En palabras de Amós, un llamado a volver a YHWH, porque él es el Señor Sebaot (Am 4,6-13). En el caso de 1R 17 la figura de autoridad es Elías⁴³.

V1e: Elías abre la acción con la frase *sino según mi palabra*. La palabra en boca de Elías será la concreción de la *Palabra de YHWH*. En consecuencia, Elías tiene la máxima autoridad⁴⁴. La significancia del nombre de Elías apunta hacia la declaración central del pueblo en 1R 18,39. Por ende, puede hablarse de una teología del nombre propio, como lo refiere Alkier⁴⁵. Además, ya en el v1e es clara la integración entre palabra de YHWH y palabra de Elías, lo cual será corroborado por completo en el cierre (v24).

En síntesis, después de la reconstrucción de Jericó (1R 16,34), el v1 es una nueva transición narrativa, en la cual Ajab es silenciado y la Palabra de YHWH toma los hilos de la acción. Ella será el agente desencadenante de 1R 17–18 y en general de todo el ciclo de Elías. El nombre *Elías* declara la clave interpretativa del ciclo: *mi Dios es YHWH*. Elías abre su discurso directo con dos fórmulas: *vive YHWH*, *Dios de Israel* que es el núcleo teológico del ciclo y *ante quien estoy en pie* que posiciona a Elías con autoridad ante Ajab. A partir de

⁴⁰ Zobel, “מָטָר”, 251.

⁴¹ Otzen, “טל”, 325-326.

⁴² Dt 11,16-17; 1R 8,35-36; Jr 3,3; 5:24; Ez 22,24.

⁴³ Otros casos de un *mediador de autoridad* para alcanzar la lluvia son: Samuel (1S 12,17ss), Elías (1R 18,42), o Zacarías (Zc 10,1). Zobel, “מָטָר”, 259.

⁴⁴ El discurso directo de Elías en el v1 es único dentro de 1–2 Reyes. Solo Elías hablará con la verdad de YHWH en su propia boca (v24). En tradiciones posteriores esto fue suavizado por diversos autores, v.g. Flavio Josefo. Olley, “YHWH and his zealous prophet. The presentation of Elijah in 1 and 2 Kings”, 28, n.12.

⁴⁵ Alkier, “Unmögliche Möglichkeiten. Zur Erzählfolge von 1 Kön 16,29-18,46 – Eine semiotische Lektüre”, 189.

Elías la autoridad para jurar, antes que los reyes, la tienen los profetas y ciertos miembros marginales beneficiarios de la acción profética. Además, el juramento por la bendición recibida es reforzado por el juramento *ante la presencia de YHWH*; la bendición será la consecuencia del juramento y será una expresión de la misericordia de YHWH sobre miembros marginados, como la señora de Sarepta y su hijo, o la mujer sunamita, etc. El juramento al Dios vivo declara que solo YHWH actúa, cualquier otro dios es *muerto*, y la función del Dios vivo es garantizar la vida; esta declaración es ante todo una acción ejecutada por Elías y por los profetas (2R 24,2)⁴⁶.

² Y sucedió, la palabra de YHWH sobre él, diciendo:

<p>^{3a} “<i>Vete de aquí</i> A ^{3b} <i>y dirígete hacia el</i> <i>oriente,</i></p>	<p>^{5a} Él fue A' ^{5b} e hizo conforme a la palabra de YHWH, ^{5c} y fue</p>
<p>^{3c} <i>y escóndete</i> B ^{3d} <i>junto al wadi Querit,</i> <i>que está delante del</i> <i>Jordán.</i></p>	<p>^{5d} y habitó B' ^{5e} junto al wadi Querit, que está delante del Jordán.</p>
<p>^{4a} <i>Y beberás del wadi,</i> C ^{4b} <i>y he ordenado a los</i> <i>cuervos</i> ^{4c} <i>sustentarte allí.</i>”</p>	<p>^{6a} Y los cuervos le traían pan y C' carne por la mañana, y pan y carne al atardecer, ^{6b} y bebía del wadi.</p>

V2: un encabezado en boca del narrador para abrir la acción. La fórmula introductoria *sucedio, la palabra de YHWH sobre (algo, alguien)* expresa que la *palabra de YHWH* es el motor de la acción, Elías es el agente que la ejecuta hasta cumplir en detalle la orden de YHWH. El v8 abrirá la segunda escena con un encabezado idéntico. Por ende, las dos primeras escenas pueden contemplarse en paralelo. En ambos encabezados (v2 || v8) puede

⁴⁶ Véase el comentario al v1b.

anticiparse la relación personal (íntima) entre Elías⁴⁷ y YHWH⁴⁸. Esta fórmula es propia de varias figuras proféticas y es usada para introducir la palabra de YHWH como mandato de acción para el profeta⁴⁹.

V3-4: discurso directo exhortativo dirigido a Elías. YHWH dicta con exactitud el actuar de Elías y también garantiza su sustento en el wadi Querit. Solo habla YHWH, lo cual marca un nivel de tensión normal, porque Elías lo aceta todo. En principio el esquema incluye órdenes de YHWH ejecutadas por Elías. El envío implica un *inexplicado* cambio de ruta, un פנה [girar hacia] (v3b), lo cual implica el sometimiento de Elías a la guía de YHWH. De hecho, Elías escapará del hambre por decisión y bajo la guía de YHWH (v3)⁵⁰, sin embargo, ni Elías ni Israel quedan eximidos de la crisis. A este respecto, un elemento de tensión podría estar detrás del sentido figurado de כרית [cortar, exterminar, perder]⁵¹, porque la escena paralela de 1R 18 narra cuando Jezabel בהכרית [exterminó] a los profetas de Baal (1R 18,4) y cuando Ajab salió a buscar agua y hierba para evitar que נכרית [se pierdan] más animales (1R 18,5). Por tanto, el nombre Querit podría sugerir la persecución de los profetas en época de Ajab-Jezabel⁵².

V4: Elías puede *beber del wadi*. Como el episodio presupone una sequía, esta fuente de agua es inesperada, aunque precaria, al igual que el alimento provisto⁵³ por los cuervos en el desierto y por la señora viuda en una tierra extranjera (v4.6-7.10). Los escenarios de 1R 17 –wadi Querit y la casa en Sarepta– sugieren la precariedad ambiental y humana donde

⁴⁷ Según Freedman-O'Connor la forma Israelita (del Norte) del nombre de YHWH en el siglo VIII era יו [yw]; un rastro estaría en la versión de los LXX que en el v2 lee אליו [sobre él] como si fuera Ηλίου [Elías]. Esto sería un indicio de la normalización Judaíta (del Sur) del término Israelita אליו [Eliu], o sea con la terminación –yw. Freedman-O'Connor, “יהוה”, 507.

⁴⁸ *einen tiefen Eingriff* o *una profunda intervención* de YHWH en la vida del profeta. Fischer, *Jeremia 1 – 25*, 521.

⁴⁹ Casos representativos de esta fórmula son: Abrahán (Gn 15,1.4), Samuel (1S 15,10), Natán (2S 7,4), varias menciones en 1 Reyes: David (5,19), Salomón (6,11), Jehú hijo de Jananí (16,1), Elías (17,2.8; 19,9; 21,17.28), Jacob (18,31). Entre los profetas: Isaías (1x), Jeremías (24x), Ezequiel (49x), Jonás (2x), Ageo (3x), Zacarías (8x). Aunque parezca extraño, la fórmula no aparece en 2 Reyes.

⁵⁰ Schreiner, “פנה”, 580.

⁵¹ Es un asunto de debate si Querit (v3.5) deriva de כרת [cortar, perder] o de פרה [cavar]. Aunque el primer sentido tiene mayor acogida entre los especialistas. Haselt, “כרת”, 343; Schunck, “כרה”, 304.

⁵² Así lo insinúa Walsh, pero sin desarrollar su anotación. Walsh, *1 Kings*, 228.

⁵³ El sentido es el de פלפל pilpel inf. ctr. [proveer] (v4.9; 18,4-13) y el agente del sustento es YHWH, quien usa un intermediario (cuervos, viuda, Abdías). Baumann, “פיל”, 87-88.

Elías pudo morir, pero fue sustentado (v4b)⁵⁴. Este esquema contiene la intervención de parte de YHWH⁵⁵.

V5-6: Elías en primer plano actuando *conforme a la palabra de YHWH*. A su vez, los personajes secundarios (cuervos)⁵⁶ cumplen de modo milagroso⁵⁷ y espectacular⁵⁸ lo dispuesto para Elías. La tensión narrativa aún es baja. Los matices teológicos son dos: Elías es *cuidado* por YHWH de modo completo⁵⁹ (pan y carne, mañana y tarde, agua permanente) y YHWH *cumple* su palabra. Elías pone la palabra de YHWH en movimiento (v5a: fue; v5c: fue) y sustento (v6)⁶⁰. La fórmula central es *conforme a la palabra de YHWH* (v5b). Por último, la indicación de lugar puede ser simbólica respecto del nuevo paso del Jordán para que Israel vuelva a YHWH. Este sentido simbólico volverá al final del ciclo (2R 2).

En resumen, esta primera escena está marcada por la *intimidación* entre YHWH y Elías. La imagen de Elías en un lugar solitario es característica del ciclo. En el desierto YHWH cuida a Elías y Elías escucha su voz. Estos dos temas serán muy intensos en 1R 19. Por otra parte, el guion sigue *conforme a la palabra de YHWH*: orden de YHWH, movimiento de Elías y cumplimiento.

Aunque en muchos análisis llama mucho la atención el personaje de los cuervos⁶¹, el término guía es נַחַל [wadi]. Es la fuente de agua. Es decir, la materialización de la bendición

⁵⁴ Gamberoni, “פְּתָהּ”, 525.

⁵⁵ YHWH que salva a Elías. Luego, en 1R 19,4-8 habrá un escenario similar en el que YHWH salva y libera a Elías, quien después de planear morir en el desierto es *tocado* por el ángel de YHWH. Este pasaje ayuda a entender en retrospectiva 1R 17. En 1R 19 el encuentro con YHWH será *revelador*. Ibid., 526.

⁵⁶ La provisión de comida sin explicación alguna sobre su origen es típica de la acción de YHWH por su pueblo, por ejemplo, en el caso del Maná (Ex 16,8). Hepner, *Legal Friction: Law, Narrative, and Identity Politics in Biblical Israel*, 691.

⁵⁷ La grandiosa bondad de Dios es *quien provee pan y carne* (Sal 136,25) y cuida en el desierto al pueblo rebelde con *carne y maná* (Ex 16,8.12; Nm 11,4.13.18.21.33). Tal vez aquí Elías es una encarnación del pueblo rebelde, así como Eliseo será una encarnación de la bondad de Dios, cuando provea carne para el pueblo de manera solemne (1R 19,21). Bratsiotis, “בְּפֶתַח”, 320, 331.

⁵⁸ Es importante estar alerta a las racionalizaciones sobre el personaje de los cuervos, sin que ellas distorsionen el sentido milagroso de la acción de YHWH en favor de una figura grandiosa como lo es Elías. Cogan, *I Kings: a new translation with introduction and commentary*, 426-427.

⁵⁹ Antes que un simple fruto del trabajo humano, la carne es un don de Dios, *quien provee pan y todo tipo de carne* (Sal 136,25), o *carne y maná* a los israelitas en el desierto (Ex 16,8.12; Nm 11,4ss) y también hace que los cuervos provean *carne* a Elías (v6). Bratsiotis, “בְּפֶתַח”, 331.

⁶⁰ Sobre la mención de los cuervos prima el concepto teológico del *sustento*. De modo análogo YHWH sustenta al pueblo en el desierto, los medios (mana, perdices y agua) están subordinados al concepto teológico. Véase la discusión en Sweeney, *I & II Kings*, 212.

⁶¹ En 1R 17 personajes inanimados (los cuervos) o sin nombre (la viuda y el niño) le permiten a la narración resaltar a Elías y a YHWH con nombres propios. En 1R 18 la intención es narrar la problemática dentro de Israel, por eso cada personaje individual tiene nombre. Atrás quedan los cuervos, ahora Abdías sustenta a los profetas de YHWH en la cueva (1R 18,4).

o de la vida misma. En las escenas siguientes también habrá términos guía donde la vida es almacenada⁶². Por último, quedan *las acciones de Elías* como resultado de esta primera escena, las cuales permitirán entender las acciones salvíficas de YHWH en 1R 17.

2.3.2 Escena 2^{da} (v7-16): YHWH cuida a Elías y a la viuda fuera de Israel

^{7a} Y sucedió al cabo de algún tiempo, ^{7b} el wadi se secó,

^{7c} porque no había caído lluvia en la tierra.

⁸ Y sucedió, la palabra de YHWH sobre él, diciendo:

A: ^{9a} “Levántate, ^{9b} ve a Sarepta, que pertenece a Sidón,

B: ^{9c} y quédate allí; ^{9d} he aquí, yo he mandado a una mujer viuda

C: ^{9e} para sustentarte allí.”

A': ^{10a} Él se levantó ^{10b} y fue a Sarepta.

B': ^{10c} y llegó a la entrada de la ciudad,

^{10d} he aquí, allí estaba una mujer viuda recogiendo leña,

C': ^{10e} y la llamó y dijo:

^{10f} “Te ruego que tomes para mí un poco de agua en un vaso

^{10g} y beberé.” ^{11a} y ella iba a conseguirla, ^{11b} y la llamó y dijo:

^{11c} “Te ruego que tomes para mí un bocado de pan en tu mano.”

^{12a} Pero ella respondió: ^{12b} “Vive YHWH tu Dios, ^{12c} que no tengo pan,

^{12d} sólo tengo un puñado de harina en la tinaja y un poco de aceite en la vasija,

^{12e} mira(me), recogiendo trozos de leña ^{12f} y entraré

^{12g} y lo prepararé para mí y para mi hijo, ^{12h} y lo comeremos ¹²ⁱ y moriremos.”

^{13a} Entonces Elías le dijo: ^{13b} “No temas; ^{13c} entra, ^{13d} haz como has dicho,

^{13e} pero primero hazme un poco de torta de eso ^{13f} y tráemela;

^{13g} para ti y para tu hijo la harás enseguida.”

^{14a} Porque así dice YHWH, Dios de Israel:

^{14b} “la harina en la tinaja no se acabará ^{14c} el aceite en la vasija no se agotará,

^{14d} hasta el día en que YHWH mande lluvia sobre la faz de la tierra.”

^{15a} Entonces ella fue ^{15b} e hizo conforme a la palabra de Elías,

⁶² La escena 2^{da} hablará de la vasija de harina y la tinaja de aceite, dos *contenedores de vida* casi vacíos, pero nunca agotados. Por último, en la escena 3^{ra} aparecerá el joven enfermo, un *contenedor de vida* casi vacío, cuya vida será salvada al final.

^{15c} y comió ella, él y la casa de ella por días.

^{16a} La harina de la tinaja no se acabó ^{16b} y el aceite en la vasija no se agotó,

^{16c} conforme a la palabra de YHWH ^{16d} que había hablado por medio de Elías.

La primera y segunda escenas son los pilares que sostienen a la escena principal (v17-24). Además de los paralelismos, hay una progresión en los contenidos de la escena primera hacia la segunda. El cierre en el v16 dejará la esperanza en YHWH abierta por completo. Un elemento narrativo importante para comprender el contenido teológico de esta escena y de la siguiente es el concepto de escena típica introducido por R. Alter⁶³, en el cual los personajes siguen modelos escénicos que describen la acción de Dios y las funciones centrales del actor principal (un patriarca, un juez, un profeta, etc.). En este caso la escena típica cercana para modelar la historia de Elías con la señora de Sarepta es la escena de *esponsales*.

Es muy posible que la escena de esponsales de Moisés con Seforá (Ex 2,15-21)⁶⁴ sea el modelo del relato del encuentro de Elías con la señora de Sarepta⁶⁵. Varios elementos aparecen de modo paralelo con los v8-24 en particular⁶⁶: encuentro con la mujer en un lugar abierto (...en las afueras); búsqueda de agua⁶⁷; desarrollo de una escena dentro de casa familiar, en el caso de Elías sin suegro, solo la señora viuda (y su hijo); un acto de protección para la mujer y comida para el hombre. Por último, la mujer es ofrecida en matrimonio al visitante que la ha librado del peligro.

Los elementos divergen en algunas partes. Primero, mientras Moisés huye a tierras extranjeras para escapar de la persecución del faraón, Elías llega a Sarepta por orden de la palabra de YHWH (v8-9)⁶⁸. Segundo, tampoco es el compromiso de Elías con su futura esposa. Tercero, Elías llegará a ser el hombre de Dios llamado a hacer volver al pueblo hacia YHWH, pero sin ser un líder en medio de la comunidad, sino un hombre del desierto, a veces solitario o con un discípulo, pero siempre en conflicto con la monarquía de turno.

⁶³ Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 63-73.

⁶⁴ *Ibid.*, 67-68.

⁶⁵ Llama la atención la semejanza en el deletreo de צפורה [Séfora] y צרפתה [Sarepta].

⁶⁶ Una breve descripción de este paralelismo puede encontrarse en Fohrer, *Elia*, 100-103.

⁶⁷ Según Alter el encuentro es en un pozo o en una fuente de agua. De seguro 1R 17 lo omite, porque el contexto es de sequía intensa, como ya lo acentúa la narración en el v7.

⁶⁸ Si bien, Elías parece estar huyendo de Ajab (1R 18,4.10.12-14; 19,2), algunos estudios descartan que Elías esté huyendo de Ajab. Begerau, *Elia vom Krit zum Jordan: eine Untersuchung zur literarischen Makrostruktur und theologischen Intention der Elia-Ahab-Erzählung (1 Kön 16,29 bis 2 Kön 2,25)*, 110.

V7: cambian las condiciones iniciales y llega la crisis. Tras un tiempo incierto (v7a)⁶⁹ el wadi queda seco (v7b). Con esto despunta una lectura teológico-simbólica de la llegada del tiempo de Jezabel, quien traerá un tiempo peor que la sequía, el tiempo de la adoración de Baal –y Ashera– en Israel y la persecución de los profetas de YHWH⁷⁰.

La cláusula de cierre (v7c) sube la tensión narrativa, porque ahora es clara la falta de lluvia en la tierra. Es necesario que YHWH hable de nuevo (v8). Si las dos primeras escenas son paralelas (v2 = v8), el v7 sería la bisagra entre ellas⁷¹. Esta disposición le da al v7 un realce, lo cual resulta lógico, ya que alude a la complicación inicial de 1R 17–18 que es la sequía⁷². Esta complicación alude al problema de sustento para Elías y para toda la región; por eso ahora él debe ponerse en acción⁷³. La tensión inicial ya está abierta, la sequía ha comenzado y con ella un tiempo de prueba donde YHWH aparecerá en actos de salvación⁷⁴. A continuación, la primera respuesta de YHWH a la crisis.

V8: un paralelo con la escena 1^{ra}. Los v2.8 se explican entre sí. El relato cierra el marco escénico en el v16. Los términos teológicos *cuidado* y *cumplimiento* permanecen. Es importante ver la recurrencia del término la palabra de YHWH (o de Elías) como el actor principal (v1.2.5.8.15.16.24) y por lo general asociada al verbo עָשָׂה [hacer]⁷⁵.

V9: único discurso directo de YHWH en esta escena. Es una orden para Elías equivalente a la de los v3-4: Elías debe ponerse en camino a un nuevo lugar donde YHWH dispondrá su sustento⁷⁶. La progresión está en los cambios detallados de lugar, personas y acciones. El primer cambio es de lugar; de una fuente lejana y desconocida a la ciudad de Sarepta en Sidón, el territorio de Etbaal, padre de Jezabel⁷⁷. El segundo cambio es de actor

⁶⁹ Una expresión de un lapso indefinido de ימים [tiempo] (Gn 4,3; Jr 13,6). Lipiński, “קָרָה”, 82.

⁷⁰ El refugio en el נַחַל [wadi] Querit no es solo por la provisión de agua (v4-7). Snijders, “נַחַל”, 336.

⁷¹ El v7 también tiene un sentido de transición narrativa. Pagliara, “Elia: un profeta sotto il controllo della parola. 1Re 17,1-24”, 365.

⁷² Walsh ve una nueva complicación (v7), pero la saca del episodio largo de 1R 17–18 y la restringe a la segunda escena. También omite el lugar del evento, el v7 sucede en el wadi y la acción aún está fuera de a Sarepta. Walsh, *1 Kings*, 228.

⁷³ Hauser solo habla del personaje de Elías. Hauser, *From Carmel to Horeb: Elijah in crisis*, 15.

⁷⁴ La acción de YHWH será salvífica, más que punitiva. Aunque Preuss considera que la יָבֵשׁ [sequedad] en el wadi Querit es el inicio efectivo de la punición (v7b; Am 4,7). Preuss, “יָבֵשׁ”, 377.

⁷⁵ Pagliara, “Elia: un profeta sotto il controllo della parola. 1Re 17,1-24”, 360-381.

⁷⁶ En los v2-4 la narración deja en claro que YHWH es el Dios de la vida. El v9 insiste sobre el mismo tema teológico. Reuter, “Besser arm und fromm als reich und böse. Elijah und die Witwe von Sarepta (1 Kön 17)”, 203.

⁷⁷ La narración parece construir una gran oposición: Baal-Ajab-Jezabel (1R 16,29-34) contra YHWH-Elías-Viuda (v8-24). *Ibid.*, 204.

secundario; los cuervos le dan paso a la señora, quien interactuará varias veces con Elías⁷⁸. El tercer cambio son las acciones de la señora, quien preparará el sustento para Elías, para ella y su hijo. El asunto del sustento a cargo de una señora viuda es significativo, porque la precariedad de la viudez es un ámbito de liberalidad donde Dios aparece en gestos de alimentación o cuidado⁷⁹.

V10-11: la palabra de YHWH acontece en un encuentro. Elías y la señora aparecen en primer plano. Elías rompe su silencio de la escena primera y pronuncia discursos directos exhortativos para llevar la palabra de YHWH a la mujer. En efecto, las peticiones de Elías a la señora sitúan el cumplimiento de lo dispuesto por YHWH en el centro escénico.

La viuda es portadora de un don de agua y pan para Elías (v10-11). El recipiente es un כלי [utensilio de trabajo], símbolo y portador del don. En efecto, el don ofrecido o recibido hace parte de la mujer o de la función que la define como persona⁸⁰. Si la señora toma agua בכלי [en un vaso] y le da agua a Elías, esto es un don que funge como ofrenda indirecta a YHWH. El agua en el vaso (v10f) es como el pan בידך [en tu mano] (v11c). El recipiente de la bendición contiene comida, pero la casa de la señora será el mayor recipiente de bendición, o sea, toda la vida recibida⁸¹.

En ambos versos (v10-11) el sentido teológico del verbo קרא [clamar] hace suponer que Elías קרא [acude] a la señora, porque él comprende cuál es la acción de YHWH⁸². La respuesta o el efecto del llamado es un acto físico de salvación representado en el trozo de pan. Dios concede la vida a la señora viuda, בידך [en tu mano]. Sin embargo, la vida salvada será la del hijo de la señora viuda.

⁷⁸ El hecho de ser la mujer un personaje sin nombre resalta su funcionalidad narrativa. Ella es señora, pero viuda, extranjera y está a punto de morir. Sin duda, esto toca al lector. De hecho, el personaje secundario cobra relevancia incluso en el NT (Lc 4,26). Ibid., 202-207.

⁷⁹ v9ss; Mc 12,42ss; Lc 21,1ss. Hoffner, “אֶלְמִנָּה”, 290.

⁸⁰ Beyse, “קָלִי”, 172.

⁸¹ Un caso paralelo e ilustrativo es el de Eliseo. Él ofrenda sus bueyes a YHWH valiéndose בכלי [de sus aparejos] porque es una ofrenda de sí mismo como trabajador del campo (1R 19,21). Del mismo modo, la multiplicación del aceite en casa de la viuda (2R 4,1ss) menciona con insistencia los כלים [utensilios], lo contiene el aceite, porque el don de YHWH concedido por medio de Eliseo, *rebasa la vida de la viuda*, por eso ella necesita pedir כלים [recipientes] prestados (2R 4,3).

⁸² En la escena 2^{da} el verbo קרא [pedir] es asociado con הלך [ir] y עשה [hacer], o sea, la señora obedece a Elías: él pide, ella responde y el resultado es comer (v15c). En la escena 3^{ra} el verbo קרא [clamar] es asociado a שמע [escuchar] y a שוב [volver], o sea, YHWH escucha a Elías: él suplica, YHWH responde y el resultado es salvar la vida del niño (v22c).

V11: la recuperación de una salvación perdida. La petición de comida a una viuda hambrienta parece contradictoria. Sin embargo, este acto de Elías es la resolución del acto entre Ajías de Silo y la esposa de Jeroboán, quien visitó al profeta para saber si la vida de su hijo enfermo será restablecida (1R 14). Ella fue por orden de Jeroboán ante el profeta con diez panes, tortas y una jarra de miel בִּידָךְ [en tu mano] (1R 14,3). Pero la orden del rey de Israel jamás llevará a la salvación, por esto el niño muere. En cambio, la señora de Sarepta será atendida por Dios, porque ella antes que una orden, recibe un pedido de Elías. El llamado del profeta alcanza la salvación y YHWH la pone en manos de la señora viuda con un trozo de pan y después con la vida de su hijo restaurada.

V12-13: Elías disuelve las tensiones y angustias de la señora viuda:

Tensión	Disolución
^{12a} Y dijo: ^{12b} “Vive YHWH tu Dios,	^{13a} Y dijo Elías a ella:
^{12c} que no tengo pan,	
^{12d} sólo tengo un puñado de harina en la tinaja y un poco de aceite en la vasija,	^{13b} “No temas;
^{12e} mira(me), recogiendo trozos de leña	
^{12f} y entraré	^{13c} entra,
	^{13d} haz como has dicho, ^{13e} pero primero hazme un poco de torta de eso ^{13f} y tráemela;
^{12g} y lo prepararé para mí y para mi hijo,	^{13g} para ti y para tu hijo la harás enseguida.”
^{12h} y lo comeremos ¹²ⁱ y moriremos.”	[v14-16]

V12: primera voz de un personaje sufriente. El personaje secundario, la viuda, pasa al primer plano y pronuncia un discurso directo expositivo: para ella solo queda el fin de la comida y la llegada de la muerte. La extensión del v12 hace subir la tensión narrativa. Es un diálogo de contraste⁸³ entre ella y Elías. La señora viuda aún desconoce la acción de la palabra de YHWH en medio de la pobreza o la invalidez⁸⁴, mientras que Elías por su parte

⁸³ *Contrastive dialog*: cuando el discurso secundario es largo e intenso –v. gr. la resignación de la viuda–, denota una subida de la tensión narrativa. Sin embargo, importa el discurso primario, breve y sucinto –el de Elías–, porque Dios revela su acción en él. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 91-92.

⁸⁴ Colectar leña es signo de pobreza o invalidez, ya que cortar árboles requiere un esfuerzo mayor (Js 9,21ss). En el caso de los v10.12 y 18,23.33.34 colectar leña pasa de lo *culinario* a lo *cultural*. Ambos sentidos están

tiene plena conciencia de ello. El lector deberá identificar la revelación de Dios en ese contraste dialógico⁸⁵.

Como lo comenta Gerstenberger, el v12 es significativo, porque muestra un caso de la antigua tradición familiar y tribal que protegía a los pobres de morir de hambre o sed. Esta tradición creó una red de compasión por pobres, desvalidos y oprimidos, la cual fue asociando con la religión de YHWH. En el origen la compasión estaba incluso por fuera del ámbito de Israel (v12). La teología de protección del pobre asumió la identidad de YHWH en títulos como *Padre de huérfanos* y *protector de viudas* (Sal 68,6), lo cual refleja la ideología familiar ancestral⁸⁶.

El dramatismo del v12 pone la atención sobre la respuesta del Dios de Elías: ¿es en realidad YHWH un Dios vivo, es decir, un Dios de misericordia? La fórmula *vive YHWH tu Dios* está en el centro teológico del v12. En boca de una señora extranjera estos términos son contrastantes; parece una confesión de fe, pero es un desafío para Elías⁸⁷. La respuesta de Elías (v13) será, a primera vista, displicente⁸⁸.

V13: discurso directo exhortativo; Elías insiste en su pedido. Si su Dios es un Dios vivo (v12b), el temor queda excluido (v13b), a pesar de lo *poco* que la señora tenga para ofrecer (v13e)⁸⁹. La preferencia en el orden de los comensales es para Elías, como en la escena típica de esponsales⁹⁰. Tal inversión en las prioridades solo es justificable, si las vidas de la viuda y del niño nunca han estado en riesgo. Por ende, la intención narrativa es mostrar esta acción protectora de YHWH hacia su profeta, quien será en el ejecutor de la protección vital para la señora, su hijo y la gente de su casa. La segunda parte de la escena confirmará

ligados por la figura de Elías. La leña para sobrevivir solo podría ser superada por la leña para rendir culto al único Dios vivo, el que concede la vida: YHWH. Fabry, “רַי”, 269 -270.

⁸⁵ El *diálogo de contraste*, frecuente en la narrativa bíblica hebrea, vuelve a aparecer en los diálogos sucesivos de 1R 17 (la señora viuda con Elías y luego Elías con YHWH) y del resto del ciclo.

⁸⁶ Sal 68,6; Dt 10,17-19; Lm 5,1-3; Is 63,8.16; 64,7. Gerstenberger, “עֲנֵה II”, 249.

⁸⁷ La respuesta de la señora antes que irónica, como lo sostiene Hauser, es respetuosa de Dios, como lo expresa Walsh. Tal vez, lo irónico sea la omisión de Baal, dios de Sidón. Hauser, *From Carmel to Horeb: Elijah in crisis*, 17; Walsh, *1 Kings*, 229.

⁸⁸ El énfasis está sobre el poder de YHWH para proveer el sustento y sobre la incapacidad de Baal. Sweeney, *I & II Kings*, 213.

⁸⁹ El uso de קטן [pequeño] puede significar ser inferior o ser frágil. La torta que prepara la viuda es algo precario o *poco* sustancioso (v13e), lo cual puede considerarse un indicativo de pobreza o de vida en condiciones adversas. Conrad, “רַי”, 4.

⁹⁰ Este también es un elemento propio de la escena de esponsales. Además, casi que lo exige Jesús de la Samaritana: *Dame de beber* (Jn 4,7).

este punto (v14-16). En resumen, desconocer a YHWH es peor vivir la angustia mortal de la señora viuda.

V14: un discurso directo expositivo, Elías pronuncia un *oráculo de salvación*. Así responde en voz alta y con poder⁹¹ a la voz de resignación del v12. Además, esta ya es una respuesta a la complicación del v7. Es decir, aun durante la sequía, YHWH sigue siendo Dios y el signo de esto es el abastecimiento permanente de comida. Hay una progresión respecto de la escena primera. La situación pasa del sustento diario para Elías (v6) al sustento inagotable durante toda la sequía (v14), para Elías y toda la casa de la señora.

Hasta este punto puede verse el crecimiento de la exposición de sentidos (v1). La causa de las desgracias es Ajab, pero él queda fuera del relato, porque lo crucial es mostrar cómo YHWH salva a víctimas de la sequía, incluso fuera de Israel. Junto con Ajab el gran ausente es Baal. Él debería ser el dios de Sidón, pero ha sido excluido de la acción. Quedan sobre el escenario los nombres propios de Elías y YHWH. La voluntad de Dios que había sido introducida por el narrador (v2 y v8) ahora es pronunciada por el profeta con la fórmula de mayor autoridad, כה אמר יהוה אלהי ישראל [así dice YHWH, Dios de Israel] (v14a)⁹². La esperanza anunciada a la señora viuda (v14a) contrasta con la desazón planteada a Ajab (v1). Además, los v1.14 son los únicos momentos de 1R 17 en que YHWH es llamado *Dios de Israel*.

V14-16: tres movimientos integrados. Primero, el relato presenta a YHWH como el sujeto que habla y al hablar obra (v14); segundo, declara el cumplimiento de la palabra pronunciada por Elías (v15)⁹³, y tercero, integra la palabra de YHWH con Elías, su *portador* (v16)⁹⁴. Los términos de relación son tres: YHWH Dios de Israel, Elías portador de la palabra de YHWH y la provisión inagotable de harina y aceite como prueba de cumplimiento. Los términos de suspenso son dos: *hasta el día en que YHWH mande lluvia sobre la faz de la*

⁹¹ Brueggemann, *1 & 2 Kings*, 211.

⁹² La referencia de esta fórmula, abundante entre los profetas, viene del Éxodo. Moisés habla ante el Faraón en nombre de YHWH, Dios de los hebreos (Ex 5,1). YHWH ha escuchado la aflicción del pueblo y ejecutará su liberación de Egipto. YHWH será reconocido como Dios de Israel y en el desierto Él les dará sustento (Ex 16,4). Dohmen, *Exodus 1 – 18*, 166, 384.

⁹³ Elías aparece como el integrador de las disyunciones en la narración. La separación con el agua (v1.7), la separación con la comida (v12) y la separación con la vida (v17), todas, encontrarán en Elías el punto de conjunción, el cual suele venir acompañado de fórmulas de cumplimiento. Alkier, “Unmögliche Möglichkeiten. Zur Erzählfolge von 1 Kön 16,29-18,46 – Eine semiotische Lektüre”, 189-191.

⁹⁴ La expresión *que había hablado por medio de Elías* (v16d) en realidad es אשר דבר ביד אליהו [que había hablado en mano de Elías]. Es decir, Elías es el *portador* físico de la Palabra de YHWH.

tierra (v14b) y ella, él y la casa de ella comieron por días (v15b)⁹⁵. El v15c confirma que hubo una bendición completa, sobre la señora y toda su casa⁹⁶. En resumen, la expresión de cumplimiento anuncia el desafío a Israel de seguir a YHWH sin dudas ni retrasos (1R 18)⁹⁷.

Estos tres versículos representan una progresión respecto de la primera escena. La imprecisión sobre el origen de la comida o sobre lo irreal de los cuervos llevando carne a Elías aquí tiene una descripción concreta con los recipientes de comida. Es decir, la harina y el aceite hacen parte de la provisión básica de una casa y la mujer en Sarepta describe una situación típica durante un tiempo de escasez; en ese escenario YHWH cuida la vida, Elías es el portador del mensaje. YHWH cumple su Palabra en la palabra de Elías. Si bien el lector ha podido avanzar en la comprensión del mensaje, queda sin saber si la señora también lo ha hecho. Ella ha sido destinataria directa del cuidado de YHWH, pero omite su acción de gracias o reconocimiento hacia YHWH o Elías. La segunda escena parece conclusiva⁹⁸, pero es en realidad la antesala de la escena tercera, la escena principal.

En resumen, en la escena segunda YHWH *ha cumplido* su palabra por boca de Elías, pero falta completar el reconocimiento. Al igual que en la escena primera, sigue el esquema triple de *orden de desplazamiento, sustento y cumplimiento*. Hay dos términos guía *portadores de vida*: כד הקמח [los recipientes de la harina] y del צפחת שמן [aceite]. La vida salvada está representada por la reserva de comida inagotable⁹⁹. La referencia de tiempo (v15) es abierta, ימים [días], y está asociada a la ausencia de גשם [lluvia] desde el v7. En la escena segunda la progresión está en la provisión inagotable de harina y aceite en la casa de la señora. La tensión narrativa por la sequía permanece, pero ahora hay una presentación precisa de YHWH como el Dios de la vida. El relato pasa de unos cuervos cuidando a Elías en el desierto (v2-7) a una fuente casera de alimento para el profeta y la casa de la señora.

⁹⁵ La narración dice que la señora –y su casa– comió (v15c), pero es curioso que omita si Elías también lo hizo. Sweeney supone que la viuda comió primero que el profeta. Sweeney, *I & II Kings*, 214.

⁹⁶ Hoffner, “כִּי־הָ”, 114.

⁹⁷ La fórmula *conforme a la palabra de YHWH*, es asociado al verbo עשה [hacer] y tiene dos sentidos: YHWH cumple su palabra y el ser humano la ejecuta en obediencia. En Josué y 1–2 Reyes siempre hay una figura profética relacionada (Js 8,8,27; 1R 12,24; 13,26; 14,18; 15,29; 16,12,34; 17,5,16; 22,38; 2R 1,17; 4,44; 7,16; 9,26; 10,17; 14,25; 23,16; 24,2). El mismo concepto de obediencia en Jeremías con los verbos הלך [ir] y קנה [comprar] (Jr 13,1-2; 32,8). Fischer, *Jeremia 1 – 25*, 452.

⁹⁸ Aunque es importante notar la construcción de los v14-16 con fórmulas de autoridad (v14) y de cumplimiento (v15-16). En la teología Deuteronomista siempre la palabra de YHWH va acompañada de fórmulas de cumplimiento. Cogan, *I Kings: a new translation with introduction and commentary*, 98-99.

⁹⁹ En la escena primera el término guía era el torrente, נחל [wadi].

El Deuteronomio desarrolla con amplitud la figura de YHWH protector de pobres y marginados¹⁰⁰; los marginados son levitas, viudas, huérfanos y forasteros (Dt 16,11-14). Aquí los marginados son un profeta, una viuda extranjera y su hijo huérfano. Por encima del cariz legal o cultural (Dt 16), YHWH es confirmado como el protector de la vida de los marginados. En Dt 16 este elemento también es central¹⁰¹. El actor central delante de YHWH es Elías quien ha ganado mayor destaque en esta escena. En efecto, ha progresado la exposición de la relación estrecha entre YHWH y Elías. Si bien todo sucede conforme a la palabra de YHWH, esta vez la señora ha hecho *conforme a la palabra de Elías* (v15). Es decir, la palabra por boca de Elías es la misma palabra de YHWH (v16).

2.3.3 Escena 3^{ra} (v17-24): Elías actúa y es reconocido como Hombre de Dios

^{17a} Y sucedió que después de estas cosas, ^{17b} enfermó el hijo de la mujer dueña de la casa; ^{17c} y, de hecho, su enfermedad fue tan grave ^{17d} que no quedó aliento en él.

^{18a} Y ella dijo a Elías: ^{18b} “¿Qué tengo que ver contigo, hombre de Dios?

^{18c} Has venido a mí ^{18d} para recordarme mis iniquidades

^{18e} y para hacer morir a mi hijo.”

^{19a} Y él le dijo: “Dame a tu hijo.” ^{19b} Y él lo tomó de su regazo

^{19c} y lo llevó a la cámara alta que él ocupaba allí, ^{19d} y lo acostó sobre su propia cama.

^{20a} Clamó a YHWH ^{20b} y dijo: “Oh YHWH, Dios mío,

^{20c} ¿también a la viuda que yo (he pedido) hospedar(me) con ella,

^{20d} harás daño ^{20e} haciendo morir a su hijo?”

^{21a} Y se tendió sobre el niño tres veces,

^{21b} clamó a YHWH ^{21c} y dijo: “Oh YHWH, Dios mío,

^{21d} que vuelva el alma de este niño dentro de él.”

^{22a} YHWH escuchó la voz de Elías,

^{22b} y volvió el alma del niño dentro de él ^{22c} y revivió.

^{23a} Y Elías tomó al niño, ^{23b} lo bajó de la cámara alta a la casa

^{23c} y se lo dio a su madre; ^{23d} y Elías dijo: ^{23e} “Mira, tu hijo vive.”

¹⁰⁰ Lohfink, “Das Deuteronomische Gesetz in der Endgestalt – Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen”, 209.

¹⁰¹ Las fiestas celebran la igualdad dentro de la comunidad, la libertad y la justicia que reinan en Israel gracias a la amplia generosidad de YHWH. Brueggemann, *Deuteronomy*, 177-178.

^{24a} Entonces la mujer dijo a Elías: ^{24b} “*Ahora reconozco esto,*
^{24c} *que tú eres hombre de Dios,* ^{24d} *y que la palabra de YHWH en tu boca es verdad.*”

Del mismo modo que las dos escenas precedentes la escena 3^{ra} continúa la progresión en los contenidos narrados. Cada una de las tres es iniciada con un ויהי [y sucedió], típico de textos narrativos. De hecho, según las similitudes en la forma y la progresión entre escenas, cada una sirve de antesala para la siguiente. En este caso la escena 2^{da} le abre paso a la 3^{ra}. Abren esta escena dos problemas ligados entre sí: el riesgo de la vida biológica del niño (v17) y la incomprensión de la situación vital de la señora viuda (v18c).

V17: la gran complicación de la escena tercera. Primero, una sucesión temporal simple recoge todo lo narrado hasta entonces: *después de estas cosas*. Sin explicarlo, el narrador pone, en el cuadro de fondo, un retraso escénico¹⁰²: El hijo de la dueña de casa cae enfermo (v17b). 1R 17 es un caso de una historia con un doble clímax, el inicio de la sequía y la enfermedad del niño. Cuando el relato parece llegar a su conclusión, un elemento de sorpresa crea una nueva crisis. El v17 es el único lugar del capítulo donde aparece la palabra *baal*, pero en femenino para referirse a la בעלת [dueña, señora] de casa (v17b). La ausencia de Baal dios de Sidón en la ciudad de Sarepta es parte del tema teológico central. ¡Baal es inactivo con su gente y en su región. YHWH, en cambio, es el señor de toda la acción, incluso desde antes de iniciarla. Ningún elemento queda por fuera de su actuar y su profeta hace todo כדבר יהוה [conforme a la palabra de YHWH]. Con un segundo ויהי [y sucedió] el v17c enfatiza la gravedad del problema. El joven ha llegado al punto de perder el נשמה [aliento vital], lo cual relacionará el v17d con los v21-22¹⁰³.

La complicación expuesta en el v17 es resuelta de manera rítmica en los versos siguientes:

^{18a} *Y ella dijo a Elías:* ^{18b} “¿*Qué tengo que ver contigo, hombre de Dios?*
A ^{18c} *Has venido a mí* ^{18d} *para recordarme mis iniquidades*
^{18e} *y para hacer morir a mi hijo.*”

B ^{19a} *Y él le dijo: “Dame a tu hijo.”*

¹⁰² Puede ser una situación abierta que plantea hechos sin solución clara para el lector. “Entre la resolución y la conclusión puede haber un tiempo de ralentización o de retraso (suspense final).” Ska, “*Nuestros padres nos contaron*”: *introducción al análisis de los relatos del antiguo testamento*, 30.

¹⁰³ Aliento: *breath*. HALOT. Estar sin נשמה [aliento] significa la llegada de la muerte (v17c) o de un *hombre* capaz de quitar la vida (Eclo 9,13). Lamberty-Zielinski, “נשמה”, 68; de hecho, נפש [vida] está en relación directa con נשמה [aliento] (Gn 2,7; Js 10,37.39.40; 11,11; Jb 2,2-3). Seebass, “נפש”, 505.

C	^{19b} Y él lo tomó de su regazo ^{19c} y lo llevó a la cámara alta que él ocupaba allí, ^{19d} y lo acostó sobre su propia cama.
Da	^{20a} Clamó a YHWH ^{20b} y dijo: “Oh YHWH, Dios mío, ^{20c} ¿también a la viuda que yo (he pedido) hospedar(me) con ella, ^{20d} harás daño ^{20e} haciendo morir a su hijo?”
E	^{21a} Y se tendió sobre el niño tres veces,
Db	^{21b} clamó a YHWH ^{21c} y dijo: “Oh YHWH, Dios mío, ^{21d} que vuelva el alma de este niño dentro de él.”
Dab'	^{22a} YHWH escuchó la voz de Elías, ^{22b} y volvió el alma del niño dentro de él
E'	^{22c} y revivió.
C'	^{23a} Y Elías tomó al niño, ^{23b} lo bajó de la cámara alta a la casa ^{23c} y se lo dio a su madre;
B'	^{23d} y Elías dijo: ^{23e} “Mira, tu hijo vive.”
A'	^{24a} Entonces la mujer dijo a Elías: ^{24b} “Ahora reconozco esto, ^{24c} que tú eres hombre de Dios, ^{24d} y que la palabra de YHWH en tu boca es verdad.”

En el cuerpo de la escena hay un dialogo enmarcado por el título *hombre de Dios* (v18.24). Al interno hay una acción privada de Elías con el niño inerte (v21) como respuesta primera al v17. El cierre de la escena 3^{ra} concluye el capítulo sin un declive escénico o epílogo alguno. La complicación escénica sigue siendo la sequía (v1.7.14). La enfermedad del niño y la aflicción de la señora viuda (v17-18) tienen respuestas de Elías en orden narrativo inverso (v21 y v20). La resolución de ambas está centrada en la revitalización del niño (v22). Sin embargo, este proceso todavía deja abierta la gran complicación de la sequía, pero sí deja en claro el poder de YHWH como restaurador de la vida. La omisión de Baal es importante, porque YHWH es absoluto (1R 17)¹⁰⁴. De hecho, el texto tampoco constriñe al lector a conocer de cerca la mitología cananea¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Diversos comentarios presentan este antagonismo YHWH vs Baal. Sweeney, por ejemplo, describe con amplitud a Baal y las deidades cananeas, lo cual es importante. Sin embargo, el lector debe tener presente que esto está fuera de la intencionalidad narrativa de 1R 17. Sweeney, *I & II Kings*, 214-215.

¹⁰⁵ Smelik, “The Literary Function of 1 Kings 17,8-24”, 240-241.

V18: discurso directo interrogativo por parte de la señora viuda para introducir un nuevo momento de incitación¹⁰⁶. El primero había sido en el v12, también con un discurso directo de la señora. Ambas intervenciones de la mujer van dirigidas a Elías y contienen títulos asociados a él (vive YHWH tú Dios y hombre de Dios). Esta reacción es inesperada para el lector; La señora después de un acto de salvación ni pide ayuda ni da gracias a Elías, sino que exige explicaciones por lo sucedido. El personaje de la señora de casa, una extranjera en tiempos de la sequía, funciona como catalizador para comprender el papel de Elías.

La figura desconcertante es el איש האלהים [hombre de Dios] (v18b). ¿Es él portador de salvación (v16c-d) o es solo memoria de iniquidades y portador de desgracia? En esencia, la venida (v18c) de un mensajero de parte de YHWH (un ángel, un profeta o un hombre de Dios), significaba la venida de Dios mismo a la casa o lugar de la visita y de por sí era para comunicar algún tipo de bien, en lugar de un daño a los(as) anfitriones del mensajero¹⁰⁷. Es decir, la mujer quiere saber de boca de Elías si YHWH puede salvar a su hijo por medio del Hombre de Dios¹⁰⁸.

El sentido críptico del v18 puede esclarecerse desde las interconexiones narrativas y textuales de este personaje con otros personajes del ciclo de Elías. En primer lugar, están los juramentos en paralelo de la viuda y de Abdías delante de Elías (17,12 || 18,10) que presentan a YHWH como Dios de la vida. La señora viuda parece ser el personaje que será librada de un sino trágico o de condena contra ella.

En segundo lugar, está la oposición entre la בעלת [señora] de Sarepta y Jezabel hija de Etbaal, mientras la primera jura por el Dios de Elías y teme su muerte (v12), la segunda jurará por sus dioses que matará a Elías (1R 19,2). El contraste en el final de estas dos mujeres tendrá un profundo sentido teológico. En la primera obrará YHWH como salvador, mientras que en la segunda lo será como castigador.

En tercer lugar, están las iniquidades de la señora viuda y de Jezabel, las primeras son desconocidas (v18d), pero el hijo de la señora viuda al final vivirá, en cambio las iniquidades

¹⁰⁶ Momento desencadenante o *inciting moment*: cuando la narración introduce un dato inesperado o fuera de la lógica de la narración, pero que capta la atención del lector hacia la lectura de la narración. Ska, “*Nuestros padres nos contaron*”: introducción al análisis de los relatos del antiguo testamento, 27.

¹⁰⁷ v18; Nm 22,38; 1S 2,27; 13,11; 16,2; 2S 24,13.18; 1R 13,1; 2R 9,11; 20,14; 23,17ss; Jr 40,6; 2Cr 12,5; 16,7; 25,7. Preuss, “בוא”, 44.

¹⁰⁸ El causativo de זכר [recordar] (v18; Gn 41,9; 1S 4,18) parece excluir el *recuerdo* de algo pasado, en cambio, hacer presente un tema central vigente en el hoy de la persona. Eising, “זכר”, 73.75.82.

de Jezabel serán todas públicas. Para ella todo es como un *sino fatídico*. Este es el sentido del término עון [iniquidad] que supera un juicio de valor abstracto (v18d). Según una expresión fija, el sino trágico está presente en el perpetrador (1S 20,8; 14,41 [LXX]; 2S 14,32), de hecho, incluso como un poder combativo auto-eficaz que al final encuentra al sujeto ejecutor (2R 7,9) o le קרה [pasa] (1S 28,10), sin descansar hasta que el sujeto sea asesinado¹⁰⁹. Todo esto será confirmado en el caso de Jezabel cuando ella sus dos hijos mueran como cumplimiento de la maldición de 1R 16,34; primero Ocozías caído en cama (2R 2,2.15) y luego Jorán después de ser herido por los arameos (2R 8,28; 9,15). Todo esto apunta a una sentencia velada contra Jezabel bajo la narración de la 3^{ra} escena (v17-24)¹¹⁰. El lector solo verá esto en el desarrollo de todo el ciclo de Elías –y Eliseo inclusive–.

V19-23: la escenificación alta de Elías ante YHWH, su Dios¹¹¹. Las acciones intensas substituyen las explicaciones largas. El marco son dos brevísimos discursos directos de Elías a la mujer (v19a y v23e); le siguen las acciones que Elías *ejecuta* sobre el niño (v19b-d y 23a-c); la primera acción de estas anuncia algo opuesto a la esencia de YHWH (v19d)¹¹², estar acostado o cercano a la muerte es algo inaceptable ante la presencia de YHWH, por ende, esta situación deberá ser revertida (v23a); al final, en el centro aparece el diálogo de Elías con YHWH (v21-22), también con acciones sobre el niño (v21a y v22c)¹¹³. El desarrollo es privado, Elías sube al piso alto en ausencia de la madre. Por primera vez Elías clama a YHWH y éste escucha su voz (v22a).

V20-21: Elías en clamor intenso ante YHWH. En primera instancia Elías pide explicaciones a YHWH (v20c)¹¹⁴ y luego pide por la vida del niño (v21d). Elías, como

¹⁰⁹ *Sino fatídico*. Quien porta el sino causa males en otros (v18; 1S 20,8; 2S 14,32) o es devorado junto con la ciudad (Gn 19,15). Es entonces la *culpa fatídica* causada por las transgresiones de alguien, ni culpa, ni pecado, ni castigo ofrecen una traducción adecuada en tales casos. Koch, “עון”, 551.

¹¹⁰ Smelik, “The Literary Function of 1 Kings 17,8-24”, 239-243.

¹¹¹ Esta escena gira sobre dos temas: el poder de YHWH y la acción de Elías como *hombre de Dios*. Sweeney, *I & II Kings*, 214.

¹¹² El muerto es alguien que yace o está acostado en una posición similar a la de un durmiente. Este es un sentido opuesto a la voluntad de YHWH, el Dios de la vida. Luego el ciclo de Elías insistirá en decir que solo YHWH (no Baal) puede קום [levantar] a alguien del lecho mortal (los niños 1R 3,20; 17,19; 2R 4,21.32). Beuken, “שכב”, 665.

¹¹³ Un procedimiento frecuente en el mundo antiguo (2R 4,35; Hch 20,8-12).

¹¹⁴ Para una viuda la vida tiene sentido si tiene un hijo. Pero si éste muere, la desgracia de la viudez alcanza la total amargura (v20; 2S 14,5-7). Hoffner, “אֶלְיָאֵה”, 290.

hombre, camina por causa de la hambruna (v20c)¹¹⁵ y como profeta por orden de YHWH (v8-10). El tono de Elías evoca la súplica del salmista por el perdón y la cesación de la ira de YHWH (Sal 85). El verbo usado es שׁוּב [volver] (Sal 85,2.4.5.7.9) en el sentido de restaurar la vida, apagar la ira y volver a la fidelidad a YHWH. En efecto, los v20-21 preludian lo que sucederá en Israel al escucharse la voz de Elías¹¹⁶, YHWH mostrará su misericordia y el pueblo permanecerá fiel a la Alianza¹¹⁷. El cumplimiento está en las palabras de Elías, puesto que YHWH le escucha (v22a)¹¹⁸. En los v20.21 por segunda vez el narrador usa el verbo קָרָא. En la escena 2^{da} Elías le había קָרָא [pedido] sustento a la señora viuda, mientras que en la escena 3^{ra} Elías קָרָא [clama] en favor de esta señora y de su hijo. La teología de 1R 17 gira alrededor de dos polos: la obediencia a la palabra de YHWH en boca de Elías¹¹⁹ y la acción de salvación de la palabra de YHWH a cargo de Elías, hombre de Dios (v20-22)¹²⁰.

V22: resolución narrativa o *trama de resolución*¹²¹. La voz del profeta está en estrecha relación con el actuar de YHWH. Si habla al pueblo, exige obediencia, pero si habla a YHWH, tiene el sentido de una oración que YHWH puede rechazar o aceptar (Sal 5,3-4), en el caso de Elías YHWH la acepta (v22a)¹²². Dicha aceptación divina resuelve toda la trama. La restitución de la vida del niño también será la respuesta de salvación para la señora por ser él la razón de ser de ella como madre. En los v22b.c la acción de salvación es referida a la vida física. El significado de קָרַב [dentro de sí] podría referirse también a los pulmones, ya

¹¹⁵ La huida a tierras lejanas y la acogida como huésped מתגורר [protegido] (v20c) en casa de extranjeros es un anuncio de una intervención de YHWH, el salvador del pueblo rebelde en la peor hambruna. También el caso de Elimelek en Moab (Rut 1,1ss). Kellermann, “גור”, 442.

¹¹⁶ Elías es el primer gran profeta que encara la política religiosa del rey como violatoria de la justicia y de la paz en Israel, como lo denuncia el salmista (Sal 85,11). El punto álgido de esta confrontación será el asesinato de Nabot (1R 21). Kegler, “Prophetischer Widerstand”, 175-177.

¹¹⁷ Un texto sobre los diversos sentidos del verbo שׁוּב [volver (a YHWH)] es Dt 30,1-10. McConville, *Deuteronomy* 425-428. Este verbo indica la conversión y el perdón en Israel, según los desarrolla la teología Deuteronomista. Braulik, *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* 2, 151-160.

¹¹⁸ Cuando YHWH escucha (o recibe un pedido) el matiz reside en la intensidad de la oración o en la naturaleza especial de la intervención de Dios como resultado de la audición (v22; Gn 30,6; Nm 21,3; Dt 1,45; Js 10,14; Ju 13,9; Sal 130,2). Rütterswörden, “שָׁמַע”, 267.

¹¹⁹ Esto significa הלך [ponerse en camino], עָשָׂה [hacer] כדבר אליהו [según lo diga Elías] y ותאכל [dejarse sustentar] por YHWH.

¹²⁰ Esto significa ויקרא [clamó] a YHWH וישמע [fue escuchado] por él y ותשב נפש [y volvió la vida...].

¹²¹ Ska, “*Nuestros padres nos contaron*”: *introducción al análisis de los relatos del antiguo testamento*, 21.

¹²² Kedar-Kopfstein, “קול”, 585.

que el niño había dejado de respirar (v17)¹²³. Este modo de salvar delinea la teología del ciclo de Elías como una manifestación tangible de YHWH¹²⁴.

V23: inversión o punto de resolución¹²⁵ respecto del v17. El hijo de la señora viuda está vivo (v22c y 23d). Su muerte quedó en entredicho, pero ahora sí queda claro quién ha sido el salvador o protector de su vida¹²⁶. La complicación escénica está resuelta. Según lo dicho sobre la intimidad entre Elías y YHWH, la narración del v23 resume en pocas líneas el modo de proceder de YHWH con los dos marginados de este relato. Es decir, Elías pone de manifiesto el cuidado de YHWH para con el hijo de la viuda: lo lleva en brazos, lo recuesta en su cama, se posa sobre él, le restituye la vida y lo devuelve con su madre. Ella estuvo fuera, solo Elías con YHWH y el niño inconsciente. Para la madre lo que dice y hace Elías define la identidad de YHWH.

V24: declaración final. Así como el v22 indica la *trama de resolución*¹²⁷, el v24 indica el desenlace mediante una *trama de revelación*¹²⁸, todos los elementos de la narración apuntan a este verso. La señora viuda que había hablado con poca precisión (v12 y v18) y comprensión, ahora habla con claridad.¹²⁹ Ella manifiesta la revelación de YHWH en el presente, v24b: *Ahora reconozco*¹³⁰. Su discurso directo expositivo, en el v24c, está regido por el verbo *יָדַע* [comprender, conocer]¹³¹. El v24 resalta a tres personajes: la señora, la primera destinataria de la acción salvífica; Elías, el hombre de Dios, y *la palabra de YHWH*, el motor de toda la narración.

¹²³ En las culturas antiguas la creencia es que la vida reside en el interior del cuerpo humano, entre el abdomen y el pecho. Railray, “קָרָב”, 149-150.

¹²⁴ Elías es un profeta del poder de YHWH, quien defiende el Yahvismo puro. Sicre, *Introducción al profetismo bíblico*, 176.

¹²⁵ En este caso es extrema por el paso de una situación de muerte inminente a la recuperación de la vida. “En una trama de resolución prima la acción, la resolución o *peripeteia* (en griego «inversión»).” Ska, “*Nuestros padres nos contaron*”: *introducción al análisis de los relatos del antiguo testamento*, 29.

¹²⁶ Cuando YHWH reestablece la vida del niño deshace todo el aparato mítico de Baal y las deidades cananeas como dueños de la vida y de la lluvia en la tierra de Sidón. Sweeney, *I & II Kings*, 214-215.

¹²⁷ Ska, “*Nuestros padres nos contaron*”: *introducción al análisis de los relatos del antiguo testamento*, 21.

¹²⁸ En una trama de revelación, donde priman conocimiento y descubrimiento, “la *resolución* es una *anagnorisis* (en griego «reconocimiento»); es, según Chatman, el «paso de la ignorancia al conocimiento».” Ska, “*Nuestros padres nos contaron*”: *introducción al análisis de los relatos del antiguo testamento*, 21.

¹²⁹ Aunque Walsh vea al v24 como una confesión de fe de la viuda, la narración parece descartarlo, porque esto lo deberá declarar el pueblo de Israel (1R 18). Walsh, *I Kings*, 232.

¹³⁰ Fórmulas de revelación en el presente usan *עתה* [ahora]: *ahora sé* que (v24; Gn 22,12; Ex 18,11; Ju 17,13; Sal 20,7; Zc 9,8). En expresiones de lamento *עתה* expresa el contraste entre pasado y presente, las exhortaciones (Dt 32,39; Ju 9,38; 1R 19,4). Kronholm, “עַתָּה-עַתָּה”, 445

¹³¹ Puede anticiparse la ligación del verbo *יָדַע* [conocer] con el final de 1R 18, cuando el pueblo de Israel reconozca a YHWH como Dios único. Begerau, *Elia vom Krit zum Jordan: eine Untersuchung zur literarischen Makrostruktur und theologischen Intention der Elia-Ahab-Erzählung (1 Kön 16,29 bis 2 Kön 2,25)*, 119.

Recapitulando, en la escena tercera la *intimidación* entre YHWH y Elías llega a un punto máximo (v20-22), Elías clama a YHWH y es escuchado¹³². Este nivel de intimidación denota la máxima autoridad que Elías recibe de parte de YHWH¹³³. Un elemento importante es la progresión en las acciones de protección. En la escena 2^{da} *actúa* la mujer, mientras que el narrador explica el sentido de la salvación (v16); en la escena 3^{ra} *actúa* Elías para alcanzar la salvación a la madre y a su hijo. Es claro el significado del juramento *vive YHWH, delante de quien estoy* (v1). El actuar y el hablar de YHWH son comprensibles desde los actos y discursos de Elías (v19-23). Al final, ninguno de los elementos negativos prevaleció sobre la vida: la muerte nunca fue un riesgo real (v12h), tampoco las culpas del pasado (v18d). La madre recibe el perdón al recibir a su hijo con vida.

Al respecto de esta última idea, la *verdad* de la señora cubre el pasado oscuro y desconocido de esta mujer viuda (v24). La verdad de la palabra de YHWH habita en la vida restaurada¹³⁴. En la misma línea, antes que el perdón de las culpas del pasado (v18), lo importante es la restauración de la vida del hijo de la señora viuda, porque la verdad está en el cumplimiento *tangible* de la palabra de YHWH en la vida cotidiana¹³⁵. Lo confiable es que Dios actúa y el profeta está subordinado a esto.

Este elemento del cumplimiento será retomado a gran intensidad en las discusiones del profeta Jeremías. Él entiende que el único criterio para decidir la verdad del anuncio profético es el cumplimiento, ya sea destrucción y desolación (Jr 26,9-15), guerra y desastres (Jr 28,8), aunque el auténtico debería ser el anuncio de paz (Jr 28,9). Este principio es suficiente para comprobar quien es el verdadero profeta enviado por YHWH. La verdad y el cumplimiento van de la mano, porque la palabra de YHWH es un acto concreto. Miqueas ben-Yimla también declara que la verdad en el nombre de YHWH será conocida cuando sea cumplida (1R 22,16). Esta podría ser la clave para entender por qué la señora de Sarepta solo

¹³² Este proceder de Elías es propio de Samuel (1S 12,17-18). La intimidación de Samuel con YHWH sirve para mostrar al pueblo la crisis de poner un rey en Israel y olvidarse de que el único rey es YHWH. Un problema similar afrontará Elías en 1R 18.

¹³³ Las dos figuras que preceden a Elías en esta autoridad son Moisés y Samuel (v.g. Sal 99,6).

¹³⁴ La señora de Sarepta reconoce a Elías como hombre de Dios y portador de la אמת [verdad] solo cuando su hijo es revivido por la acción de YHWH (v17-24). La palabra del profeta es *confiable* si hay un acto de YHWH que la respalde. Jepsen, “אמת”, 314.

¹³⁵ De hecho, la *palabra de YHWH es verdad*, porque Él la cumple (v24; 2S 7,28; Gn 42,16.20; 1R 10,6; 22,16; Jr 23,28; Sal 119,43.160; Prv 22,21; Ecl 12,10; 2Cr 9,5). Schmidt, “אמת”, 115.

declara hasta el final que la verdad de YHWH está en la boca de Elías (v24). Para ella Elías, como *hombre de Dios*, es creíble, cuando la vida del niño es restituida¹³⁶.

La tercera escena es una narración en paralelo con 1 R 14,1-18. El contraste en ambas es el caso de dos madres que buscan a un profeta para salvar a su hijo por causa de un pecado de familia. La esposa del rey va a implorar por la vida de Abías su niño enfermo, primogénito de Jeroboán I. El profeta Ahías, avisado por YHWH, la recibe con palabras duras. Al final, Abías muere por causa de los pecados de su padre y de toda su casa, aunque alcanza a ser sepultado y llorado por Israel, ya que Abías es el único de la casa de Jeroboán en quien *se ha encontrado algo bueno*. De ahí en adelante la muerte perseguirá a la casa de Jeroboán.

El contraste con el caso de Elías y la señora de Sarepta es evidente. Ella es extranjera, viuda y con un hijo enfermo; en lugar de buscar al profeta en su lugar, ella lo acoge como *señora* en su casa. El pecado del pasado que ella pone como causa de la desgracia de su hijo queda sin base para generar un castigo. Elías con ella obra de modo opuesto al de Ahías con la esposa de Jeroboán y su hijo. Al final, la vida del niño es restituida por YHWH gracias a la oración de Elías. El cumplimiento permanece tanto en el caso de Ahías contra Jeroboán y su casa, como en el caso de Elías en favor de la señora viuda y su hijo¹³⁷.

En resumen, los motivos teológicos redundan sobre la llegada de un hombre de Dios que es profeta de salvación en casa de una extranjera. YHWH mantendrá el castigo sobre la casa de los reyes inicuos de Israel, pero desplegará su misericordia sobre aquellos que estén sin pecados del pasado. La fidelidad a YHWH mantenida desde tiempos de los primeros padres va a ser uno de los temas relevantes de todos los capítulos siguientes hasta el final del ciclo, en especial 1R 18, 19 y 21.

2.4 Resultados del análisis de 1R 17

El título *la vocación de Elías* resalta la intimidad creciente entre YHWH y Elías. Sin embargo, hay otros elementos vocacionales que aparecerán después (1R 18–19). Con todo,

¹³⁶ La fe procede de esta *verdad* de Dios cumplida: *Las obras de sus manos son verdad y justicia, fiables son todos sus preceptos, son afirmados para siempre jamás, se han de cumplir con fidelidad y rectitud* (Sal 111,7-8). Según el verso octavo, el calificativo del sujeto (las obras de sus manos) es ser fiables y justas; el obrar de YHWH es *fiable* y *verdadero*. Jepsen, “יָמֵךְ”, 314.

¹³⁷ La ausencia de un padre en la casa de la señora viuda de Sarepta sugiere la ausencia de un pecado semejante al de Jeroboán en el reino del Norte.

la identidad de Elías y su condición delante de YHWH ya quedan definidas en 1R 17. En efecto, *Elías* trae en su nombre el mensaje central: *mi Dios es YHWH*, el dueño de la historia de Israel (1R 16,34), el Dios vivo (v1). Ha bastado solo el v1 para colocar a Elías el tisbita en el centro escénico y dejar a Ajab sin títulos y sin protagonismo.

El *arco narrativo* es v1-24: El discurso directo de Elías en el v1 es desarrollado durante todo el capítulo y sintetizado en el discurso directo de reconocimiento hecho por la señora en el v24 que es el verso final¹³⁸. La palabra de YHWH ha estado לפי [en boca] de Elías desde el inicio (v1e) creciendo en eficacia, hasta la compenetración de Elías ante YHWH en la cámara alta de la casa de la señora viuda, donde la קול [voz] de Elías (v22a) es escuchada por YHWH. Al final, cada palabra de Elías habla de vida para la viuda y su hijo, esa es la verdad בפיך [en boca] de Elías (v24d). En 1R 17 la palabra de YHWH ha sido performativa en verdad y en cumplimiento¹³⁹; en lugar del rey Ajab la testigo y beneficiaria ha sido una señora extranjera. El lector deberá estar atento al modo sutil como Ajab va a ser borrado en el capítulo siguiente. El arco de comprensión para 1R 18 pasará de la llegada de la lluvia¹⁴⁰ al reconocimiento. Una mujer extranjera puede ידע [saber] que Elías actúa en verdad (v24), luego el pueblo podrá ראה [ver] que YHWH es el único Dios (1R 18,39)¹⁴¹.

El *cuidado* proporcionado por YHWH está en lo físico y en un sentido efectivo la presencia de YHWH consiste en actos de cuidado (v. g. 1R 19,5-9)¹⁴². Esto es evidente en las primeras escenas con los signos de la comida y la bebida, mientras que en la última escena la forma física del cuidado es el mismo Elías cargando el niño, llevándolo a la cama, recostándose sobre él y devolviéndolo vivo a su madre. En contraposición a estos signos del cuidado está la muerte bajo los signos de la sequía y los pecados del pasado de la señora viuda. En síntesis, el *cuidado* está contenido en la oposición vida-muerte (1R 17).

¹³⁸ Del mismo modo estas conclusiones de 1R 17 serán los motivos ampliados o por desarrollar en todo el ciclo hasta el cierre en 2R 2. Gilmour, *Juxtaposition and the Elisha cycle*, 98.

¹³⁹ La *Palabra de YHWH* manifiesta en la histórica reposa en declaraciones de cumplimiento (1R 14,18; 15,29; 16,12.34) y, por ende, de *verdad* (v24; 2S 7,28; Gn 42,16.20; 1R 10,6; 22,16; Jr 23,28; Sal 119,43.160; Prv 22,21; Ecl 12,10; 2Cr 9,5). Cabe aclarar que דבר [palabra] antes que una hipóstasis de YHWH en la historia (Sb 18,15ss) es el principio creativo y formativo respecto de la naturaleza (1R 17). Schmidt, “דָּבָר”, 114-115 y 121.

¹⁴⁰ 1R 8,35-36 habla de la sequía en el sentido teológico de un castigo –el exilio– por el cual Israel debe pedir perdón, volver a YHWH y adorarlo como es debido. También está el criterio deuteronomista de centralización del culto en Jerusalén. Knauf, *1 Könige 1–14*, 267-268.

¹⁴¹ Begerau, *Elia vom Kith zum Jordan: eine Untersuchung zur literarischen Makrostruktur und theologischen Intention der Elia-Ahab-Erzählung (1 Kön 16,29 bis 2 Kön 2,25)*, 119.

¹⁴² Gilmour, *Juxtaposition and the Elisha cycle*, 222.

Por un lado, la vida concreta es carne, pan, agua del torrente, harina, aceite y también la vida misma del niño, por otro lado, la muerte tiene pocos signos: la escena 1^{ra} omite decir que la vida de Elías corre peligro; en la escena 2^{da} Elías parece ignorar la resignación de la viuda a morir y le pide primero comida para él antes que para ella y para su hijo, y en la escena 3^{ra} Elías responde a las palabras adoloridas de la viuda (v18) solo con actos. De hecho, es improbable que las culpas del pasado sean la causa de la enfermedad de su hijo. En síntesis, la vida viene de YHWH, ni el pecado ni la sequía pueden traer la muerte (1R 17). El único personaje sin ver la vida y con la sequía como anuncio de muerte es Ajab. En efecto, en el siguiente capítulo Ajab tendrá por delante un panorama de muerte (1R 18,5).

La *progresión* en los grados de conocimiento de la viuda es significativa, porque conduce al lector hasta el punto alto del reconocimiento (v24)¹⁴³. Esta misma dinámica moverá a los personajes secundarios en 1R 18 que está próximo a comenzar¹⁴⁴. La progresión como técnica narrativa permite que el lector pase de una complicación externa y menor, la sequía, a una complicación interna y mayor, el reconocimiento de YHWH como Dios de Israel (1R 18). En el suspenso narrativo Ajab y el pueblo de Israel son interpelados a superar la declaración de la mujer extranjera (v24) y reconocer a YHWH como el Dios de Israel.

¹⁴³ En el NT sigue siendo central reconocer a Dios y a su mensajero por sus palabras y signos: *Éste vino a Jesús de noche y le dijo: Rabí, sabemos que has venido de Dios como maestro, porque nadie puede hacer las señales que tú haces si Dios no está con él* (Jn 3,2).

¹⁴⁴ Son personajes secundarios en 1R 18 Abdías, Ajab, los profetas de Baal y el pueblo de Israel.

ANEXO 1 El hombre de Dios (HD)

El término אִישׁ [hombre] puede entenderse como medio de revelación del *ángel de YHWH* cuando aparece como *hombre de Dios* (Ju 13). El uso ambiguo de ambos términos puede ser intencional para crear incertidumbre en los personajes y, por ende, también en el lector¹⁴⁵. Tal vez el ser humano solo puede percibir al ángel de YHWH bajo una figura andromorfa¹⁴⁶. Con todo, la morfología es superada por la condición *carismática* del HD. Aunque sus funciones y deberes ante YHWH sean diversos¹⁴⁷.

Para el caso de 1–2 Reyes ser HD implica autoridad cercana a la reverencia (1R 17,24; 2R 4,9). Esta podría ser la razón para que este título haya sido adjudicado antes a personajes relevantes como Moisés y David. Sin embargo, prevalece la función de *mensajero portador de la palabra de YHWH* y/o de su *cumplimiento*¹⁴⁸. Lo anterior coincide con una función profética, por eso un HD puede ser llamado *profeta*¹⁴⁹, de hecho, con mayor autoridad que el profeta.

La definición de HD puede encontrarse en 1R 17,19-23. Elías *toma en sus manos* la aflicción de una persona marginada y de toda su casa¹⁵⁰. El HD toma el reclamo del afligido (v18), lo lleva ante YHWH su Dios (v20) y obra la acción de sanación (v21a). Por medio del HD la señora viuda ve a YHWH como Dios de vida. El lector, en cambio, tiene mejor información, porque conoce la escena en la cámara alta. Por ende, el lector conoce el grado de *intimidación* entre el HD y YHWH. El HD ויקרא [clama] a YHWH y Él escucha su קול [voz] (v22a). En 1R 18 los profetas de Baal ויקראו [clamarán], pero sin escuchar קול [voz] alguna (1R 18,26-29). En 1R 19, de nuevo, Elías podrá reconocer a YHWH en la *voz de un silencio tenue* (1R 19,12).

¹⁴⁵ Gn 18,2-22; 19,1-16; Ju 5,15; 13,3-22; Js 5,13.

¹⁴⁶ Bratsiotis, “אִישׁ”, 232-233.

¹⁴⁷ Solo reciben este título *Moisés* (Dt 33,1; Js 14,6; Sal 90,1; Esd 3,2; 1Cr 23,14; 2Cr 30,16), *Samuel* (1S 9,6ss.10), *David* (Ne 12,24.36; 2Cr 8,14), *Elías* (v18.24; 2R 1,9-13), *Eliseo* (2R 4,7-13.16), *Semaías* (1R 12,22; 2Cr 11,2), *Yigdalias* (Jr 35,4) y unos cuantos personajes anónimos (1S 2,27; 1R 13,1-31; 2R 23,16ss; 1R 20,28; 2Cr 25,7.9). Bratsiotis, “אִישׁ”, 233-234.

¹⁴⁸ 1R 17,14.18.24; 1S 2,27ss; 9,6ss; 1R 12,22ss; 13; 20,28; 2R 1,9.11.13.15.16; 3,17; 4,3.9.16.25.40; 23,17. Bratsiotis, “אִישׁ”, 234-235.

¹⁴⁹ 1R 13,18; 1R 20,13.22.28.35. Bratsiotis, “אִישׁ”, 235.

¹⁵⁰ En la teología de la liberación la asociación del niño enfermo con el pueblo de Dios (*o povo de Deus*, en portugués) es directa. Elías como hombre de Dios es *hombre del pueblo*, el que escucha la aflicción del pueblo y ora a Dios para sanar el dolor de los afligidos. Lüders, “*Elia – Homem de Deus, homem do povo. Beispiele aus der lateinamerikanischen Befreiungstheologie*”, 254.

Al confrontar las menciones del término HD en la literatura del AT puede verse que 1R 17 describe con gran precisión los conceptos teológicos centrales de esta figura profética. Elías inicia con un juramento al Dios vivo lo cual redundará en una *bendición*. La primera y única mención de HD en el Deuteronomio es para Moisés (Dt 33,1) antes de la gran bendición a todo Israel en el cierre del libro. Del mismo modo, Josué, antes de bendecir a Caleb, invoca a Moisés como HD (Js 14,6.13). Con todo, la calificación de Moisés como HD es relevante, porque él está a la cabeza de todas las figuras proféticas de la Historia Deuteronomista y es quien expresa mayor intimidad con YHWH¹⁵¹. Intimidad conlleva a autoridad. En efecto, al final de 1R 17, Elías despunta por su autoridad. De modo similar, la autoridad es característica de HD como Moisés, Samuel, Eliseo, o personajes de breve aparición como Semaías, quien evita la guerra fratricida al frenar la represión violenta de Roboán contra Israel (1R 12,22).

La autoridad del HD viene de YHWH. En Ju 13,6.8 el ángel de YHWH es tomado por un HD. En la mayoría de los casos, el HD habla con YHWH y sus pedidos son atendidos. Después de Moisés, la aparición de un HD siempre ocurre en tiempos de crisis de la monarquía¹⁵²: un HD anónimo sentencia a la familia sacerdotal de Elí a desaparecer (1S 2,27ss); Samuel encarará la crisis del surgimiento de la monarquía; Semaías detendrá a Roboán justo en la secesión de los reinos (1R 12,22); un nuevo HD anónimo venido de Judá condenará a Jeroboán y al culto en Betel (1R 13); en el centro de 1-2 Reyes está Elías, el HD en contra de Ajab (1R 17ss) y de su hijo Ocozías (2R 1); al final Eliseo será el HD de los reyes decadentes de la casa de Ajab.

Desde Samuel los HD actúan contra personajes del Norte, ningún contra el reino de Judá; solo hay uno que proviene de Judá, pero actúa en el Norte (1R 13). En Js 14,6-13 la bendición es para Caleb de la tribu de Judá; es significativa la ausencia del HD en los tiempos de David y Salomón, y en el reino de Judá después de la caída de Samaría. A la par con la acción fuerte en contra de los poderosos, el HD actúa de forma portentosa en favor de los

¹⁵¹ Paganini, *Deuteronomio*, 449-450.

¹⁵² Los v17-24 parecen ser una excepción, porque Elías como hombre de Dios enfrenta los poderes de Baal en Sidón. Sin embargo, esto es impreciso, porque el antagonista lejano en realidad es Ajab (v1) y nunca Baal, aunque algunos autores así lo consideren. Sweeney, *I & II Kings*, 215.

pequeños (viudas, huérfanos, madres, hambrientos, etc.) por medio de actos milagrosos seguidos de gestos y signos (1R 17,21)¹⁵³.

Todo esto lleva a pensar que el HD es el servidor de YHWH que cuida del pueblo cuando en Efraín el rey, o el responsable del culto, carece de la bendición de YHWH, o le ha sido infiel (v. gr. Elí, Jeroboán, Ajab). Es de notar que todos estos personajes están fuera de la promesa davídica, ni de su linaje. Además, ningún HD aparece en Josué y Jueces, excepto Moisés (Js 14,6) y el ángel de YHWH, quien es confundido con un HD (Ju 13). Para estos dos libros el problema entre Judá e Israel es marginal.

Además de la autoridad y el cuidado, Elías como HD escucha la palabra de YHWH, hace volver al pueblo hacia YHWH, quien cumple su palabra en boca de Elías. Este aspecto es típico en el HD (1R 12,22). Elías permite el reconocimiento de YHWH por medio de acciones de salvación¹⁵⁴, esto también lo hacen otros HD después de Elías, algunos sin nombre (1R 20,28). De todos los HD el más prolijo en actos de salvación es Eliseo (2R 4 – 8)¹⁵⁵.

Otro elemento, al cierre de esta larga lista, es la interrelación entre *HD, culto a YHWH y sustento vital*. En el caso de Elí, sus hijos mueren por haber tomado sin derecho la comida de los sacrificios y ofrendas a YHWH. Esta es la razón de su condena y desaparición (1S 2,27ss). Luego en un ámbito cultural, Samuel bendice los sacrificios antes de que el pueblo los pueda comer (1S 9,13). El HD en Betel condena el culto del santuario en manos de Jeroboán, tanto que YHWH le ha prohibido, bajo pena de muerte, comer y beber en Betel, la violación de este mandato hace de éste el único HD condenado a muerte por YHWH. Sin embargo, toda su misión llega a cumplimiento (1R 13; 2R 23,15-20). Elías y Eliseo abundan en expresiones de comida y bebida, ellos multiplican la comida y la hacen perdurar.

El último nivel es la relación del HD con el רוח [espíritu] (2R 2,9ss) y su denominación como איש אלהים קדוש [hombre de Dios santo] (2R 4,9). Esto le confiere al HD la máxima *autoridad y poder* para aparecer delante del rey o para operar actos de sanación u otros

¹⁵³ Lehnart, “Regenmacher, Schamane oder was? Elija, der Tischbiter – eine komplexe Gestalt”, 224-228.

¹⁵⁴ Un hombre de Dios es el auténtico mediador de YHWH y capaz de modificar la realidad. Pagliara, “Elia: un profeta sotto il controllo della parola. 1Re 17,1-24”, 375.

¹⁵⁵ En el caso de las narraciones del ciclo de Eliseo hay en ellas un desarrollo hacia *leyendas éticas*, en las cuales reconocer a YHWH como único Dios es una tarea propia del lector. Rofe, *The Prophetic Stories. The Narratives about the Prophets in the Hebrew Bible, Their Literary Types and History*, 134.

milagros¹⁵⁶, en general, por medio del poder de YHWH¹⁵⁷. En sentido opuesto, la maldición proferida por un HD puede causar enfermedad incurable (2R 5,27) e incluso la muerte (2R 2,24ss)¹⁵⁸.

En síntesis, 1R 17 es el lugar donde convergen los temas centrales sobre el HD. 1R 18–19 mostrarán que Elías tiene gran intimidad con YHWH. La conclusión de esto es la sucesión de Elías a Eliseo (1R 19,19-21), a partir de la cual el segundo tomará del primero el título máximo de *HD* (2R 2,2ss)¹⁵⁹. El lector puede partir de esta síntesis para recorrer la historia de Israel como una historia en la cual YHWH ha estado al frente del cuidado de su pueblo. Para lo cual el HD ha sido el referente cercano del anuncio, ejecución y cumplimiento de tal cuidado.

—

¹⁵⁶ 1R 17,14.24; 2R 1,9-13; 2,21ss; 4,43; 1R 13,4. Müller, “יְהוָה”, 139.

¹⁵⁷ 1R 13,6; 17,20ss; 2R 4,33ss.

¹⁵⁸ Bratsiotis, “שׂא”, 233, 235.

¹⁵⁹ Ibid., 234-235.

3. EL RECONOCIMIENTO DE YHWH COMO DIOS ÚNICO (1R 18)

3.1 Presentación del desarrollo escénico (1R 18)

Este capítulo es característico por los *contrastes* en los personajes, los diálogos y las actuaciones. YHWH por medio de su palabra abre la acción y la cierra con su mano sobre Elías, al cumplirse el final de la sequía. En la escena 1^{ra}, la palabra de YHWH irrumpe para confrontar al señor Elías con el rey Ajab. En medio de ellos está Abdías, a la vez *siervo de YHWH* y mayordomo de Ajab. En la escena 2^{da}, Elías y Ajab chocan acusándose uno al otro de ser el perturbador de Israel. En la escena 3^{ra}, Elías desafía al pueblo y ridiculiza en público a los profetas de Baal, el fuego sobre el altar de YHWH hará que el pueblo reconozca dos veces que *solo YHWH es Dios*. Al final, en la escena 4^{ta}, Elías en postración reconoce en una nube del tamaño de una mano el anuncio de un aguacero torrencial, la mano de YHWH sobre Elías le acompaña por delante de Ajab en el retorno a Jezreel. El narrador omnisciente despliega su dominio sobre las escenas¹. En la cima del Carmelo la confrontación con los profetas de Baal tendrá momentos desproporcionados, irónicos e incluso absurdos, lo cual servirá para destacar a YHWH como el Dios de Israel, único e incomparable².

1R 18 tiene una estructura 3+1 básica³, con tres escenas de confrontación y una escena final de resolución, donde aparece el contraste final entre Elías y Ajab, ambos en polos opuestos a la acción de YHWH. Elías y Abdías representan a todos los profetas de YHWH (1R 18). Elías Habla al pueblo de Israel en el monte Carmelo. Los profetas de Baal –y de Ashera– representan a Jezabel, quien los auspicia, sin embargo, el gran detractor de Elías es

¹ Sobre el narrador omnisciente véase Sternberg, *The poetics of biblical narrative: ideological literature and the drama of reading*, 84-128.

² Este estilo es propio de las narraciones sobre Dios en el AT. *Ibíd.*, 126.

³ Una presentación de esta y otras estructuras narrativas en el AT con varios ejemplos y bibliografía puede encontrarse en Ska, *Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, 26.

Ajab hijo de Omri. Todo esto hace de 1R 18 una narración programática de lo que será la caída de la casa de Omri. Por esta razón Elías al cierre corre por delante de Ajab (v46).

1R 18 resalta a YHWH con contrastes fuertes⁴. Uno de ellos es la desproporción entre Elías y los profetas de Baal. En la teología del ciclo de Elías YHWH es Dios único e incomparable; Elías solo tiene a YHWH de su lado y esto le basta. Ellos lo superan en número, pero el único que tiene poder es Elías. Los profetas de Baal terminan siendo enemigos insulsos y risibles⁵.

Otro contraste relevante está entre Elías y Ajab. Elías ha sido reconocido como hombre de Dios y verdadero portador de la palabra de YHWH (1R 17), mientras que Ajab había sido silenciado. Elías sigue creciendo en autoridad (1R 18). Ajab, por el contrario, va perdiendo reconocimiento⁶.

El esquema para 1R 18 comprende una introducción que incluye las indicaciones de tiempo y lugar para todo el capítulo, el anuncio de la solución para la gran complicación y la mención de los personajes principales. Éstos son la palabra de YHWH⁷, el pueblo, Elías y el antagonista Ajab. Cada una de las escenas tiene protagonistas concretos, lugares y temas específicos, y tiene pocas referencias de tiempo. La distribución propuesta es la siguiente:

- | | | |
|------------------------|-----------|--|
| Escena 1 ^{ra} | (v1-16): | La Palabra de YHWH dispone el encuentro entre Ajab y Elías |
| Escena 2 ^{da} | (v17-20): | Ajab, el perturbador de Israel, ante Elías |
| Escena 3 ^{ra} | (v21-40): | El pueblo discierne entre los profetas de Baal y Elías |
| Escena 4 ^{ta} | (v41-46): | La llegada de la lluvia, Elías por delante de Ajab |

⁴ El enfrentamiento entre el culto de Israel a YHWH y el culto cananeo a Baal pasó por varias etapas (Nm 25; Ju 6,25-32; 1R 18 y Oseas). El Yahvismo trascendente enfrentó la teología cananea de la inmanencia divina y de la fertilidad tangible. Zobel, “כְּנַעַן”, 228.

⁵ Como el Faraón (Ex 8) o Dagón (1S 5). Sternberg, *The poetics of biblical narrative: ideological literature and the drama of reading*, 111.

⁶ Es llamativo el contraste entre 1R 18 y 1S 9. Ambos relatos inician con una búsqueda de animales o de sustento para animales. El protagonista (Saúl/Ajab) es acompañado por un criado quien lo guía para encontrar al profeta (Samuel/Elías). Pero los desenlaces son opuestos. Samuel acoge a Saúl, lo unge como jefe y lo deja pasar al frente suyo. Elías, en cambio, parece deslegitimar la dignidad de Ajab como rey.

⁷ La *Palabra de YHWH* es una manifestación histórica que genera acción por medio del profeta y efectos en sus destinatarios, el pueblo o el rey. Schmidt, “דְּבַר”, 113. Véase la nota 1 del comentario a 1R 17.

3.2 Perfil de los personajes (1R 18)

3.2.1 YHWH

la acción de todo 1R 18 está determinada por YHWH. Suyas son la iniciativa (v1), las invocaciones de reconocimiento (v39) y el desenlace (v46). Él protagoniza las acciones o es el destinatario de las intencionalidades de Elías, Abdías y del pueblo. Excepto Ajab, Jezabel (tras bambalinas) y los profetas de Baal, todos los personajes están referidos a YHWH, a su servicio, su cuidado y su reconocimiento. Además, en los pasajes relevantes YHWH es proclamado o invocado con intensidad (1R 18). La distribución del nombre de YHWH es homogénea (23x), aparece como: su *palabra* (v1.31); su *temor* (v3.12); sus *profetas* (v4.13^{2x}.22); su *espíritu* (v12); *Él vive* (v10.15); sus *mandamientos* (v18); *Él es Dios* (v21.36.37.39^{2x}); su *nombre* (v24.32); su *altar* (v30); su respuesta (v37); su *fuego* (v38); su *mano* (v46).

YHWH solo deja de ser mencionado en tres breves pasajes: a) Abdías es enviado por Ajab en busca de forraje para los animales y lo recibe Elías de improviso (v5-9); b) la invocación de Baal por parte de sus profetas y la burla de Elías, Elías hace una propuesta y los profetas de Baal la ejecutan sin éxito (v25-29); c) la postración de Elías en el monte Carmelo, sin mencionar a YHWH, pero es claro que Elías ora a su Dios. En los tres momentos citados Elías es la presencia contrastante, primero con Abdías, después con los profetas de Baal y al final con Ajab.

En resumen, YHWH lo somete todo en Israel, desde la amplitud de Samaría (v1-3), hasta la estrechez de Jezreel (v46), en caminos inhóspitos (v7-16) y en los lugares de culto (v17-45). En importante tener en cuenta que Ajab y Elías, los personajes conflictivos de 1R 18 (v17-18) son puesto bajo la determinación de YHWH, tanto al inicio (v1-3), como al final (v46).

3.2.2 Elías

Junto con YHWH Elías es el personaje transversal de 1R 18. Solo en el breve relato de Ajab con Abdías (v4-6) Elías queda fuera de escena. En el resto del capítulo Elías está presente como actor principal o como presencia de juicio, mientras los profetas de Baal preparan su ofrenda en el altar. Elías es la figura de contraste de parte de YHWH, pero que traspassa su fuero de profeta en varios pasajes para asumir sus propios puntos de vista. El primer

enfrentamiento lo tiene con Ajab a quien confronta como violador de los mandatos de YHWH (v18); el segundo, con los profetas de Baal a quienes ridiculiza en el monte Carmelo y luego ejecuta en el wadi Quisón (v40).

En esos procesos de confrontación Elías violenta a miembros de Israel a quienes YHWH protegería. El primero es Abdías (siervo de YHWH), quien teme por su vida y exige de Elías una garantía de vida en nombre de YHWH, el Dios vivo (verdadero). Elías le da esta respuesta a Abdías, pero solo ante la insistencia de Abdías. El segundo es el pueblo de Israel, quien reconoce a YHWH como el único Dios, pero tiene que aceptar como profeta a un asesino. YHWH descalifica este acto sangriento. Peor aún, con mucha probabilidad fue perpetrado contra miembros de Israel, porque es difícil comprobar que los profetas de Baal hayan venido de Sidón.

En resumen, Elías es el gran profeta de YHWH, que denuncia la iniquidad de Ajab y por asociación de su esposa Jezabel. Sin embargo, Elías también demuestra comportamientos violatorios de su condición profética. El relato los denuncia con figuras de contraste. De un lado Abdías, el siervo temeroso de YHWH, quien represente el ideal de un profeta de YHWH, y de otro lado, el pueblo de Israel, quien al final reconoce que YHWH es Dios y amerita recibir de la bendición de la lluvia. Elías pone por delante su *monoyahvismo* y pone en riesgo la vida de personas que YHWH defiende: sus profetas y su pueblo.

3.2.3 Ajab (*Jezabel*)

El rey de Israel es el personaje oscuro, quien recibe duras críticas. Algunas aparecen en el relato: primero, Ajab entra en escena sin saber que YHWH ha decidido el final de la sequía (vv1-2) y solo lo sabrá hasta el final, pocos instantes antes de desatarse la lluvia torrencial; segundo, Ajab permite a Jezabel actuar con autoridad para perseguir a los profetas de YHWH; tercer, Ajab ni aparece en el relato del Carmelo ni presencia la confrontación de Elías con los profetas de Baal ni participa del acto de reconocimiento de YHWH como único Dios; cuarto, tampoco aparece en defensa de los profetas de Baal; cuarto, en la escena de la postración de Elías, Ajab está fuera de cuadro comiendo y bebiendo en tiempo de sequía; quinto, al cierre Ajab corre escapando de la tormenta.

Las dos críticas a Ajab son directas, ambas en manos de profetas: la primera de Abdías, quien le califica de cruel, porque sabe que su vida corre riesgo bajo el dominio de

Ajab; la segunda de Elías, quien lo tilda de ser el perturbador de Israel (v18). Este será el gran título de Ajab en toda la historia.

En resumen, Ajab es el gran descalificado (1R 18). Jezabel ha sido excluida, por ahora, pero es una figura siniestra detrás de Ajab. Delante de él, su primer antagonista es Elías, la gran figura profética que lo confrontará y lo superará en autoridad. Ajab solo habla con profetas, primero manda a Abdías (v3-5) y luego le recibe un mensaje (v16), después confronta a Elías (v17), pero al final le obedece tres veces (v19-20.41.44).

3.2.4 *Abdías (los profetas de YHWH)*

Este personaje secundario es luminoso. Él refleja gran parte de la teología de 1R 18 e incluso de todo ciclo de Elías. El significado de su nombre, sus acciones y movimientos así lo demuestran. La tarea del *siervo de YHWH* es cuidar a los profetas de YHWH perseguidos por la reina Jezabel. Él los protege con refugio en cuevas y sustento físico. Delante de Ajab, Abdías es un mayordomo fiel e interesado por el cuidado de los animales, pero en realidad es un siervo protector de Elías incapaz de delatarlo ante Ajab, quien busca al tisbita para maltarlo (v10-11). Abdías pasa de ser mayordomo del rey a ser mensajero del profeta Elías, su auténtico אָדוֹן [amo, señor] (v7).

Abdías es la presencia catalizadora entre Ajab y Elías. El lector podría dudar si el perturbador de Israel es Ajab o Elías (v17-18), en cambio, Abdías es inocente de tal acusación. Él sería el real cumplidor de los mandamientos de YHWH. Tanto Elías como Ajab –y Jezabel– hacen contraste con Abdías. Al final, el verso clave para entender la figura teológica de Abdías es el v36, donde Elías pide ser reconocido con siervo de YHWH (un *abdías*) cumplidor de la obra suya.

3.2.5 *Profetas de Baal (y Ashera)*

Puede decirse que 1R 18 introduce un problema al lector sobre la comprensión de la función de los profetas en Israel. De un lado Abdías ofrece una concepción lúcida del profeta, de otro lado Elías es una figura poderosa, pero ambigua. En el medio de estos dos aparecen los profetas de Baal. Abdías protege con éxito a los profetas de YHWH, pero a los profetas de Baal nadie los defiende, Jezabel está ausente y Ajab solo los manda llamar. Por su parte, Elías arremete contra ellos de muchas formas, los confronta con el pueblo, los desafía, los ridiculiza y, cuando ya los ha vencido, los manda prender para masacrarlos sin justificación.

Los profetas de Baal son los protegidos de Jezabel. Así lo dice Elías: *los comensales de Jezabel* (v19). Sin embargo, esta es una garantía falsa. Nadie los defiende, su dios Baal calla, su reina Jezabel y su rey Ajab están ausentes y el pueblo de Israel –de seguro sus compatriotas– los deja a merced de Elías, quien al final los masacra. Ellos reflejan una parte oscura de la teología del ciclo de Elías y del personaje de Elías.

3.2.6 *El Pueblo*

El pueblo es el gran destinatario de la acción de la palabra de YHWH por medio de Elías. Los profetas actúan en favor de personajes concretos (1R 18 l). Así Abdías actúa en favor de los profetas de YHWH y Elías en favor del pueblo. La acción de Abdías es una anticipación de las acciones salvíficas ejecutadas por Eliseo. Al final, la caída de Samaría será consecuencia del rechazo de Israel a todas estas acciones proféticas (2R 17). A diferencia de Abdías, la acción de Elías es un acto del presente anticipado con el inicio de la sequía, la multiplicación de la comida y la reanimación del niño de la señora viuda (1R 17). Todos estos actos salvíficos quedan marcados por un pecado anterior. Mientras la viuda, señora de casa, vela por la vida de su hijo, Jezabel, reina de Samaría, desconoce el cuidado del pueblo. Los pecados de la señora viuda quedan en el pasado y el niño es salvado por YHWH. Sin embargo, los pecados de Ajab, el perturbador de Israel, sí saldrán a relucir. Lo que permanece es la salvación de Israel ante el peligro mortal.

Sin embargo, hay tensiones sin solución en 1R 18. Mientras YHWH sale en favor del pueblo, Elías y Ajab disputan entre sí y, en medio de su disputa, exponen al pueblo. Un grupo reconoce a YHWH y otro (*un resto*) es masacrado por Elías. YHWH termina por cancelar la sequía y salvar al pueblo. Sin embargo, Elías es promotor de la fe en YHWH, pero sin defender todavía la vida del pueblo. YHWH pasará esta tarea de Elías a Eliseo (1R 19). En resumen, aunque YHWH protege al pueblo, en la constitución religiosa de Israel, ni el rey ni el profeta lo defienden o lo unifican.

3.2.7 *Criado*

Él solo aparece al final de 1R 18 (v41-45), es un personaje secundario que marca distancia entre Elías postrado a solas y los eventos externos. El primer evento externo es Ajab que come y bebe lejos de Elías. El segundo evento externo son los fenómenos naturales que van anunciando la llegada inminente de la lluvia. En resumen, el criado es el enlace entre la

intimidad del profeta solo con YHWH y la acción de YHWH implicado en la historia de Israel.

3.3 Progresión escénica (1R 18)

3.3.1 Escena 1^{ra} (v1-16): La Palabra de YHWH dispone el encuentro entre Ajab y Elías

La introducción abre la trama de 1R 18 con cuatro elementos relevantes: una doble indicación de tiempo (v1); la preminencia de la Palabra de YHWH (v1); la obediencia inmediata y precisa de Elías a YHWH (v2), y la aparición de Abdías, dividido entre la obediencia al rey Ajab y el temor a YHWH (v3). El tiempo cumplido enmarca la entrada de la Palabra de YHWH junto al suspenso por la hambruna en Samaría, esta será el telón de fondo de todo 1R 18. El doble imperativo sobre Elías responde al suspenso, cuyo cierre será apoteósico cuando llegue la lluvia (v45).

^{1a} Y sucedió (pasados) muchos días, ^{1b} la palabra de YHWH vino a Elías en el año tercero, ^{1c} diciendo:

^{1d} “*Ve, ^{1e} muéstrate a Ajab, ^{1f} y enviaré lluvia sobre la faz de la tierra.*”

^{2a} Y fue Elías a mostrarse a Ajab. ^{2b} Y la hambruna era intensa en Samaria.

^{3a} Y llamó Ajab a Abdías que estaba a cargo de la casa.

^{3b} Abdías era muy temeroso de YHWH. ^{4a} y sucedió al ejecutar Jezabel a los profetas de YHWH, ^{4b} tomó Abdías a cien profetas ^{4c} y los escondió de cincuenta en cincuenta en una cueva, ^{4d} y los sustentó con pan y agua.

^{5a} Y dijo Ajab a Abdías: ^{5b} “*Ve por la tierra a todas las fuentes de agua y a todos los wadis; ^{5c} quizá hallaremos hierba ^{5d} y conservaremos vivos caballos y mulos, ^{5e} y no ejecutaremos (ninguna) de las bestias.*”

^{6a} Y dividieron la tierra entre ellos para recorrerla;

^{6b} y Ajab se fue solo por un camino, ^{6c} y Abdías se fue solo por otro.

^{7a} Y sucedió, Abdías en el camino y he ahí Elías a su encuentro, ^{7b} y lo reconoció

^{7c} y cayó sobre su rostro, ^{7d} y dijo: ^{7e} “*¿Este eres tú, mi señor Elías?*”

^{8a} Y le dijo: ^{8b} “*Yo (soy).* ^{8c} *Ve, ^{8d} di a tu señor: ^{8e} «he ahí Elías.»*”

^{9a} Y dijo: ^{9b} “*¿Qué pecado he cometido, ^{9c} para que tú entregues a tu siervo en manos de Ajab para matarme?* ^{10a} *Vive YHWH tu Dios,*

^{10b} que (no) hay nación o reino adonde no haya enviado (gente) mi señor para buscarte; ^{10c} y decían: ‘No está (aquí),’ ^{10d} entonces hacía jurar al reino o a la nación ^{10e} porque no te habían hallado allí.

^{11a} Y ahora tú dices: ^{11b} ‘Ve, ^{11c} di a tu señor: ^{11d} «he ahí Elías.»’

^{12a} Y sucederá (que) ^{12b} yo te dejaré, ^{12c} y el Espíritu de YHWH te cargará

^{12d} (donde yo) no lo sepa; ^{12e} entonces iré a informar a Ajab ^{12f} pero no te encontrará, ^{12g} entonces me ejecutará, ^{12h} pero (yo), tu siervo, (he sido) temeroso de YHWH desde mi juventud.

^{13a} ¿No ha sido dicho a mi señor aquello ^{13b} qué hice ^{13c} cuando ejecutaba Jezabel a los profetas de YHWH, ^{13d} escondí a cien de los profetas de YHWH de cincuenta en cincuenta en una cueva, ^{13e} y los sustenté con pan y agua?

^{14a} Y ahora tú dices: ^{14b} ‘Ve, ^{14c} di a tu señor: ^{14d} «he ahí Elías»’;

^{14e} entonces me ejecutará.” ^{15a} Y dijo Elías: ^{15b} “Vive YHWH Sebaot,

^{15c} delante de quien estoy, ^{15d} que hoy mismo me mostraré a él.”

^{16a} Y fue Abdías al encuentro de Ajab, ^{16b} y le informó;

^{16c} y fue Ajab al encuentro de Elías.

La primera escena describe la situación de la sequía en Samaría previa a la entrada de Elías en acción⁸. La iniciativa es puesta en boca de Ajab, quien carece de un plan de acción claro para enfrentar la crisis. El tono poco esperanzador del discurso de Ajab contrastará con la voz del narrador que resalta al personaje de Abdías. Mientras el rey desconoce si será capaz de salvar a sus mulas y caballos, el mayordomo Abdías ya ha tomado cuenta del sustento de los profetas de YHWH, de cincuenta en cincuenta, durante la persecución provocada por Jezabel.

La escena primera mantiene a Abdías, el personaje secundario que liga a Ajab con Elías y que en proceso deja a Ajab para vincularse con Elías. Abdías pasa de ser un mayordomo obediente a un siervo de profeta que asegura la vida antes de obedecer a Elías. Al final, Abdías es el mensajero de Elías para Ajab y desaparece de toda la historia como siervo temeroso de YHWH.

⁸ El tema de la sequía es inseparable a los temas de todas las escenas de 1R 18. Cogan, *1 Kings: a new translation with introduction and commentary*, 446.

Los nombres de Ajab y Jezabel permanecen, pero con acciones desvirtuadas. El primero busca a Elías sin tener éxito y la segunda pierde de vista al grupo de profetas de YHWH que ella persigue. Los profetas, en cambio, siguen en el misterio. El grupo de profetas oculto en cuevas y Elías expuesto en un camino.

Este cambio de lugar ayuda a describir al personaje de Elías, el profeta del camino y del monte⁹. Mientras que para Ajab el camino es incierto, para Abdías el camino es el lugar del encuentro con Elías. La *posibilidad del encuentro* parece ser una concesión propia de YHWH¹⁰. El personaje que recoge la revelación de Dios es Abdías, por sus antecedentes como protector de los profetas de YHWH y porque es el personaje en movimiento que enlaza a todos los personajes de la escena. Abdías reconoce a su señor y Elías lo envía para que llame a Ajab.

Lo relevante de Elías son sus dos discursos directos. El primero es una orden repetida tres veces (v8.11.14) para ser ejecutada al cierre (v16). Por ende, un esquema de tipo 3+1 es válido para su lectura¹¹. El segundo es el juramento a YHWH Sebaot (v15), con el cual Elías responde a todas las angustias de Abdías. Por su parte, lo relevante de Abdías es su discurso (v12) que será matizado con tonos alterados y muchas repeticiones.

V1a-b: La Palabra de YHWH en un nuevo tiempo: Esta es una reformulación de 1R 17,1-2 en su composición¹², pero con dos precisiones sobre el tiempo (*muchos días, el tercer año*). En primer lugar, el v1 está subordinado a 1R 17,1, el versículo programático de los capítulos 17–18. En segundo lugar, las precisiones de tiempo anuncian un nuevo desarrollo de la acción, porque ni Ajab ni la lluvia fueron protagonistas en el capítulo anterior (1R 17).

⁹ Elías volverá a moverse del camino del desierto al monte (1R 19,1-8) y del monte al camino del desierto (1R 19,15-21).

¹⁰ En Dt y 1–2R YHWH rige la mayoría de las acciones de *encontrar* [אָפֵּן Qal]: – a YHWH (Dt 4,29-30); – una desgracia pero con protección (Dt 19,5); – objetos perdidos o mujeres en condición de adulterio/ virginidad, donde la Ley restituye el orden comunitario (Dt 22,3.14.17.23.25.27-28); – castigo después de actos contra la ley (Dt 24,1.7; 31,17.21); – Jacob en el desierto salvado por YHWH (Dt 32,10); – una sierva idónea para cuidada a David (1R 1,3); – maldad en alguien como criterio de pena de muerte (1R 1,52); – favor ante alguien (1R 11,19); – un profeta en el camino (1R 11, 29; 13,14); – los animales que mataron a un profeta desobediente (1R 13,24.28); – lo bueno en el hijo de Jeroboán que morirá enfermo (1R 14,13). En el ciclo de Elías todas las formas de אָפֵּן son Qal y dependen de YHWH o de un factor “fortuito” que también debería ser YHWH (1R 18,5.10.12; 19,19; 20,36-37; 21,20; 2,17). Luego, en 2 Reyes YHWH sigue controlando las acciones de *encuentro* o *desencuentro* (2R 4,29.39; 7,9; 9,21.35; 10,13.15; 12,6.11.19; 14,14; 16,8; 17,4) incluso el relato habla del *resto que se encuentra* (2R 19,4) y del *encuentro* del rey de Asiria con la guerra que él perderá (2R 19,8); al final está la larga narrativa del rollo de la Ley *encontrado* en el Templo (2R 22,8-9.13; 23,2.24).

¹¹ Ska, *Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, 26.

¹² Véase algunas variaciones comentadas. Cogan, *1 Kings: a new translation with introduction and commentary*, 426.

V1a: Israel y sus ימים רבים [muchos días]: desde el Deuteronomio hasta 2 Reyes esta expresión aparece diez veces. Éstas podrían agruparse en tres sentidos: por de las vicisitudes del pueblo¹³; para recordar la fidelidad de Galaad a las demás tribus de Israel (Js 22,3)¹⁴; o por la duración de la vida¹⁵. El v1a tiene la última mención de todas. La opción factible es ver 1R 18 como un paralelo entre las dificultades de Israel durante el camino el desierto y durante el reino de Ajab¹⁶. De modo análogo, Elías sería el nuevo intermediario de la acción salvífica de YHWH para Israel, así como lo fue Moisés durante la travesía del desierto.

De este modo, la acción que está a punto de desencadenarse por medio de Elías resolvería un problema vital para Israel, y su salvador sería YHWH. Todas las menciones anteriores muestran que un tiempo largo sin YHWH es insoportable, pero siempre habrá un mediador que comunique al pueblo la presencia y acción de YHWH en el tiempo oportuno¹⁷.

Esta escena está enmarcada por YHWH que dirige su palabra a Elías (v1) y por Elías que jura por vida de YHWH Sebaot (v15). A su vez, esta escena es cohesionada por el personaje de Abdías. Al inicio, en el palacio de Ajab, Abdías obedece en silencio la voluntad del rey. Pero el narrador cuenta cómo Abdías ha estado protegiendo a los profetas de YHWH en la clandestinidad. Luego todo cambia, cuando Abdías encuentra a Elías en el camino; esta vez Abdías habla sin tapujos y el tema de la persecución de los profetas de YHWH vuelve a ser central en la narración. La escena tiene una bisagra o transición hacia la siguiente escena. Es el desenlace donde Abdías sale de escena y cambia de señor; Abdías pasa a ser mensajero para Ajab de parte de Elías (v16).

V1b: El tiempo de YHWH ha llegado: el plazo de *tres años* puede ser el final de un tiempo de sequía o hambre (2S 21,1), de un rey o personaje injusto¹⁸, de una bendición por las cosechas¹⁹, o de menciones diversas²⁰. En todos estos casos el pueblo es llamado a

¹³ Cades (Dt 1,46), el desierto (Dt 2,1; Js 24,7) o durante la conquista (Dt 20,19; Js 11,18).

¹⁴ Téngase en cuenta que entre las referencias primeras de Elías está su origen galaadita.

¹⁵ Un duelo (2S 14,2), una vida junto al rey (1R 2,38) o sabiduría para vivir (1R 3,11).

¹⁶ Como dispositivo literario *el tercer año* es un valor preciso. Cogan, *1 Kings: a new translation with introduction and commentary*, 436.

¹⁷ Los anuncios de la מטרגשם [lluvia] están ligados a tiempos de espera השנים/ימים (1R 17) y luego, el tiempo de espera llega a un punto de máxima tensión (1R 18). La trama de 1R 18 muestra a YHWH entrando justo en el momento de mayor necesidad o aflicción en Israel.

¹⁸ Ju 9,22; 2S 13,38; 1R 15,2.28.33; 22,2; 2R 18,1.

¹⁹ Dt 14,28-29; 26,12; 2R 19,29 || Is 37,30.

²⁰ *Castigos* (1R 2,39; 1Cr 21,12), *prosperidad* (1R 10,22), *fidelidad* (2Cr 11,17; 13,2; 17,7; Dn 1,5), *un asedio o ataque extranjero* (2R 17,5; 18,10; 24,1; Dn 1,1), *un rey al inicio de una narración* (Est 1,3; Dn 1,1; 8,1; 10,1), o *un anuncio profético* (Is 16,14; 20,3).

reconocer la acción de Dios, ya sea reconciliándose con Él o dándole gracias por los dones recibidos. Ahora bien, la formulación בשנה השלישית [en el año tercero] solo aparece idéntica dos veces en el MT. Una para hablar de la ley del diezmo del tercer año (Dt 26,12) y otra como telón de fondo de la visita de Josafat, rey de Judá, a Ajab, rey de Israel (1R 22,2). En esta última, *en el año tercero* vence el plazo de la caída del rey Ajab. Es decir, *tres años* sería el símbolo en paralelo entre el final de la sequía (1R 18) y la extensa narración del final violento de Ajab (c22)²¹.

Con todo, otro texto relevante por su contenido teológico es Dt 26,12-15. El marco de este breve texto es el derecho exclusivo de YHWH²². El *tercer año* es el momento para darle gracias a YHWH por todos los dones recibidos en el presente y en toda la historia de Israel (Dt 26,1-11)²³. De un lado, YHWH concede una bendición abundante (Dt 26,15). De otro lado, el pueblo debe ejecutar un acto de agradecimiento cultural²⁴, el cual es un acto ético de acogida de los marginados²⁵. 1R 18 sigue a Dt 26,12-15, cuyo marco deuteronomico²⁶ sustenta la idea de la fidelidad de YHWH a la Alianza. Esto es evidente en la promesa de la lluvia (v1e). En la misma línea pueden entenderse las acciones de Elías en favor de la señora, viuda extranjera, y de su hijo huérfano (1R 17).

V1c-f: El pronunciamiento de la Palabra de YHWH. Del mismo modo como inició 1R 17 la palabra de YHWH inicia con un discurso directo en tres partes: ella mueve a Elías (v1d), lo envía a הִרְאָה [mostrarse] a Ajab (v1e) y promete la llegada de la lluvia (v1f). En principio el destinatario parece ser Ajab (v1e), pero la promesa de lluvia es englobante para *la faz de la tierra* (v1f)²⁷. Este último discurso directo predictivo deja a la palabra de YHWH

²¹ La palabra de YHWH cumplirá su anuncio respecto de la caída de Ajab (1R 22).

²² “Das Privilegrecht JHWHs”. Otto, *Deuteronomium 1 – 11*, 231-234; *Deuteronomium 12 – 34*, 1093-1099.1899-1901. La exclusividad establece que solo en relación con YHWH es posible que Israel pueda tener un asentamiento local estable. Halbe, *Das Privilegrecht Jahwes: Ex 34,10-26; Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit*, 226.

²³ Una acción de gracias que enmarca una profesión de fe muy antigua. Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, vol. I, *Teología de las tradiciones históricas de Israel*, 168.

²⁴ El *derecho exclusivo de YHWH* tiene en el trasfondo la historia del becerro de oro y la destrucción de las tablas de leyes (Ex 32). La celebración cultural expresa la misericordia de YHWH, quien ha permitido una reformulación de los mandamientos, por ende, una renovación de la Alianza (Ex 34). Körting, *Der Schall des Schofar: Israels Feste im Herbst*, 25.

²⁵ *personae miserae*. Otto, *Deuteronomium 12 – 34*, 1899-1900.

²⁶ El marco deuteronomico consiste en repetir Dt 14,28-29 en Dt 26,12. *Ibid.*, 1889.

²⁷ La expresión על פני האדמה [sobre la faz de la tierra] expresa el señorío de YHWH. Es decir, la elección y consagración de Israel como su pueblo (Dt 7,6; 14,2), también el temor, porque YHWH conoce su corazón y le da la vida (1R 8,39-40). Sobre esta tierra YHWH salvará la vida de Israel (1R 17,14; 18,1).

como *la dueña de la acción* (1R 18). Solo YHWH puede enviar la lluvia²⁸: “¿Hay entre los ídolos de las naciones uno que haga llover? ¿O pueden los cielos mismos dar aguaceros? ¿No eres tú aquel, oh YHWH, nuestro Dios? En ti, pues, esperamos, porque Tú haces todo eso” (Jr 14,22).

V2: cierre del cuadro escénico. Aparecen la obediencia de Elías (v2a)²⁹ y el telón de fondo del relato (v2b). Por medio de la obediencia Elías podrá llevar la palabra de YHWH a cumplimiento hasta el final del capítulo. La hambruna en el reino de Ajab (Samaría) también es una acusación velada contra él. Después de las precisiones en los tiempos (v1), el relato enfoca los lugares. El relato pasó de un *wadi* lejano y solitario (1R 17,2-7) a una región extranjera (1R 17,8-24) y ahora la acción entra en Samaría. Estos cambios hacen que la tensión narrativa vaya en aumento. Nótese que la intensidad de la hambruna³⁰ preludia la intensidad de la acción profética³¹.

V3: el mayordomo de la historia. Con dos menciones en el v3 Abdías entra mejor posicionado que Ajab. Entra como el que está על הבית [sobre la casa], es decir, el mayordomo (v3a). Este enlace con el curso de la narración aporta poco a la teología implícita de este personaje. Pero sale con su nombre propio: *Abdías*, es decir, sobresale su personalidad y su comportamiento (v3a)³². En este caso Abdías es *un siervo muy temeroso* de YHWH. La etimología de su nombre עבדיהו [siervo de YHWH] es clave para interpretar todo el capítulo y la sucesiva comprensión de la identidad y misión de Elías.

V4: el verdadero servicio de Abdías. En un breve excursu, a modo de *flashback* o analepsis³³, el relato cuenta un detalle importante del cuadro narrativo. Con algo de ironía el narrador deja a Ajab con la palabra en la punta de la lengua e interrumpe para hablar de Abdías. Durante el tiempo de la sequía la esposa del rey ha emprendido el exterminio de los

²⁸ La lluvia es don por excelencia: flores en primavera (Ct 2,12), verdor creciente (Gn 2,5; Dt 32,2; 2S 23,4), frutos de la tierra (Lv 26,4), semillas (Is 30,23). La llegada de la lluvia es la vida en el tiempo propicio (Dt 11,14.17; 1R 18,1; Jr 14,4ss; Sal 72,6ss; 147,8). Zobel, “מָטָר”, 255.

²⁹ La expresión וילך אליהו [y fue Elías] es su típica acción de obediencia a YHWH (1R 17,5.10; 18,2; 1R 19,3.8.19; 2R 1,4; 2R 2,1). El otro verbo de obediencia es עשה [hacer] (1R 17,5; 18,36).

³⁰ La רעב [hambruna] como sujeto de una cláusula estativa incoada aparece agravada con el adjetivo חזק [intenso] y asociada a lugares concretos (*be+topónimo*), donde la presencia del hambre prevalece (Gn 41,56.57; 47,20; 2R 25,3; Jr 52,6). Seidl, “רָעַב”, 537-538.

³¹ En el ciclo de Elías-Eliseo, el hambre es motivación central de la acción profética. Ibid. 540.

³² Caracterización directa e indirecta de la personalidad interior. Bar-Efrat, *Narrative art in the Bible*, 53-54.

³³ *Flash-back o analepsis, the telling of events after the moment in which, chronologically, they took place*. Ska, *Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, 8.

profetas de YHWH, mientras que Abdías ha puesto su vida en riesgo por salvaguardarles la vida.

Abdías, *siervo de YHWH*, es un personaje clave en la teología de 1R 18, su función revela el actuar mismo de YHWH. El acto de *esconder* (v4c-d) implica cuidado completo (habitación, provisión de agua, comida, etc.), todo lo conducente a garantizar la vida por completo³⁴. En este sentido, la acción de Abdías de *esconder* (v4.13) es semejante a la protección que Josebá le da al niño Joás, futuro rey de Judá (2R 11,2ss, v3), quien es buscado por su abuela Atalía para ejecutarlo. Este acto evita que el heredero de la dinastía davídica desaparezca. En el caso de Abdías la protección de los profetas de YHWH escondidos en cuevas, permite que la fidelidad a YHWH permanezca en un recodo social y cultural del reino de Israel. Por consiguiente, *esconder* es un acto protector venido de YHWH, por medio de un personaje secundario, que mantiene la línea continua de revelación de Dios³⁵.

Hay lugares y situaciones en Israel –y Judá– donde los enemigos de YHWH quedan doblegados bajo el despliegue de Su poder salvador. Además, hasta este punto de la narración, el conflicto entre los profetas de YHWH y Ajab todavía está por desencadenarse. Si bien, el contexto inicial ya es de persecución y opresión³⁶. Complementario al acto de *esconder* está el de *sustentar* (v4d). Con ambas acciones Abdías redondea el modo propio como YHWH salva³⁷.

V5: un rey que piensa en sus animales. En la contraparte del v4, mientras Jezabel invierte su tiempo בהכרית [en el exterminio] de los profetas de YHWH, Ajab parece incapaz de salvar a sus animales y teme tener que נכרית [sacrificarlos]³⁸. Estos verbos usados en paralelo resuenan en 1R 17,2-7 con el nombre del wadi כרית [Querit] donde los cuervos sustentaron a Elías. Es decir, del lado de YHWH hay protección para su profeta, esto en fidelidad a la Alianza כרת [hecha (cortada)] con Israel³⁹. Los cuervos denotan que es YHWH

³⁴ Wagner, “הָבֵא”, 167.

³⁵ Elías busca esconderse (1R 19). La narración validará este acto solo cuando esté en sintonía con la revelación de YHWH y por encima de ambigüedades humanas como el miedo o el celo violento.

³⁶ Hay expresiones de abundancia (pan y vino) y de fertilidad (pan y viñas), Gn 14,18; Neh 5,15, y 2R 18,32; Is 36,17). Pero *pan y agua* (v4.13) es una expresión de mínima supervivencia u opresión, 2R 6,22; Is 21,14; Ez 4,17. Después Ajab detendrá al profeta Miqueas ben-Yimla bajo régimen de *pan de adversidad y agua de aflicción* (1R 22,27; Is 30,20). Dommershausen, “לָקַח”, 524.

³⁷ YHWH actúa para לכלכלך [sustentar] a Elías y a todos los profetas (1R 17,4,9; 18,4,13). El agente es uno solo, solo cambian los intermediarios (cuervos, viuda, Abdías). Baumann, “כּוֹלֵא”, 87-88.

³⁸ Cogan, *1 Kings: a new translation with introduction and commentary*, 437.

³⁹ Dt 5,2: יהוה אלהינו כרת עמנו ברית בהרב

quien en efecto lo hace. Además de los cuervos, una fuente de agua, por ser algo siempre puro y vital⁴⁰, es signo de acto o presencia de YHWH. Del otro lado, de parte de Ajab-Jezabel solo hay persecución para los profetas y hambre para el pueblo. Este matrimonio es como la *anti-fuente de vida*.

El personaje en común entre el v4 y el v5 es Abdías y los personajes en contraste son Ajab y Jezabel. Ella ya dirige una persecución violenta y él planea una búsqueda de hierba que todavía está por ejecutarse. La imagen de Ajab es desfavorable: permite los planes de Jezabel y busca sustento para sus los animales antes que para el pueblo o los profetas de YHWH.

V6: un equilibrio de caminos. Ajab y Abdías salen de camino por tierras separadas. El leitmotiv apunta a *los dos caminos*. La narración mostrará que el camino de Ajab, sometido a Jezabel –y a los dioses de Sidón⁴¹– es distinto del camino de Abdías, servidor de YHWH y protector de sus profetas (v4). Ajab, rey de Israel, va por el camino de los baales (v18)⁴². El tono irónico contra Ajab permanece: al parecer Ajab ni manda en su palacio ni puede salvar uno solo de sus caballos o sus mulas. En Piel el verbo קלק [dividir] puede significar parcelar un territorio⁴³. Sin embargo, la denuncia del v6 es sutil. Mientras la parcelación la asigna YHWH a las tribus dentro de la convivencia nacional⁴⁴, Ajab parte en dirección opuesta a Abdías, profeta de YHWH. Ajab vive en un tiempo de división de naciones tanto en el norte (1R 16,21), como en la nación completa norte–sur (1R 12,16)⁴⁵.

Hasta este punto, la teología de 1R 18, en sus primeros seis versículos, puede entenderse como un desarrollo de la primera escena del capítulo anterior (1R 17,2-7). En lugar de Elías es un grupo de cien profetas sustentados por YHWH; en lugar de los cuervos, es un *siervo de YHWH* quien les da sustento con pan y agua⁴⁶. Además de la amenaza de la

⁴⁰ Lv 11,35-36. Durante la sequía, agotadas las cisternas, las fuentes y los arroyos vivos constituían la última esperanza para salvar a humanos y animales de morir de sed. Schreiner, “עץ”, 45.

⁴¹ Véase la introducción al personaje de Ajab (1R 16,29-34).

⁴² Baal era adorado como dios de la tormenta en Tiro (Sidón) (Tell el-Amarna Tablets-EA-147, 13-15; 1R 16,31ss; 18,16ss). Moor, “בַּעַל”, 185. Baal es también un dios de la fertilidad (1R 18; Os 2), de la lluvia y de toda provisión para la vida (Os 2). Mulder, “בַּעַל”, 198.

⁴³ Tsevat, “קלק II”, 448.

⁴⁴ Nm 26,53.55-56; Js 13,7; 14,5; 18,2.5.10; 19,51.

⁴⁵ Tsevat, “קלק II”, 448.

⁴⁶ El ciclo de Eliseo amplía mejor este aspecto. Véase los dos breves relatos que describen a Eliseo en tiempos de hambruna sustentando a un grupo de cien profetas en el desierto (2R 4,38-41.42-44). Una conclusión anticipada es que los relatos del ciclo de Elías sirven para clarificar la teología del ciclo de Eliseo, como es el caso del relato de Abdías (v3-6).

sequía, es la persecución encabezada por Jezabel y el poco carácter del rey Ajab ante esta situación. Los elementos nuevos aportados a la teología son *el temor de YHWH* (v3b), el *siervo de YHWH* (Abdías), la protección dada por YHWH a sus profetas en tiempo de persecución y la implícita asociación entre Elías en el wadi Querit (1R 17) y el grupo de los profetas en cuevas (1R 18).

En resumen, los actos de Abdías muestran cómo YHWH revela y mantiene su acción protectora. Es decir, YHWH permanece como Dios de la vida a pesar de la persecución de Jezabel y de la incapacidad de Ajab.

V7: el profeta del camino. Los v7a y v3a aparecen en contraste. En cada lugar el personaje principal habla con Abdías, quien es el personaje secundario en común. Están en oposición los lugares (la casa del rey – el camino) y los protagonistas (Ajab – Elías). Abdías hace de puente entre las dos situaciones. En principio él está al servicio de la casa de Ajab, pero teme a YHWH. Ahora Abdías aparece como siervo de Elías, pero le teme a Ajab. El והנה [he aquí] dirige al lector hacia Elías⁴⁷. Para el narrador es importante enfocar al personaje principal. En este cuadro el diálogo de contraste⁴⁸ entre Elías y Abdías es importante⁴⁹. Elías lleva en sus discursos directos la palabra de revelación de YHWH, mientras que Abdías sirve de catalizador de ella. Por esta razón, Abdías habla de modo extenso e intenso. Puede decirse que su dramatismo siempre apunta a entender mejor quién es y qué mensaje trae Elías. Al contrario, nótese que en el cierre del v6 faltó el diálogo de contraste entre Ajab y Abdías. De hecho, Ajab estuvo ausente en toda la escena. Además, antes que un cierre, fue una prolongación de la incertidumbre por la sequía (v6b-c).

El motivo escénico presentado es el del *profeta en el camino*, el cual consiste en un acto triple (v7). Primero, dejarse encontrar (v7a) y ser reconocido (v7b), segundo, recibir una reverencia (v7c) y, tercero, hacer una declaración de subsidiariedad (v7e). Al final, el profeta ha aparecido ante su destinatario, quien le ha reconocido como *su señor*. El mismo esquema con el verbo נכר (Hifil) [reconocer]⁵⁰ aparece cuando el rey de Israel reconoce a un profeta – anónimo – en el camino (1R 20,41). La diferencia está en que el acto segundo queda sin

⁴⁷ El narrador decida hacia dónde dirigir la atención principal. Bar-Efrat, *Narrative art in the Bible*, 37-36.

⁴⁸ Robert Alter presenta el concepto de *contrastive dialog*. Alter, *The art of biblical narrative*, 73ss.

⁴⁹ El lector entrará con sorpresa. Cogan, *1 Kings: a new translation with introduction and commentary*, 437.

⁵⁰ En este caso *reconocer* a una persona sugiere un tipo de revelación de YHWH a través de esa persona, en este caso un profeta. Ringgren, “נכר”, 431.

ejecutarse, porque el rey omite su postración ante el profeta y tampoco le declara subsidiariedad.

El v7d introduce con un discurso directo interrogativo un nuevo título de Elías: אדני [mi señor]⁵¹. Este modo reverencial de Abdías resalta la autoridad de Elías y también aclara dos elementos del personaje de Abdías, quien solo aparece en los v2-16. Primero, *siervo de YHWH* (=Abdías) deberá ser una de las características centrales de Elías (v36e). Es simbólico que el *siervo de YHWH* salga del palacio real en medio de la persecución de los profetas (v4) y de la sequía (v5) para luego encontrar a su señor Elías. Segundo, Abdías es el protector de los profetas de YHWH (v4.13). La salida de Abdías de escena coincide con la entrada oficial de Elías ante Ajab. En esta línea de pensamiento, de aquí en adelante Elías debería asumir el nombre y la función de Abdías. De hecho, la persecución de Ajab-Jezabel será contra Elías, Abdías ya ha cumplido su rol en el relato (v22). De este modo, la narración ha recurrido a la fuerza simbólica de un personaje (Abdías) para introducir a uno todavía mayor (Elías)⁵².

En concreto, primero Abdías ויכרהו [lo reconoció], luego lo reverenció cuando ויפל על־פניו [cayó sobre su rostro]⁵³ y cerró con una declaración de subsidiariedad. Lo que Abdías hace con Elías en el camino lo hará todo el pueblo con YHWH en el Carmelo, pero en gran dimensión⁵⁴. En este sentido, el encuentro de Abdías y Elías puede considerarse programático.

V8: Elías promete a Abdías y obedece a YHWH. Este versículo es una *bisagra* entre el v1 y el v15. Aquí aparece el primer discurso directo de Elías en 1R 18, el cual será reforzado en el v15 para dejar claro que Elías cumplirá con el mandato del v1: mostrarse a Ajab como acto previo a la concesión de la lluvia. En efecto, el imperativo sobre Abdías retoma el v1c. La palabra de YHWH será obedecida de un modo particular, resaltando la figura de Elías ante Ajab.

Nótese la inversión en los movimientos entre 1R 17 y 18. Primero Elías entró en movimiento ante cada orden de YHWH (1 R 17,2.8), ahora Elías permanece en un lugar

⁵¹ La pregunta es de tipo retórico. Cogan, *1 Kings: a new translation with introduction and commentary*, 437.

⁵² Es distinto entre Elías y Eliseo. Mientras la memoria de Abdías desaparece en favor de Elías, la presencia de Eliseo permanece contrastante ante la decadencia paulatina de Elías.

⁵³ *Caer rostro en tierra* (v39b) expresa temor ante Dios o el ángel de Dios. En este sentido, en el v7c es ambiguo si Elías es una figura profética o mejor angélica. Simian-Yofre, “פְּנִים”, 594.

⁵⁴ Abdías reconoce en Elías a su maestro. Cogan, *1 Kings: a new translation with introduction and commentary*, 437.

indeterminado, en el camino, y los personajes secundarios giran alrededor suyo. De hecho, Abdías y Ajab ya están de camino antes de que aparezca Elías. En primera instancia, Elías experimentó el cuidado de YHWH en el wadi Querit y en la casa de la señora viuda. Ahora, en esta segunda instancia, Elías será el lugar fijo donde Abdías recibirá confirmación de su proceder justo (temeroso de YHWH), mientras que Ajab será descalificado por su condición de perturbador de Israel. Abdías muestra mejor la crisis, porque en este punto él es un hombre *entre dos señores*⁵⁵. Es decir, el israelita ideal debería configurarse más con Abdías, menos con Elías y en nada con Ajab. Por ahora la figura de Elías crece, mientras la autoridad de Ajab sigue en detrimento.

V9: sube la tensión narrativa. Abdías pregunta por su pecado⁵⁶. Un siervo temeroso de YHWH tiene su vida confiada en Dios. Elías parece pasar por alto esta realidad, lo cual es ajustado por el tono de reclamación de Abdías que parece decir a Elías: *mi vida está en tus manos*. El discurso angustiado de Abdías contrasta con la voz parca de Elías. Este es el punto divergente hacia donde el lector debe centrar su atención⁵⁷. El contraste de *manos* resaltado al final mostrará que Abdías fue salvado de las manos de Ajab y de su esposa Jezabel, exterminadora de los profetas de YHWH, porque permaneció en manos de Elías, el profeta cuyo Dios es YHWH⁵⁸.

V10: el juramento a YHWH, Dios de la vida. En primera instancia debe tenerse presente la escena paralela de Elías con la señora de Sarepta (1R 17,8ss) y luego observar el antecedente que este versículo introduce en la historia entre Abdías y Elías. La mujer deambula a la entrada de la ciudad buscando leña, Abdías va de camino buscando hierba y agua. Elías llega delante de ambos con una petición. En la historia de la señora viuda su juramento llevó el relato hacia un acto de salvación. En la historia de Abdías el lector deberá preguntarse cómo acontecerá la salvación efectiva en Israel. De un lado, Abdías salva su

⁵⁵ Abdías expresada esta ambigüedad. Elías, en cambio, parece negar su señorío ante Abdías, porque esto iría en contra del señorío absoluto de YHWH. Walsh, *1 Kings*, 240.

⁵⁶ El cuestionamiento de Abdías es válido, aunque lo haga por medio de una pregunta retórica. *Ibid.*, 240.

⁵⁷ Ska considera las narraciones de 1R 17 como casos de focalización externa. Lo cual también podría decirse de 1R 18: *Elijah is always the same, imperturbable. (...) In this narrative, there are no instances of 'internal focalization'. Why? Probably because the point of the chapter is the final, public confession of faith of the widow (17:24)*. Ska, *Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, 72-73.

⁵⁸ Véase al cierre cómo la mano de YHWH sobre Elías lo precede todo. Justo cuando las tramas de revelación y resolución de la unidad 1R 17 – 18 han concluido.

vida. De otro lado, el salvado debe ser Israel, cuyos matices de pequeñez y de vulnerabilidad fueron anticipados en la narración del niño reanimado (1R 17).

En efecto, una viuda recogiendo leña (1R 17,10.12) es un signo de pequeñez, algo distinto a un rey y su mayordomo buscando pasto y agua. Pero la revelación del Dios de Elías va por un camino silencioso. Las vidas de la viuda y de Abdías son salvadas en escenas paralelas. Esto devela la real intención de Ajab⁵⁹. En resumen, el v10 también es el antecedente que pone a Ajab al mismo nivel de Jezabel, porque ahora quien amenaza la vida de Abdías también es Ajab⁶⁰.

V11-14: extensión del juramento de Abdías. Para él la orden previa de Elías (v8b-d) es casi una sentencia de muerte. Lo desconcertante es que la posición de Elías es de máxima autoridad, tanto que él puede apropiarse del mandato de YHWH (v1) y ejecutarlo a nombre propio. Es decir, Elías funge como la palabra de YHWH puesta en acto. Esta conclusión es similar a la conclusión de la tercera escena del capítulo anterior (1R 17,17-24). Esto explica por qué Elías permanece fijo en un lugar y todo sucede en referencia a él. En este sentido, las palabras de Abdías sirven de antesala a una revelación de alto nivel que está a punto de dar inicio.

V12: Abdías y su temor ante Elías. Ejecutar a un siervo temeroso de YHWH (v12g) sería un escándalo⁶¹. La frase *אני אלך מאתך* [yo me voy de tí] (v12b) enmarca con dos pronombres personales la acción de Abdías en obediencia al mandato de Elías. Es decir, la acción primaria es permanecer con Elías, mientras que la acción secundaria es ir *להגיד* [para informar] a Ajab (v12e). Para Abdías dejar a su señor Elías es arriesgarse a perder su condición de siervo de YHWH y quedar sometido bajo el señorío mortal de Ajab. En este punto Abdías anticipa a Eliseo sobre la desaparición de su maestro, cuando le dice a Elías que el Espíritu de YHWH lo cargará. Pero Abdías solo quiere salvar su vida, a diferencia de Eliseo que desea heredar una porción justa del espíritu de Elías (2R 2,9).

⁵⁹ Nm 15,32-41: Un hombre sorprendido *מקשש עצים* [recogiendo leña] es condenado a muerte por hacerlo en sábado. Pero al cierre solo permanece un signo para recordar siempre los *מצות יהוה* [mandamientos de YHWH]. En efecto, Elías acusará a Ajab de haber abandonado los *מצות יהוה* (v18).

⁶⁰ Cogan, *1 Kings: a new translation with introduction and commentary*, 438.

⁶¹ El tono repetitivo de Abdías sobre su sentencia de muerte es retórico. Walsh, *1 Kings*, 240-241.

La posición del v12 es central, al menos por tres razones⁶². Primera, porque está justo al centro de las repeticiones de la orden de Elías (v8.11.14). Segunda, porque es la explicación directa de la sentencia de muerte contra Abdías. Tercera, porque es la única afirmación de Abdías referida hacia el futuro, aunque parezca una asunción personal suya⁶³.

En efecto, el v12g tiene un anexo que recoge las acciones anteriores. Abdías encarna a todas las víctimas inocentes del reinado de Ajab. En principio son los profetas de YHWH, pero según la próxima escena podría ser todo el pueblo⁶⁴. Abdías vive sin pecado (v9b), al contrario, él es reconocido por su fidelidad (v12h): (*yo*), *tu siervo*, (*he sido*) *temeroso de YHWH desde mi juventud*. Esta expresión abarca un periodo extenso de tiempo con sentido de completitud. El temor de YHWH es algo que marca toda la vida de Abdías⁶⁵. La etapa inicial de este camino espiritual la representa el joven criado de Elías (v43). Pero él es un personaje desconocido, sin referencias al temor de YHWH. Al final, Elías lo abandona en Berseba (1R 19,3)⁶⁶. Con esto le preserva la vida, algo que también desea tener Abdías. En esta línea de pensamiento, el contacto directo con Elías debe ser un modo de iniciación en el *temor de YHWH*⁶⁷.

V13: la protección por los profetas de YHWH. Abdías hace memoria de sus propios actos (v4). La frase *profetas de YHWH* aparece repetida (v13c || v13d). Ellos son los destinatarios de acciones opuestas, la persecución y la protección. El relato repite las distintas acciones ejecutadas sobre ellos que a su vez son acciones duplicadas. Es decir, la ayuda de Abdías a los profetas *de cincuenta en cincuenta* es mencionada dos veces. Por ende, el énfasis sobre Abdías es su servicio a YHWH como protector de Sus profetas. Mientras tanto, Elías permanece en silencio. A diferencia de Abdías, Elías deja a los *profetas de YHWH* fuera de su círculo de interés. El v13 tiene un cariz retórico, está puesto para que el lector mantenga una visión equilibrada y unificada de las acciones tanto de Ajab (v5.10), como de Jezabel

⁶² Elías como poseedor de poderes sobrenaturales es el gran símbolo de Elías como profeta de YHWH ante los oficiales que Ajab ha enviado a buscarle. Cogan, *1 Kings: a new translation with introduction and commentary*, 438.

⁶³ Este tema será retomado en 2R 2. Eliseo jura como Abdías (v10a = 2R 2,2.4.6) y quiere permanecer con su señor, Elías. Al final, Abdías tendrá razón, Elías será elevado por el espíritu de YHWH y nadie lo podrá encontrar (v12c-f & 2R 2,16-18).

⁶⁴ La sequía como un mal general también deja claro que la gran víctima es el pueblo. En 1R 21 la figura de Nabot profundizará mejor sobre este aspecto.

⁶⁵ Fuhs, “נִיֶּרָה”, 484.

⁶⁶ Ibid., 483.

⁶⁷ El temor de YHWH visto como cumplimiento de su voluntad. Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, vol. I, *Teología de las tradiciones históricas de Israel*, 525.

(v4.13)⁶⁸. El personaje antinómico es Elías, quien deja por fuera a los profetas, aunque tenga en el centro a YHWH.

V14: Abdías ante una orden incompresible. Elías también es protector de profetas como Abdías (v4.13), sino Abdías ya estaría condenado a muerte. Por tanto, la orden de Elías solo es admisible, si viene bajo el talante de un mandato de YHWH. Si bien el lector puede desconfiar de Elías, debe confiar en YHWH. Debe ser Él quien está detrás de la salvación de Abdías, como sucedió con la señora viuda de Sarepta. Ella entendió la petición de Elías como un absurdo que le traería la muerte, pero lo que acaeció fue un acto de salvación para ella y su casa (1R 17,10-16).

V15: un juramento en nombre de YHWH Sebaot. Elías responde de manera sucinta a Abdías. Él asumirá el peligro⁶⁹, ni desaparecerá ni dejará a Abdías a merced de Ajab. Si la condición de Abdías es ser *muy temeroso de YHWH* (v3), este juramento podría tener este cariz⁷⁰. Además, el lector debe dar por sentado que Elías está al tanto de las acciones de Ajab y de Jezabel. En otras palabras, la acción central está por venir, porque el protagonista ni ha entrado en crisis ni ha confrontado a su antagonista. Esto sucederá en el nombre de YHWH Sebaot⁷¹, en quien está puesta la vida de Elías y en precedencia la vida de Abdías también.

El peso del v15 está en su formulación progresiva con 1R 17,1 que recalca el servicio de Elías en fidelidad a YHWH⁷². Elías está *ante YHWH* y por orden de Su palabra llega donde el rey⁷³. En medio de estos juramentos de Elías aparecen otros dos, uno de la señora de Sarepta (1R 17,12) y otro de Abdías (v10). Ambos juran por *YHWH, Dios de Elías*. Hasta este momento YHWH es el Dios de Elías, Dios de Israel y Dios *Sebaot*.

⁶⁸ El verbo הרג [ejecutar] indica la ejecución de oponentes políticos. Así Jezabel *ejecuta* a los profetas de YHWH en el reino de su esposo Ajab (v13). Fuhs, “הָרַג”, 452.

⁶⁹ Dejarse ver del rey siempre acarrea un peligro para el profeta (v1.2.15). Fuhs, “רָאָה”, 224.

⁷⁰ Al menos así lo proclama Malaquías 1,6 aludiendo a las relaciones hijo-padre, siervo-señor y criticando a los sacerdotes. Elías parece jurar para recordarle a Abdías que ambos están bajo el señorío de YHWH y en ninguna circunstancia bajo la opresión de Ajab.

⁷¹ *YHWH Sebaot, Dios de Israel* es el nombre del Dios de David (1S 17,45; 2S 6,2.18; 7,26; 1Cr 17,24), el Redentor de Israel (Is 47,4; 48,1-2; 51,15; 54,5; 50,34), el Dios verdadero que sostiene a Jeremías (Jr 15,16-19), el grande (Jr 10,16; 31,35; 32,18; 51,19; Am 4,13; MI 1,11), el Rey (Jr 46,18; 48,15; 51,57; MI 1,14), aquel que es temible (MI 1,6.14).

⁷² La fórmula עמדתי לפניו [delante de quien estoy] indica la fidelidad del siervo a YHWH (1R 17,1; 18,15; 2R 3,14; 5,16; Jr 15,19; Ez 44,15). Simian-Yofre, “פָּנִים”, 610.

⁷³ El verbo עמד [estar en pie ante] tiene un sentido locativo (Dt 4,10; 1R 1,28; 19,11; Jr 36,21). El oficio profético indica la presencia *ante YHWH* (v15b) y, por ende, presencia *hacia* el pueblo (v15c; 1R 17,1; 2R 3,14; 5,16). Ringgren, “עָמַד”, 182.

La progresión teológica está en las respuestas de Elías y en la salvación acontecida. Elías responde a la viuda un ‘no temas’ (1R 17,13) y a Abdías con un juramento solemne (v15). La progresión entre estos dos personajes es el paso del temor a la muerte (señora y Abdías) al temor a YHWH (Abdías). Es decir, Abdías y la viuda son la prefiguración de la vida humana precaria fuera de Israel y amenazada dentro de sus fronteras. La salvación también crece. El relato pasa de la salvación extendida (señora viuda e hijo) a la salvación plena (Abdías e Israel). En la siguiente escena, volverá Elías a dirigirse a Ajab, entonces este juramento al Dios vivo (v15) cubrirá la vida de Abdías y, sobre todo, cubrirá al sujeto mayor de todos: el pueblo.

Por consiguiente, la mención de YHWH *Sebaot* al cierre de la segunda escena sirve de antesala para la escena principal. Por ende, la siguiente escena será una exposición de este título. El Dios *Sebaot* es quien mira la aflicción (1S 1,11)⁷⁴ y libera al pueblo que es su ejército (Ex 12,41-42). Viene ahora la acción del *Dios vivo*, al único que hay que reconocer sin colocar sombra alguna de duda o engaño⁷⁵.

V16: desenlace de la primera escena. Al final, la orden de Elías es ejecutada por su siervo Abdías, lo cual sirve como antesala de la obediencia de Elías a la orden de la palabra de YHWH (v1-2). La autoridad de Elías es superior a la de Ajab, ya que Elías permanece en su puesto y tanto Ajab como Abdías obedecen y entran en movimiento. Fuera del foco narrativo, Jezabel queda silenciada, mientras que Abdías desaparece sin ningún comentario. En resumen, el personaje catalizador ha sido Abdías⁷⁶ y las repeticiones han servido para destacar a Elías en su relación con YHWH.

El esquema de obediencia cambia, ahora Abdías le obedece a Elías, quien unifica los caminos. En el Carmelo Elías resolverá la búsqueda de comida y agua, cuando YHWH le conceda la lluvia:

Cierre escénico aparente	Cierre escénico efectivo
--------------------------	--------------------------

⁷⁴ Con este voto Ana reconoce a YHWH *Sebaot* ante todo como Dios de vida y de misericordia. Además, por la forma del voto, el momento y personaje que lo hace, esta definición de YHWH *Sebaot* es central en 1 Samuel. Tsumura, *The First Book of Samuel*, 118-119.

⁷⁵ YHWH como Dios *Sebaot* podría ser también una doble descalificación para Ajab como rey del norte, ya que Ajab pondrá en tela de juicio que YHWH sea el Dios vivo y el rey verdadero. Jr 23,36; 46,18. Fischer, *Jeremia I – 25*, 481.

⁷⁶ Walsh reconoce al menos que Abdías es parte de una estrategia narrativa para unificar las historias al interior de 1R 18. Walsh, *1 Kings*, 242.

Obediencia hacia Ajab :v6	v16: Obediencia hacia Elías
– Abdías sale por un camino	– Abdías busca a Ajab (sale Abdías)
– Ajab sale por otro camino	– Ajab va donde Elías (entra Ajab)

Al cierre, Elías ya ha obedecido la orden inicial de la palabra de YHWH (v1-2), pero falta la lluvia por llegar. YHWH está por actuar en propiedad ante su pueblo (escena 3ª). Las amenazas ahora son dos, Jezabel que persigue a los profetas de YHWH y Ajab que persigue a Elías. En efecto, ambas persecuciones son la misma, porque el contraste entre el v5 y el v10 muestra que Ajab, en lugar de alimento para sus animales, en realidad está buscando a Elías para matarlo. Abdías como *siervo de YHWH* permite entender la situación de los profetas de YHWH en Samaría. La crisis de los siervos temerosos de YHWH, además del peligro de muerte, es *saber* dónde está su señor Elías (v12). La exclusión total de Abdías en el resto del ciclo de Elías sugiere que el rol del *siervo de YHWH* lo asumirá Elías. De hecho, Elías irá concentrando en él todos los títulos (hombre de Dios, señor –de Abdías–, profeta y siervo de YHWH).

3.3.2 Escena 2^{da} (v17-20): Ajab, el perturbador de Israel, ante Elías

Esta escena es la antesala de la gran confrontación de Elías con los profetas de Baal (v21-40). La tensión narrativa va en ascenso. Elías confronta a Ajab y al esquema político-religioso encabezado por su esposa Jezabel con sus comensales, los profetas de Baal y de Ashera. Ajab es el interlocutor y destinatario principal de Elías; le discute alterado, pero al final acata sus órdenes⁷⁷.

^{17a} Y sucedió, cuando Ajab vio a Elías; ^{17b} y le dijo Ajab: ^{17c} “¿Este eres tú, perturbador de Israel?” ^{18a} Y él dijo: ^{18b} “no he perturbado a Israel, sino tú y la casa de tu padre ^{18c} por abandonar los mandamientos de YHWH ^{18d} y (además) habéis ido detrás de los baales. ^{19a} Ahora, envía (mensajes) ^{19b} reúne (ante) mí a todo Israel en el monte Carmelo, y a los 450 profetas de Baal y a los 400 profetas de la Ashera comensales de Jezabel.” ^{20a} Y envió Ajab a por todos los hijos de Israel

⁷⁷ Elías descalifica a Ajab, pero sin contenderle. La narración dejará fuera de escena a Ajab, quien será vencido por Elías, sin palabras, solo con actos. Ibid., 242-44.

^{20b} y reunió a los profetas en el monte Carmelo.

Estos cuatro versos tienen una estructura similar al encuentro entre Abdías y Elías (v7-16). Aunque hay muchos elementos de ligación con la escena siguiente, esta escena es el centro temático (1R 18), porque es el momento en que Elías obedece el mandato de la palabra de YHWH (v1). El protagonista es Elías, el afectado es el pueblo de Israel, el antagonista es Ajab y la acusación es la violación de los mandamientos de YHWH por la idolatría. Ya que el causante de la situación crítica es Ajab y la casa de Omri, el problema de la fe en Israel radica en la figura de un rey inicuo. En la escena siguiente los antagonistas de Elías serán los profetas de Baal-Ashera. Además, el problema de fondo es Ajab, el verdadero antagonista de Elías son *las políticas introducidas en Israel por la casa de Omri*⁷⁸.

V17: una presencia perturbadora. El contraste con el v7 es evidente. Mientras Abdías reconoce con su postración a su señor Elías, Ajab recrimina a Elías como la presencia עכר ישראל [perturbadora de Israel] (v17c). El verbo עכר (participio Qal) [confundir, molestar, perturbar, disturbar] identifica a Ajab como la presencia que frustra a Israel en su identidad como pueblo (de YHWH). Antes que sus actos, su propia persona es perturbadora. Esto por el énfasis de la frase הֲאַתָּה זֶה [tú eres este]⁷⁹. La consecuencia funesta es llevar al pueblo a practicar un culto indebido a YHWH⁸⁰. Las diferencias entre Ajab y Elías han estado en el trasfondo de toda la narración hasta llegar a la confrontación directa (v17). Ajab buscaba a Elías por ser el causante de la sequía y la gran amenaza para su reinado en Israel.

V18: Elías responde a Ajab con dos acusaciones implicadas entre sí. De un lado, su negligencia con la ley de YHWH (18c)⁸¹ y, de otro, su idolatría a los Baales (18d)⁸². Elías descalifica a Ajab, como Samuel lo hace con Saúl en 1S 15. Saúl tiene de parte de YHWH la

⁷⁸ La radicalidad de Elías contrasta con toda la negociación política que la casa de Omri ha hecho al desposar a Ajab con Jezabel, hija de Etbaal, rey de Sidón. Gugler, *Jehu und seine Revolution: Voraussetzungen, Verlauf, Folgen*, 113-116.

⁷⁹ Mosis, “עֶכֶר”, 69-70.

⁸⁰ Un caso grave de culto inapropiado es tomar aquello que ya fue condenado como anatema. Es tan grave que es imperdonable. Js 6,18: durante la conquista a Jericó; Js 7: la condena a Acán por anatema.

⁸¹ El verbo עזב [abandonar, dejar atrás] expresa una deslealtad a YHWH, a la Ley, o a la otra persona (v18; 2R 17,16; Ez 9,10; Sal 89,31; Jr 9,12; 22,9), deslealtad que conllevará a la apostasía (v18d). Las consecuencias de este comportamiento marcarán toda la historia de Israel. Gerstenberger, “עֶזְבֵּי”, 591.

⁸² El sentido teológico de *ir detrás de los Baales* es doble. De un lado, sometimiento y obediencia; pero, de otro lado, confianza en que el cuidado le vendrá de ellos. Helfmeyer, “אַחֲרַי”, 204-206.

elección, pero falla en obedecer el mandato de YHWH⁸³. Después de esto Saúl inicia su descenso como rey legítimo en Israel hasta llegar a su muerte trágica en 1S 31. Asimismo, Ajab saldrá mal librado de la disputa con Elías, su descenso final será inevitable. Miqueas ben-Yimla explicará las razones teológicas de la caída final de Ajab (1R 22).

Sin embargo, la calificación de Ajab como *perturbador* de Israel parece superar la condena por desobediencia a YHWH. Ajab es el peor rey de todos los reyes de Israel (1R 16,33), incluso peor que otros líderes de Israel como Saúl (1S 14,29) y Acán (Js 7,25)⁸⁴. La teología implicada en esta denuncia es el mandamiento dado en Dt 13,5: *En pos de YHWH vuestro Dios andaréis y a Él temeréis; guardaréis sus mandamientos, escucharéis su voz, le serviréis y a Él os uniréis*⁸⁵. La contraposición de esta sentencia es en extremo grave. Mientras que *seguir a los Baales*⁸⁶, o a Baal, lleva al exterminio (Dt 4,3), *seguir a YHWH* lleva a vivir en la tierra prometida a Israel (Dt 4,4).

V19-20: orden de Elías a Ajab con ejecución simple. Ajab en lugar de pedir algo a Elías, como sí lo hizo Abdías, acusa a Elías de perturbar al pueblo. El caso de Ajab ante Elías es grave, peor que el caso de Saúl ante Samuel (1S 15), porque Ajab ni acepta su culpa ni pide perdón, como sí lo hizo Saúl (1S 15,24-31)⁸⁷. Además, Saúl reconoce la autoridad de Samuel. En cambio, Ajab considera a Elías como obstáculo dentro de su reinado. En toda la historia de la casa de Omri, la ruptura efectiva de Ajab con Elías o los demás profetas en realidad es la ruptura total con YHWH. Es decir, la gran *perturbación* es ser el propiciador de la separación entre Israel y YHWH. La resolución de este conflicto excluye a Ajab y enfoca la atención sobre los profetas de Baal –y Ashera– y todo el pueblo de Israel. Esto insinúa que el problema a erradicar es Ajab –junto con Jezabel–⁸⁸. De hecho, Jezabel ostenta

⁸³ La causa del abandono de los mandamientos de YHWH es el seguimiento de los baales, o de Baal, como también lo refiere 2R 17,16. Keinänen, *Traditions in collision. A literary and redaction-critical study on the Elijah narratives 1 Kings 17–19*, 65-66.

⁸⁴ Tsumura, *The First Book of Samuel*, 373.

⁸⁵ Otras referencias en el Deuteronomio sobre la exigencia de cumplir los mandamientos de YHWH son: Dt 4,2; 6,17; 8,6; 10,13; 11,27-28; 28,9.13.

⁸⁶ La expresión *los baales* con seguridad indica la diversidad de manifestaciones idolátricas en Israel (v19), antes que un plural de respeto (como en Ugarit). Mulder, “בַּעַל”, 192.

⁸⁷ Lo escandaloso es que Ajab ni siquiera entiende la desgracia de quedarse sin perdón. Saúl al menos sabe que debe pedir perdón, aunque Samuel rehúse concedérselo. Tsumura, *The First Book of Samuel*, 404-405.

⁸⁸ El relato asocia a Ashera como diosa con Jezabel como mujer poderosa. Al parece el culto a Ashera atraía mucho a las mujeres (1R 15,13; 2R 23,7; 1R 11,1-8 en referencia a 2R 23,13ss). La pareja Jezabel–Ajab parece un espejo del matrimonio Ashera–Baal (v19; 2R 23,4; Ju 6,26; 1R 16,32ss; 2R 17,16). Ashera, diosa madre, es confundida con otras diosas de la fertilidad como Anat y Astarte. Cazelles, “אֲשֶׁרָה”, 441.

la autoridad política por delante de Ajab, porque ella tiene a los profetas de Baal como sus comensales en el palacio real (v19b)⁸⁹.

La acción cultural por iniciarse en la escena siguiente está fuera del canon cultural deuteronomista. En efecto, la elección del monte Carmelo solo coincide con la reforma de Josías en la promoción de la erradicación de los altares en los altozanos⁹⁰. Sin embargo, la intención teológica yahvista sí es lo central. Elías entra en un ambiente cultural baalista y ejecuta una acción cultural yahvista. Baal es anulado, incluso en su propio terreno. En efecto, la acción salvífica para la señora de Sarepta y su hijo había sido en terreno baalista (1R 17). Ahora, la dirección teológica va en el sentido de mostrar a YHWH como el único Dios⁹¹.

3.3.3 Escena 3^{ra} (v21-40): El pueblo y los profetas de Baal ante Elías

^{21a} Y se acercó Elías a todo el pueblo ^{21b} y dijo: ^{21c} “¿Hasta cuándo vosotros trastabillando sobre dos muletas? ^{21d} Si YHWH es Dios, seguidle;

^{21e} y si Baal, seguidle.” ^{21f} Pero el pueblo no le respondió palabra (alguna).

^{22a} Y dijo Elías al pueblo: ^{22b} “yo he quedado solo (como) profeta de YHWH, ^{22c} pero los profetas de Baal son 450 hombres.

^{23a} Que nos den, (pues), dos novillos; ^{23b} que escojan para ellos un novillo

^{23c} y lo despedacen, ^{23d} y lo coloquen sobre la leña, ^{23e} pero que no le pongan fuego;

^{23f} y yo prepararé el otro novillo ^{23g} y lo colocaré sobre la leña, ^{23h} y no le pondré fuego.

^{24a} E invocad en el nombre de vuestro dios, ^{24b} y yo invocaré en el nombre de YHWH;

^{24c} y será Dios aquel que responda por fuego, él (será) Dios.”

^{24d} Y respondió todo el pueblo, ^{24e} y dijeron: ^{24f} “¡buena es (tu) palabra!”

^{25a} Y dijo Elías a los profetas de Baal: ^{25b} “Escoged para vosotros el novillo (único) ^{25c} y preparad (lo) primero, ^{25d} pues vosotros sois los numerosos,

^{25e} e invocad en el nombre de vuestro dios, ^{25f} pero no pongáis fuego.”

^{26a} y tomaron el novillo ^{26b} que les dio (Elías) ^{26c} y (lo) prepararon,

⁸⁹ La mesa es un signo de poder político. Quien preside la mesa es Jezabel. Los profetas de Baal y Ashera están a su servicio (político-religioso). Con esto la autoridad de Ajab queda en entredicho (1R 16,31). Ernst, “יָהוָה”, 78.

⁹⁰ El narrador relata la erección de un altar sin considerarla problemática o digna de justificación (v30). Esta parece ser una práctica pre-deuteronomista. Cogan, *1 Kings: a new translation with introduction and commentary*, 442.

⁹¹ El conflicto es sobre el reconocimiento del Dios único, antes que sobre el lugar de culto. Keinänen, *Traditions in collision. A literary and redaction-critical study on the Elijah narratives 1 Kings 17–19*, 78.

^{26d} e invocaron en el nombre de Baal desde la mañana hasta el mediodía,
^{26e} diciendo: ^{26f} “*Oh Baal, respóndenos,*” ^{26g} pero ni hubo voz, ni hubo respuesta.
^{26h} Y se sacudían alrededor del altar ²⁶ⁱ que (se) había preparado.
^{27a} Y sucedió que ya al mediodía, ^{27b} y se burlaba Elías de ellos ^{27c} y decía:
^{27d} “*Clamad en voz alta,* ^{27e} *pues él es un dios;* ^{27f} *pues (estará) a su gusto,*
^{27g} *o de camino,* ^{27h} *o tal vez él (está en) dormición* ²⁷ⁱ *y habrá que despertarlo.*”
^{28a} Y clamaban en voz alta ^{28b} y se sajaban, según su costumbre con espadas y lanzas
^{28c} hasta chorrear sangre por encima de ellos.
^{29a} Y sucedió que pasado el mediodía, ^{29b} actuaron como profeta hasta la hora
de ofrecerse el sacrificio; ^{29c} pero no hubo voz, ni respuesta, ni atención (alguna).
^{30a} Y dijo Elías a todo el pueblo: ^{30b} “*Acercaos a mí.*” ^{30c} Y se le acercó todo el pueblo.
^{30d} Y purificó el altar de YHWH el (que había sido) derribado.
^{31a} y tomó Elías doce piedras según el número de las tribus de los hijos de Jacob,
^{31b} ya que fue la palabra de YHWH a él, ^{31c} diciendo: ^{31d} “*Israel será tu nombre.*”
^{32a} Y edificó las piedras (como) altar en el nombre de YHWH,
^{32b} e hizo una zanja, como el puesto de dos medidas de semilla, alrededor del altar.
^{33a} y apiló la leña, ^{33b} y despedazó el novillo ^{33c} y (lo) puso sobre la leña.
^{34a} Y dijo: ^{34b} “*Llenad cuatro cántaros de agua* ^{34c} *y derramad sobre*
el holocausto y sobre la leña.” ^{34d} Y dijo: ^{34e} “*Hacedlo por segunda vez;*”
^{34f} y lo hicieron por segunda vez. ^{34g} Y dijo: ^{34h} “*Hacedlo por tercera vez;*”
³⁴ⁱ y lo hicieron por tercera vez; ^{35a} y corría el agua alrededor del altar,
^{35b} también la zanja se llenó de agua.
^{36a} Y sucedió en la (hora de) elevación de la ofrenda,
^{36b} y se acercó Elías el profeta ^{36c} y dijo:
^{36d} “*¡YHWH Dios de Abrahán, de Isaac y de Israel sea hoy reconocido!*
^{36e} *Porque tú eres Dios en Israel*
^{36f} *y yo soy tu siervo* ^{36g} *y por palabra tuya he hecho todas estas cosas.*
^{37a} *Respóndeme, oh YHWH,* ^{37b} *respóndeme,*
^{37c} *Y (que lo) reconozca este pueblo*
^{37d} *Porque tú, oh YHWH, eres Dios,*
^{37e} *y tú has hecho a sus corazones dar vuelta atrás.*”

^{38a} Y cayó el fuego de YHWH,
^{38b} y consumió el holocausto, la leña, las piedras, el polvo
^{38c} e (inclusive) el agua que lamió en la zanja.

^{39a} y todo el pueblo (lo) vio, ^{39b} y cayeron sobre su rostro ^{39c} y dijeron:

^{39d} “YHWH, (solo) Él es Dios; ^{39e} YHWH, (solo) Él es Dios.”

^{40a} Y les dijo Elías: ^{40b} “Prended a los profetas de Baal,

^{40c} no se escape ninguno de ellos.” ^{40d} Y los prendieron,

^{40e} y les hizo bajar Elías al wadi Quisón ^{40f} y los degolló allí.

En esta escena Elías hace tres intervenciones ante el pueblo, quien pasa de la apatía al interés. Primero el pueblo responde con un silencio (v21e), luego asiente a la propuesta de Elías (v24f) y por último, hace una confesión de fe a YHWH (v39c) delante de Elías, la cual es el punto máximo de 1R 18⁹². Además de esta confesión de fe, la interacción de Elías con el pueblo dejará en evidencia la falsedad de los profetas de Baal y posicionará a Elías, el profeta, como el siervo de YHWH. Al cierre, Elías decide sobre la vida de los profetas de Baal (v40)⁹³.

V21: Elías confronta al pueblo por primera vez. El suspenso escénico aparece de entrada. El cuadro muestra cómo Elías ויגש [se acercó] al pueblo. Aquí Elías parece emular a Josué como líder del pueblo (Js 24,2ss). Elías habla a אל-כל-יהעם [todo el pueblo], el detalle distinto es la ruptura entre el pueblo y Elías. Para Elías la ambigüedad del culto a YHWH/Baal es inadmisibles (v21c)⁹⁴. Aceptar la cojera del baalismo le impide al pueblo caminar⁹⁵. En el v21d el verbo principal es el imperativo לכו אחריו [id detrás suyo, seguidle] y la ambigüedad está en el participio פסחם [trastabillando, cojeando]. El reconocimiento de YHWH era lo característico de Israel en tiempos del profeta Samuel (1S 4,4ss), ahora el

⁹² Walsh habla de conversión del pueblo. El término es exagerado, porque supone que el pueblo pasa del baalismo al yahvismo. De hecho, Elías acusa a Israel de sincretismo, en lugar de apostasía (v21). Walsh, *I Kings*, 256.

⁹³ Elías contrasta con Jezabel, la exterminadora de los profetas de YHWH. Ibid., 254.

⁹⁴ La ambigüedad del acto está en la tardanza de la respuesta a YHWH. La raíz פסח indica una acción de saltar (v21c; v26). En la Pascua de YHWH tales movimientos con probabilidad simbolizaron una partida apresurada (salir como en un *salto*). Andre, “הפסח”, 91.

⁹⁵ El verbo פסח (Qal) [ser cojo, vacilar] (v21) contrasta con פסח (Piel) [golpear, patear] (v26). Tal vez, un juego de palabras para indicar la torpeza de un movimiento cojeante. Clements, “פסח”, 25.

pueblo calla ante Elías (v21e)⁹⁶. Seguir a YHWH es típico del Dt (Dt 13,5) y es la consecuencia principal del reconocimiento de YHWH⁹⁷.

El verbo ענה [responder] insinúa el seguimiento fallido (v21e). Este verbo en un contexto cultural tiene tres características⁹⁸. La primera, es la coherencia (o no) del pueblo ante YHWH (v21e); la segunda, a la respuesta verdadera de Dios (v24), como si fuera un verdadero diálogo del tipo pregunta-respuesta, y la tercera, a la presencia de un mediador⁹⁹, quien habla en posición de superioridad respecto del pueblo¹⁰⁰.

Además, el sentido teológico del culto a YHWH es bidireccional y exclusivo. Ir אהרי [detrás de] es un término de origen militar que implica el sustento provisto por el comandante y la obediencia de su ejército con devoción¹⁰¹. De modo análogo, YHWH ha elegido a Israel y lo sostiene para que le siga con todo el corazón en fidelidad a la Alianza¹⁰². El verbo asociado a la obediencia y al seguimiento es הלך [ir, caminar]. En efecto, Israel sometido al Baalismo rompe el esquema anterior y queda como un inválido¹⁰³.

La respuesta de Israel aún es ambigua y sin seguimiento exclusivo a YHWH. Hasta ahora lo único efectivo ha sido el sustento provisto por YHWH. Esto ya fue tratado con Elías en el Jordán, luego con la señora y su hijo en Sarepta, hace poco con Abdías y los profetas perseguidos por Jezabel y ahora inicia el cierre apoteósico con la llegada de la lluvia en toda la región.

V22: Elías aparece *solo* o *superfluo*¹⁰⁴. Abdías (siervo de YHWH) ha desaparecido y ahora Elías es el representante de los profetas de YHWH, porque quiere ser reconocido como *siervo de YHWH* (v36f). Pero un siervo *insignificante* porque esta solo y abandonado como

⁹⁶ Para Elías YHWH es el Señor de todo. En 1S 4,4ss ya parece anunciarse que el Señor de todo es YHWH Sebaot que está sobre querubines; sin embargo, quien pone esta concepción de YHWH de manera radical es Elías. Eissfeldt, “יְהוָה”, 70.

⁹⁷ Otras referencias: 1S 12,14; 1R 14,8; 2R 23,3; Jr 2,2. Álvarez, *Terminología deuteronomística en los libros históricos (Jueces – 2 Reyes)*, 87.

⁹⁸ Stendebach, “ענה I”, 221-222.

⁹⁹ Jr 44,15.20; Esd 10,12; Neh 8,6.

¹⁰⁰ Dt 27,15; 1R 18,21; Esd 10,12; Neh 8,6; 24,3; Nm 32,31; Js 1,16; 24,16; excepto Ex 19,8.

¹⁰¹ Dt 13,5; 1R 14,8; 18,21; 2R 23,3; 2Cr 34,31; Jr 2,2; Os 11,10.

¹⁰² Gn 24,5.8.39.61; Is 25,42; Rut 3,10; Ct 1,4. Helfmeyer, “אהרי”, 204-206.

¹⁰³ La invalidez es algo negativo para David: *ningún cojo o ciego entrará en la casa* (2S 5,8), o una desgracia para Mefiboset, quien, aunque alcanza compasión de David por ser del linaje de Saúl, termina sumido en la pobreza (2S 9,9-13; 16,4; 19,25-31).

¹⁰⁴ El relato revertirá la insignificancia de Elías ante los profetas de Baal cuando lo llame *el profeta* (v36), según el contexto el *verdadero profeta*, sin afirmar que sea el único. Sin embargo, la LXX, excepto por el texto Lucitano, solo coloca la expresión y *clamó Elías al cielo* (v36). Müller, “נביא”, 139.

el resto de Israel¹⁰⁵. En efecto, Abdías sí es protector de profetas, Elías solo es el representante de un grupo minoritario de profetas perseguido por Jezabel¹⁰⁶. Este punto quedará claro cuando al final del ciclo aparezcan diversos grupos de profetas, los de Betel, los de Jericó y los cincuenta (2R 2). Por ende, antes que contradicción o ironía, en este versículo habría una alusión a todos los profetas¹⁰⁷. Después, también Eliseo cumplirá el rol de señor protector de los hijos de los profetas (2R 4,1; 6,1).

El concepto de *resto* identifica a Elías con el pueblo. La expresión יתר העם [el resto del pueblo] indica la presencia de YHWH en una porción del pueblo resultante de una gran división o de una invasión violenta. Así cuando el profeta Semaías es enviado a evitar la guerra entre hermanos, quien en verdad escucha es el *resto del pueblo* (1R 12,23-24); en la caída de Jerusalén el *resto del pueblo* es el grupo final de deportados a Babilonia (2R 25,11||Jr 52,15); en el centro de estos dos relatos de debacle está Elías, quien dice al pueblo: “נותרתי [resto yo] como profeta de YHWH”. Él es el *resto del pueblo*, en medio de una situación de dominio baalista (v22)¹⁰⁸.

V23-24: propuesta de Elías al pueblo, todo en igualdad de condiciones (v23)¹⁰⁹. La acción central consiste en invocar el nombre del dios (24a.b). Solo el Dios verdadero responderá, lo cual ya sería un acto de autorevelación de Dios (v24b)¹¹⁰. Pero aún falta por revelarse la bondad y misericordia de YHWH¹¹¹. En el Carmelo YHWH solo responde con fuego¹¹², lo cual solo sirve para decir que Elías ha actuado sin intervención humana alguna

¹⁰⁵ El sentido de יתר (Nifal) toma el pasivo como *ser considerado superfluo* o *ser ignorado* (el sentido ordinario de “quedarse solo” Gn 32,25); Elías considera que está aislado o es despreciado por el pueblo como profeta de YHWH (19,10.14). Kronholm, “יתר”, 485.

¹⁰⁶ Según el v22 el fenómeno profético es masivo en Israel, sobre todo baalista. Müller, “נביא”, 143.

¹⁰⁷ T. Collins presenta a los profetas bajo la imagen del Manto de Elías. Collins, *The Mantle of Elijah: The Redaction Criticism of the Prophetic Books*.

¹⁰⁸ En el periodo de la restauración “el resto” del pueblo será el lugar ínfimo donde YHWH hará presencia. Neh 4,8.13; Zc 14,2.

¹⁰⁹ El novillo ofrecido en holocausto debió ser una tradición que Israel incorporó desde los ritos cananeos. Kellermann, “עולה”, 103.109.

¹¹⁰ La expresión קרא בשם [clamad en el nombre de-] solo debe dirigirse a YHWH; referirla a Baal es una contradicción (v24.25.26). En efecto, su uso es casi retórico, porque la respuesta es fútil. Solo YHWH, el único Dios verdadero, responderá al ser llamado por su nombre. Dahmen, “קרא”, 114.

¹¹¹ En Ex 33,18-23 Moisés pide ver la gloria de Dios. La respuesta es un *paso* y una *proclamación*. El rostro de YHWH es invisible, pero su nombre sí es proclamado (Ex 34,5). De un modo críptico Elías desafía a los profetas de Baal a invocar en el nombre de Baal (v24-25), mientras él invoca en el nombre de YHWH. La respuesta de YHWH solo es con fuego. Fabry, “שם”, 155.

¹¹² Esta es su prueba de autenticidad (v24.26.29.37; 1Cr 21,26.28). Stendebach, “ענה I”, 223.

(v24c). El contraste está entre Baal, señor de los fenómenos naturales¹¹³, y YHWH, quien sella su alianza con Israel manifestándose desde el trueno y el fuego. A diferencia de YHWH, Baal sí es asociado con tiempos de muerte¹¹⁴. Sin embargo, en este contraste la condición de Baal es desconocida. Por un lado, en la narración de la sequía (1R 17) la crítica al culto de Baal es indirecta, porque Baal fue omitido del relato. Pero, por otro lado, la polémica sí es directa contra Baal y, sobre todo, contra Ajab y Jezabel como promotores de un culto no-yahvista (v19-40). Por ende, un culto vacío o muerto¹¹⁵.

V24: el criterio para el pueblo. Este versículo tiene dos fórmulas. Primera, la propuesta de Elías puesta en una *invocación*¹¹⁶ y en un criterio de confirmación; si Elías es el profeta de YHWH, deberá recibir una confirmación *por medio de fuego*. Segunda, la favorabilidad del pueblo hacia Elías; el pueblo ha pasado de la falta de respuesta (v21e) a la aprobación (v24f): *¡buena es (tu) palabra!* Esta respuesta remite a Dt 1,14 cuando el pueblo asiente el nombramiento de jefes y jueces para apoyar a Moisés en la toma de decisiones sobre todo tipo de asuntos en Israel¹¹⁷. Es justo en la apertura del Deuteronomio¹¹⁸. Por consiguiente, podría verse a Elías en el Carmelo como un nuevo jefe o juez del discernimiento en Israel¹¹⁹.

Sin embargo, lo anterior debe precisarse. Los referentes fuertes están en el libro del Éxodo (Ex 19,8; 24,3.7), donde el pueblo asiente de inmediato a las indicaciones de Moisés. La relación entre el pueblo y el profeta Elías está rota (v24). De hecho, es imposible alcanzar la obediencia máxima (Ex 19,8; 24,7). Además, en Éxodo también hay un acto grave de infidelidad, cuando *todo el pueblo* donó sus objetos de oro a Aarón para la elaboración del

¹¹³ Baal ya aparece en documentos egipcios y ugaríticos del sXIV a.C., y en otras fuentes (Mari, Tell al-Rimah, Chagar Bazar, Fenicia y otros). Combinado con diversos nombres Baal (señor) representa a la deidad semítica occidental de la tormenta y/o la fertilidad. Waltke, “לַעֲזָבָה”, 119.

¹¹⁴ El dios Baal, también llamado *Haddu* [Hadad] trae la lluvia y revive la vegetación. La sequía solía interpretarse como una cautividad o muerte temporal de Hadad. *Ibid.*, 119.

¹¹⁵ Keinänen, *Traditions in collision. A literary and redaction-critical study on the Elijah narratives I Kings 17–19*, 140-141.

¹¹⁶ Lo crucial es invocar “en el nombre”. En las narraciones del Éxodo y de Josué el nombre de YHWH está en el Arca de la Alianza y el Mediador es Moisés o Josué. Aquí Elías recoge todos los simbolismos sobre sí mismo y sobre el acto cultural que él está a punto de ejecutar.

¹¹⁷ El Deuteronomio enfatiza la responsabilidad del pueblo como *unidad* para decidir sobre su vida como pueblo de YHWH. McConville, *Deuteronomy*, 65.

¹¹⁸ La buena Palabra viene de YHWH y es Él quien la cumple. Js 21,45: *No faltó ni una palabra de las buenas promesas que YHWH había hecho a la casa de Israel; todas se cumplieron.*

¹¹⁹ Según Dt 1,9-18 la responsabilidad del pueblo ante YHWH es mantener vigentes los mandamientos recibidos en el Horeb (Ex 18,13-26). McConville, *Deuteronomy*, 67.

becerro de oro y de un altar (Ex 32,3-6). Todo esto coincide con la narración de 1R 18. Elías repite con el pueblo las acciones de Moisés, mientras que Ajab repite las de Aarón; Ajab en lugar de modelar un becerro de oro, erige una Ashera y un altar a Baal (16,31-33), lo cual ha sido el causante de toda la problemática del ciclo de Elías. El pueblo entra en movimiento, pero solo por actos portentosos, sin explicitar la obediencia o aceptación de la Ley (Ex 24,7). En efecto, esta es una de las grandes diferencias entre Elías y Moisés.

V25-29: los profetas de Baal entran en acción. Ellos proceden a ofrecer en sacrificio el primer novillo y Elías hace mofa de su fracaso. El pueblo de Israel pasa a ser espectador detrás de escena. Los profetas de Baal siguen su rito¹²⁰, pero al final ninguna divinidad responde.

V25: Elías toma la palabra. Es un discurso directo de forma 3+1 básica¹²¹. Tres imperativos directos y la condición de dejar el novillo ofrecido sin encenderle fuego. De este modo Elías domina todo, excepto el albedrío de los profetas de Baal (v25b)¹²². El contraste es enfático, porque es un profeta contra muchos (v25c). Mientras que el culto cananeo admite muchos dioses –Baal uno de ellos– el culto yahvista excluye cualquier deidad paralela. La clave está en el cierre (v25f): nadie debe *poner fuego*, porque el Dios verdadero lo hace sin ayudas humanas. Él –solo Él– es señor del fuego (1R 19,12).

V26: Apertura del marco de los profetas de Baal (←v29). Los profetas de Baal protagonizan la angustia (v26-29). Ellos invocan, pero Baal nunca responde, es un momento desesperado y de abandono¹²³, sin un profeta verdadero que los asista¹²⁴. Las repeticiones insisten sobre una realidad: la קוּל [voz] de Baal que nunca llega. Dentro del mismo marco, el silencio ensordecedor de Baal retumba en el descontrol de sus profetas (v26f y 29b). Este espectáculo deja otra vez a Elías en el centro mofándose de ellos. El relato resalta un tiempo narrado (cronológico) largo, contra un tiempo de la narración (texto escrito) breve (v26d)¹²⁵.

¹²⁰ En un sentido amplio *hacer* significa *preparar para ofrecer* (v25c; v23f). Ringgren, “עֲשֵׂה”, 389.

¹²¹ Ska, *Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, 26.

¹²² Elías les permite *escoger* el buey. Este acto de imparcialidad es un paso de lo mundano a lo religioso. La posibilidad del error (o la falsedad) queda en manos de los profetas de Baal. Ellos siguen orando por lluvia y Elías les ha dado todas las condiciones para ello. Seebass, “בְּקֶרֶת”, 75.

¹²³ La conclusión lacónica *no hubo voz, ni respuesta, ni atención* (v26g.29c) contrasta con la frase *él levantó la voz y dijo* (Ju 9,7), cuando Jonatán congrega al pueblo para hablar con autoridad y pronunciar una palabra sentida (Gn 27,38; 29,11; 1S 11,4; 24,17; 2S 3,32). Kedar-Kopfstein, “קוּל”, 582.

¹²⁴ La ausencia de Eliseo deja a Guehazi *sin respuesta*, incapaz de obrar un milagro (2R 4,31).

¹²⁵ La בְּקֶרֶת [mañana] es el primer espacio del día justo hasta antes del *mediodía*. Por ende, el v26d significa *desde la mañana hasta la tarde* (la inscripción de Mesha, línea 15). Barth, “בְּקֶרֶת”, 222.

Varias horas son resumidas en tan solo una línea. Este detalle importa, porque introduce una tensión en el evento narrado¹²⁶. En este caso la narración está derribando la condición de los profetas de Baal como auténticos profetas. El comentario final alude a un altar de culto idolátrico (v26g)¹²⁷, donde las acciones son golpes antes que danzas¹²⁸ y las reacciones vienen de los objetos, en lugar de provenir de dios (v26h)¹²⁹. El terreno de la acción es baalista, no-yahvista. Después, Elías deberá reconstruirlo todo.

V27: El vacío y el silencio vencen a los profetas de Baal. El v27a usará el mismo dispositivo del tiempo narrado (arriba el comentario al v26d) para poner una gran ironía en boca de Elías. Baal es llamado dios (v27e) pero es un dios ausente (v27f). En efecto, la expresión *הַשֵּׁשׁ* [a su gusto] es un sustantivo que supone la ausencia de Baal. Era típico pensar que Baal estaba en *meditación*, o *acomodado* a su gusto. Sea cual sea el sentido, es algo que Baal hace *porque así lo desea* para desentenderse del ser humano¹³⁰. Elías deberá engullir sus propias palabras, cuando caiga en el mismo comportamiento de Baal: ausente, sentado bajo un árbol, dormido y queriendo estar como muerto (1R 19,4-6)¹³¹.

V27-28: Elías sube su nivel de ironía al máximo. El espectáculo de los profetas de Baal es patético. Elías vuelve a pronunciar un discurso directo exhortativo con una apódosis irónica, porque Baal, peor que dormido, está muerto. Todo esto enfatiza lo absurdo del culto de Israel a Baal¹³². En principio, Baal es un dios *de temporada*¹³³, ausente en otros lugares¹³⁴, o durmiendo el sueño de los muertos (v27h)¹³⁵ y es incapaz de despertar por sí mismo

¹²⁶ ‘Expressions denoting Point of Time’. Bar-Efrat, *Narrative art in the Bible*, 145-146.

¹²⁷ En el caso de construir un altar a YHWH el verbo típico suele ser בנה. Pero si es un altar u otro objeto de idolatría, el verbo suele ser עשה. Álvarez, *Terminología deuteronomística en los libros históricos (Jueces – 2 Reyes)*, 94-96.

¹²⁸ Aunque algunos autores asocian al v26 con Baal Marqod *señor de la danza*, quien podía curar con danzas. Mulder, “רָקַד”, 644. Sin embargo, el sentido de danza podría ser solo de burla por la torpeza del movimiento *cojeante* (פסח en el v21). Eising, “הוֹלִי”, 262.

¹²⁹ La forma Piel de פסח podría traducirse como *empujar-rebotar* o *golpear-rebotar*, en lugar de “cojear o caminar con muletas”. El sentido básico de פסח refleja el movimiento tanto de acción sobre el objeto, como de reacción (o resistencia) del objeto golpeado. Otto, “פָּסַח”, 4-5, 7.

¹³⁰ Hausmann, “שֵׁשׁ”, 87.

¹³¹ Véase el comentario en la sección 4 dedicada a 1R 19.

¹³² El viaje de Baal es representado como un descenso al mundo de los muertos. Cuando Elías dice que Baal duerme, en realidad dice que Baal está muerto. Chalmers, *Exploring the religion of ancient Israel: priest, prophet, sage and people*, 107.

¹³³ Baal desaparecía en verano y sus adoradores lo esperaban de vuelta en otoño (v27; Os 6). Mulder, “בָּעַל”, 198.

¹³⁴ El camino de Baal (v27g) es terrenal –no divino–, tal vez, su condición es antropomorfa, por esto debe caminar por tierra sometido a las limitaciones del retraso (Gn 19,2). Koch, “רָדַךְ”, 284.

¹³⁵ Así como Melkart, Baal es un dios que muere y revive. Moor, “בָּעַל”, 185.

(v27i)¹³⁶, o que necesita de hombres para despertar¹³⁷. En efecto, dormir es el intervalo entre la voluntad humana de acostarse y la acción divina de hacer levantar al hombre (1R 19,5), este sería el sentido teológico. Baal duerme como un humano¹³⁸, pero tampoco es un humano y tampoco será YHWH quien lo despierte. El ser humano sí necesita dormir, YHWH está siempre despierto (Sal 121,3ss). Por ende, Baal es un engaño total para Israel (v27).

V28: descontrol de los profetas de Baal. Su acto consiste en ויתגדדו + שפךדם עליהם [cortarse y sangrar]. Sus gritos, saltos y trances son una costumbre abominable¹³⁹, condenada en especial cuando es por motivo de muertos (Dt 14,1)¹⁴⁰. La sangre tiene significado vital, nadie debe comerla y en los sacrificios debe derramarse por tierra *como si fuera agua* (Dt 12,16.24; 15,23).

El v28b anticipa el problema teológico de la חרב [espada], lo cual es un signo doble. Del lado mundano es signo de violencia y del lado divino es signo de la justicia de YHWH. Los seguidores de Baal hieren sus propios cuerpos (v28b) y con esto someterán a Israel a vivir y morir en violencia (1R 19,1.10.14.17). Del lado de YHWH la espada de fuego protege el camino del árbol de la vida (Gn 3,24) y garantiza las victorias del rey David¹⁴¹ y el éxito del gobierno del rey Salomón¹⁴². Sin embargo, el sentido del v28b además de condenar una aberración e idolatría¹⁴³, es adelantar las consecuencias sangrientas de este culto sobre Israel¹⁴⁴, cuyo símbolo inicial había sido el sacrificio de los hijos de Hiel de Betel (1R 16,34). Después, la ejecución de Nabot será la narración por extenso del derramamiento de sangre inocente en Israel durante el reinado de Ajab (1R 21). Estas prácticas son una abominación para Israel: *Y derramaron sangre inocente, la sangre de sus hijos y de sus hijas, a quienes sacrificaron a los ídolos de Canaán, y la tierra fue contaminada con sangre* (Sal 106,38).

¹³⁶ Un muerto yace acostado o en la posición de un durmiente. Solo YHWH –no Baal– puede קום [levantar] a alguien del lecho mortal (v. gr. a niños 1R 3,20; 17,19; 2R 4,21.32). Beuken, “שָׁכַב”, 665.

¹³⁷ Tal vez el v27i alude a un ritual diario para *despertar* al dios (1S 5,3). Wallis, “קָוָה”, 278.

¹³⁸ Schupphaus, “שָׁכַב”, 439-440.

¹³⁹ El sustantivo משפט debe traducirse como costumbre o hábito (v28b; 1S 30,25; 2R 17,26ss). Es decir, algo que nunca podría ser aceptado como propio de Israel. Johnson, “מִשְׁפָּט”, 96.

¹⁴⁰ La referencia viene de Lv 19,28. Sin embargo, el muerto podría ser el mismo Baal (Dt 26,14). La práctica de cortarse la carne es típica de los Filisteos, incluidos Tiro y Sidón (Jr 47,4-5). Participar de estos cultos extranjeros, sea a Baal o a Molek, es condenable. McConville, *Deuteronomy*, 381.

¹⁴¹ Lo cual explica la gravedad del pecado de David en el asesinato de Urías, ejecutado *a espada* (2S 11,25; 12,9-10). También: 1S 17,39.45.47.50-51; 18,4; 21,9-10; 22,10.13; 25,13.

¹⁴² 1R 1,51; 2,8.32; 3,24; 8,9. Kaiser, “חָרֶב”, 160.

¹⁴³ La raíz פלל indicaría automutilación cultural, en lugar de oración (v28b). Fabry, “פָּלַל”, 568.

¹⁴⁴ Dt 12,16 le da un sentido de profanación al culto permisivo con el derramamiento de sangre inocente. Otto, *Deuteronomium 12 – 34*, 1184.

V29: cierre del marco de los profetas de Baal (v26→). Las indicaciones de tiempo coinciden: inicio en la mañana invocando a Baal y conclusión pasado el mediodía (v29a). Es un tiempo largo narrado en pocas líneas¹⁴⁵. El tiempo de la invocación es vacío y sin fruto alguno (v29b)¹⁴⁶. El v29b habla de un עלה [sacrificio (ardiente)] que puede ser en la mañana o en la tarde. Los profetas de Baal están en el tiempo propicio de la mañana, *pero la ofrenda no funciona*, tanto que los alcanza el tiempo de la ofrenda de la tarde (v29.36). Es una ofrenda de grano¹⁴⁷, sin sangre¹⁴⁸. Esto explicaría por qué Elías rocía todo con agua, en lugar de sangre (v34)¹⁴⁹. Esta simbología está conectada con el milagro de Eliseo a la hora de la ofrenda de la tarde. En efecto, Eliseo cubre con agua el territorio de Israel en la frontera con Moab (2R 3,20) y al final, Moab es devastado. En el relato del Carmelo el fuego que desciende del cielo consume todo: la ofrenda, la leña y el agua de la zanja (v38).

El v29c cierra esta parte con la repetición del v26g: *no hubo voz, ni hubo respuesta*, pero agrega la frase: *ni atención (alguna)*. Una construcción similar sucede en 2R 4,31 cuando Guejazí, siervo de Eliseo, trata sin suceso de devolver la vida al hijo de la Sunamita valiéndose de un bastón. Los términos repetidos son ואין קול [no hubo voz] y ואין קשב [no hubo atención]. El ámbito de respuesta esperada es un ámbito de lo físico¹⁵⁰, pero ni siquiera ahí hay respuesta. Guejazí ni representa a YHWH ni es Eliseo y el niño sigue sin vida. De modo similar, los profetas de Baal representan a un dios inerte, Baal es tal cual un muerto, una manufactura humana sin expresiones vitales ni capacidad de comunicarse al hombre (Sal 115,5-6), quien confía en ídolos merece ser algo inerte como ellos, quien confía en YHWH merece alcanzar su auxilio y su cuidado (Sal 115,7-8). En resumen, la resolución del nudo llegará con la acción Elías, el verdadero profeta de YHWH, o de Eliseo, su sucesor¹⁵¹. Los profetas de Baal están usurpando una función que nunca ha sido suya.

¹⁴⁵ *Narrative time* (cronología) opuesto a *narration time* (escritura). Ska, *Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, 7-8.

¹⁴⁶ El verbo נבא (Hitpaél) [actuar como profeta] tiene un sentido peyorativo (Jr 14,14; 29,26ss; Ez 13,17). Müller, “נְבִיאָה”, 134.143.

¹⁴⁷ La ofrenda de מנחה [grano] era propia de la tarde (v29b; 2R 16,15). Niehr, “עֶרֶב”, 339.

¹⁴⁸ Como todavía ocurre en las sinagogas con la ofrenda de la tarde, a la hora nona (3:00pm). Kellermann, “עֹלָה”, 102.

¹⁴⁹ Ofrendas con sangre en: Ex 24,5-6.8; Lv 1,3-9; 4,16-18; 7,2; 9,18; Dt 12,27; 2R 16,13.15; Is 1,11.

¹⁵⁰ Esta forma nominal de *oír* denota un tipo de reacción a un estímulo sensorial en el ámbito de lo físico (oír o ver). Solo dos pasajes lo usan en forma sustantivada: 1R 18,29; 2R 4,31. Mosis, “קָשָׁב”, 185.

¹⁵¹ Las posesiones durante los ritos o sacrificios eran frecuentes en la religión de Canaán. Elías y Eliseo están fuera de este presupuesto de pérdida de control. Cogan, *1 Kings: a new translation with introduction and commentary*, 441.

Recapitulación: hasta este punto, la narración ha equilibrado las condiciones iniciales para cada sacrificio (v22-24). Sin embargo, el lector notará una *estructura de contraste*¹⁵² en el desarrollo y en el desenlace de cada uno. El dramatismo de la primera parte (v25-29) termina en un silencio total, como si los profetas de Baal fueran puestos a un lado del escenario. Ellos han apelado por una acción de salvación concreta de parte de la divinidad. Es el lamento de un pedido desatendido, porque este dios ni es Dios ni puede levantarse, *duerme* (o está muerto) sin poder salvar a nadie. Israel actúa de modo distinto cuando clama a YHWH con los imperativos *levántate* y *sálvanos* y con una declaración lacónica contra la inactividad de los ídolos (Jr 2,27-28)¹⁵³. Elías desarrollará esto a continuación.

V30-39: Elías asume todas las acciones. Estos versículos son rítmicos, detallados, intensos y sin ironías. Elías pronuncia varios discursos directos: primero imperativos para el pueblo; luego exhortativos para Dios, y, por último, el mayor discurso directo es el *exclamativo* en boca del pueblo para YHWH (v39). Los contrastes entre Elías y los profetas de Baal sirven para marginarlos y borrar el culto a Baal en el Carmelo, pero, ante todo, sirven para *reconocer* a YHWH como el Dios de Israel y a Elías como Su siervo.

V30: segundo encuentro de Elías con el pueblo. Es importante notar los verbos de movimiento¹⁵⁴, porque ellos apuntan a la Palabra de YHWH que ha enviado a Elías. El verbo נגַג [acercarse] rige la dinámica de estos encuentros (v21a.30b-c.36b). El acercamiento lo hizo Elías al inicio. En esta ocasión el imperativo גַּשׁוּ [acercaos] y el imperfecto Qal וַיִּגַּשׁוּ [y se acercó] enfatizan la acción del pueblo acercándose. Esto establece una relación de Elías como guía e instructor de la palabra de YHWH para el pueblo. Es una acción semejante a la guía de Josué para el pueblo (Js 3,9).

Cuando el pueblo ya está cerca inicia la acción de *restauración* (v30). Pero el sentido teológico es acercarse a YHWH, Elías es solo el mediador. El verbo רָפָא [restaurar] es una raíz semítica del oeste que significa *unir* o *acercarse*. Sin embargo, en el Antiguo Testamento el sentido es puntual, *unirse o acercarse* a YHWH. Es decir, *restaurar* una relación con Dios. De hecho, el agente es YHWH a través de un profeta¹⁵⁵. Por lo general, es un cambio

¹⁵² Bar-Efrat, *Narrative art in the Bible*, 110-111.

¹⁵³ Gamberoni, “קוים”, 607.

¹⁵⁴ Walsh, *1 Kings*, 250.

¹⁵⁵ Reparar un altar destruido (v30), purificar agua impotable (2R 2,21-22), o curar un cuerpo enfermo (2R 20,5). Brown, “רָפָא”, 596.

imposible para un humano. El altar *restaurado* es el símbolo del paso de la idolatría a Baal hacia el culto debido solo a YHWH (v30)¹⁵⁶. Por consiguiente, la acción de Elías en el v30d tiene un signo fuerte acerca del reino de Ajab –y del influjo de Jezabel¹⁵⁷, equivalente en gravedad a la reedificación de Jericó (1R 16,34). El mensaje sobre la *restauración* es Israel libre del reino de Ajab¹⁵⁸. Por esta razón Elías actúa delante del pueblo, Ajab está fuera de escena. Téngase en cuenta que quien *restaura* a Israel debe ser YHWH mismo (Ex 15,26).

V31: síntesis simbólica de la historia. Las tribus son el fundamento (piedras) de Israel, cuyo padre unificador fue Jacob (Gn 35,5-7)¹⁵⁹. En Gn 35,1-15 Jacob erige un altar en Betel, retira los dioses extraños y ordena un acto de purificación y mudanza. Elías hace memoria de este acto fundacional para Israel en Betel (v31). De modo que la propuesta de Elías es volver al estado original, cuando Israel aceptó el culto único a YHWH. En general, los israelitas solían apiñar piedras o adobes con forma cúbica para erigir altares (1S 6,14; 14,33). La referencia a las doce piedras conecta con el número de las tribus de Israel (Ex 24,4)¹⁶⁰ y con la erección de un altar en Guilgal (Js 4,1-9). De este modo, Elías hace memoria de Jacob (Gn 35), de Moisés (Ex 24) y de Josué (Js 4)¹⁶¹. De hecho, la memoria también llega a ser un mandato para Israel: ... *y lo explicaréis a vuestros hijos, diciendo...* (Js 4,19-24).

La entidad llamada *Jacob* (v31a) tiene un grado de incertidumbre sobre las tribus asociadas dentro de ella¹⁶². Si Elías incluye en el nombre Jacob a las doce tribus, es algo que debe suponerse por el simbolismo del v31. Sin embargo, la respuesta política y religiosa sobre la inclusión de la tribu de Judá en esta declaración solo podrá abordarse cuando entren en escena personajes centrales del reino del sur, como los reyes Ezequías y Josías.

¹⁵⁶ Ibid., 598.

¹⁵⁷ El verbo הָרַס [destruir] tiene objetos físicos (lugares, ciudades, casas) en este caso altares como lugares de culto (Ju 6,25; 19,10.14; Ez 16,39). El altar *derribado* (v30d) está en relación con la *ejecución* de los profetas de YHWH por parte de Jezabel (v4.13). Elías va a cambiar de sujeto perpetrador y pasará de acusar a Jezabel (v19) a acusar al pueblo de Israel (19,10.14). Münderlein, “הָרַס”, 462.

¹⁵⁸ Restaurar el altar corresponde a la anulación de las acciones idolátricas de Ajab, quien había edificado un altar a Baal (1R 16,32). También a la reversión del pecado iniciado por el mismísimo Saúl, quien erigió un altar a YHWH de modo indebido (1S 14,34ss).

¹⁵⁹ Es el cambio de nombre de *Jacob* a *Israel*. Walsh, *1 Kings*, 250.

¹⁶⁰ Kapelrud, “אָבֵן”, 49.

¹⁶¹ Es decir, Elías vuelve a convocar a todo Israel alrededor de YHWH. Cogan, *1 Kings: a new translation with introduction and commentary*, 442.

¹⁶² también 2R 17,34. Zobel, “יַעֲקֹב”, 196.

V32-33: acción tripartita de Elías para preparar el altar. Primera, edificar las piedras en altar en nombre de YHWH (v32a), como lo habían hecho los patriarcas Abrahán e Isaac¹⁶³ para alcanzar una bendición de YHWH¹⁶⁴; segunda, abrir una zanja alrededor del altar (v32b)¹⁶⁵; tercera, apilar la leña como signo de confianza en la acción de la palabra de YHWH (v33a)¹⁶⁶.

El antecedente para la segunda y tercera parte es sutil, viene de la escena en que la señora viuda de Sarepta recoge leña como último recurso para preparar comida antes de esperar la propia muerte (1R 17,10.12). Colectar leña puede tener dos usos, cocinar u ofrecer sacrificios. Elías es mediador de un acto de supervivencia, tanto de la señora viuda (1R 17), como del pueblo de Israel (1R 18). En efecto, el símbolo de la leña apunta primero a la supervivencia de una viuda indefensa (1R 17,10.12) y luego a la supervivencia de Israel indigente (v23.33.34). El v32b sugiere una zanja como un nuevo recipiente¹⁶⁷, el sentido aquí amplía la visión de los recipientes de comida y agua que le sirvieron a Elías en 1R 17 para salvar a la señora viuda de la hambruna. En 1R 17 esa presencia divina será salvación con comida, mientras que en 1R 18 será reconocimiento de YHWH como Dios único¹⁶⁸.

El nombre invocado es *YHWH Sebaot* (v15). En la tercera escena de 1R 17 (v17-24) Elías reanima el cuerpo del niño e invoca a YHWH. Es decir, Elías es portador de la palabra de YHWH tanto por sus actos como por sus invocaciones a YHWH. Por consiguiente, la evocación está sobre el retorno de Israel al Dios de la vida (vivo y verdadero) que les hizo cruzar el Jordán (v32-33. Js 3,10).

V34: una aspersión con cuatro cántaros repetida tres veces. Esto hace un total de doce, como doce es el número de piedras del altar. En efecto, la mejor conexión de estas aspersiones y del número de piedras del altar es con las doce tribus de Israel¹⁶⁹.

¹⁶³ Abrahán (Gn 12,8; 13,4) e Isaac (Gn 21,33; 26,25).

¹⁶⁴ Gn 12,2-3; 26,24.

¹⁶⁵ Esta zanja funge como límite para el pueblo. La referencia principal es Ex 19,12: “Señala un límite alrededor del monte, y di al pueblo que se guarde de subir al monte o de tocar su falda, pues quien toque el monte morirá”.

¹⁶⁶ El arreglo horizontal de madera presupone una acción cultural sobre un altar (Gn 22,9). Firmage, “עָרֵךְ”, 355.

¹⁶⁷ La analogía del v32 sugiere un tipo de zanja alrededor del altar. Fuhs, “עָלֵה”, 95.

¹⁶⁸ La recolección manual de leña también es signo de pobreza o invalidez, ya que cortar árboles requiere un esfuerzo mayor (Js 9,21ss). Recoger leña para sobrevivir solo podría ser superado por recoger leña para rendir culto al Dios verdadero, el único, YHWH el Dios de la vida. Fabry, “עֵץ”, 269-270.

¹⁶⁹ La relación de Israel con YHWH podría, al menos, explorarse como una combinación de cuatro líneas de tres: así cuatro esquinas del Arca o del Altar (Ex 25,12; 27,1-2) y tres codos de altura del Altar (Ex 27,1).

El uso de sangre para rociar al pueblo es signo de la confirmación de la Alianza de YHWH con el pueblo (Ex 24,8). Pero Elías solo usa agua. En efecto, la aspersion con agua es solo la ejecución de una acción simbólica sobre la presencia de YHWH en dos vías. Primera, como culto del pueblo a YHWH y, segunda, como cuidado de YHWH al pueblo con la llegada de la lluvia a toda la región. Además, la ofrenda de la tarde era sin sangre¹⁷⁰. La aspersion con agua confirma que Elías ha seguido su propio pedido (v23). En efecto, el fuego será un acto exclusivo de YHWH¹⁷¹.

Una ceremonia similar parece ser la que celebra Samuel (1S 7,6). Es un ritual al estilo de un sacrificio ofrecido por los pecados del pueblo. Aunque falta la respuesta de YHWH, el relato sí destaca a Samuel como juez en Mizpá y reconoce a YHWH como Dios de vida¹⁷². Elías prepara un sacrificio de cara a todo el pueblo, sin cerrarse sobre un grupo de seguidores¹⁷³.

V35: memoria de una memoria. Es el culto conmemorativo del paso por el Jordán (Js 4,1-18)¹⁷⁴. Una vez que el arca de la Alianza atraviesa el río, las aguas vuelven a su lugar y cubren todo su cauce (Js 4,18). Así como solo YHWH pudo secar las aguas del Jordán (no Baal), solo Él podrá consumir el agua de la zanja (v38b). Llegado el pueblo a la tierra de Canaán, lo propio es ofrecer el culto adecuado a YHWH. Elías pone al pueblo delante del altar y de la ofrenda que él ha restaurado y preparado. El Dios que el pueblo debe reconocer es el YHWH de la Alianza, quien los ha traído hasta la tierra de Canaán. Con esto queda todo dispuesto para el clímax de 1R 18.

La culminación de la tercera escena tiene un esquema 3+1¹⁷⁵. Las tres primeras partes referidas a YHWH y la cuarta a Elías. Primero Elías invoca a YHWH (v36-37); segundo YHWH actúa sobre el altar del holocausto (v38); tercero YHWH es reconocido por el pueblo (v39)¹⁷⁶, y como corolario Elías aniquila a los profetas de Baal (v40).

¹⁷⁰ Kellermann, “הָלַחַם”, 102.

¹⁷¹ Elías, distinto de un “rito del agua” alrededor del altar, ejecuta un signo para mostrar que YHWH mismo envió el fuego. Clements, “מָלַח”, 285.

¹⁷² Firth llega a esta conclusión. Firth, *1 & 2 Samuel*, 107.

¹⁷³ 1R 18 es abundante en poner a Elías en relación con grupos de personas (v21-24.30.34.40). Cogan, *1 Kings: a new translation with introduction and commentary*, 446.

¹⁷⁴ Walsh supone, sin justificarlo, que el agua solo marca el límite del área sagrada. Con seguridad indica un límite impuesto al pueblo (Ex 19,12). Walsh, *1 Kings*, 251.

¹⁷⁵ Ska, *Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, 26.

¹⁷⁶ Caer rostro en tierra (v7c) ante la divinidad revelada es una expresión de temor y sobrecogimiento, antes que de terror (Gn 17,3.17; Lv 9,24; Nm 17,10; 20,6; Ju 13,20; 1R 18,39; Ez 1,28; 3,23; 9,8). Simian-Yofre, “פָּרַחַם”, 594.

V36a-b: encabezado de la invocación de Elías a YHWH (v36c-37d). Elías dirige la ofrenda ante el altar, algo similar con Moisés (Ex 24,2). Elías llega en el momento propicio (v36a)¹⁷⁷ en condición de profeta, así lo llama el narrador por primera vez. Según los v36-37, puede decirse que el *profeta* es aquel que invoca a YHWH delante del pueblo y en el contenido de esta invocación describe la relación entre YHWH e Israel.

Elías, el *profeta*, está ligado con la función de Moisés en el Horeb. La proclamación del Decálogo sucede en medio de una gran קול [voz] y un gran אש [fuego] (Dt 5). La grandeza y la gloria de YHWH son tan portentosas que son insoportables para el pueblo (Dt 5,23-31)¹⁷⁸, por esto piden la mediación de Moisés para poder escuchar la palabra de YHWH. Este pasaje sirve de base para desarrollar la etiología de los profetas (Dt 18,15-22)¹⁷⁹. La introducción a esta etiología (Dt 18,9-14) es una advertencia contra las prácticas idolátricas en Canaán. En efecto, estas son las dos funciones que encarna Elías como *profeta* en el v36b como presencia de YHWH¹⁸⁰. Por un lado, la condena de las prácticas idolátricas del baalismo y, por otro, su papel como mediador ante el pueblo para reestablecer la fidelidad a YHWH¹⁸¹. El fuego es el principal símbolo de la presencia de YHWH (Dt 18,16); en 1R 18 el *fuego* será también símbolo del cumplimiento de las palabras de Elías (v38), según lo especifica Dt 18,21-22. Además, YHWH gobierna el fuego sin habitar en él (1R 19). Sin embargo, la *voz* supera al fuego. De un lado, la ausencia de *voz* tuvo un sentido negativo con los profetas de Baal (v26e.29b). Pero, de otro lado, tampoco hay *voz* para la oferta de Elías, solo una confirmación con fuego. Por ende, todavía hay un vacío o faltante en el acto de Elías ante YHWH.

V36d-37e: invocación de Elías a YHWH. La redacción en paralelo describe el momento de máxima emotividad de Elías¹⁸². Nótese las fórmulas fundamentales de YHWH y el centro (D: v37a-b).

¹⁷⁷ El *tiempo propicio* para el sacrificio solo lo alcanza Elías (v36a: en la *elevación de la ofrenda*), los profetas de Baal quedan fuera del tiempo permitido (v29: *pasado el mediodía*). Fabry, “מִנְחָה”, 410.419.

¹⁷⁸ Este relato es central. Funciona como la etiología de la función mediadora de Moisés en el Horeb. Los signos de esa mediación son la oscuridad del pueblo, el fuego del monte y la voz que retumba con poder. Otto, *Deuteronomium 1 – 11*, 756-762.

¹⁷⁹ Otto, *Deuteronomium 12 – 34*, 1497-1500.

¹⁸⁰ Con la presencia de un profeta queda garantizada la vigencia de la presencia de YHWH en Israel (v36; 2R 5,8; Ez 2,5; 33,33). Müller, “נְבִיא”, 147.

¹⁸¹ En el caso de Moisés es fidelidad a la Alianza, Elías, en cambio, solo espera el reconocimiento de YHWH como único Dios en Israel.

¹⁸² Bar-Efrat, *Narrative art in the Bible*, 211-212.

- A ^{36d} “;YHWH Dios de Abrahán, de Isaac y de Israel sea hoy reconocido!
- B ^{36e} Porque tú eres Dios en Israel
- C ^{36f} y yo soy tu siervo ^{36g} y por palabra tuya he hecho todas estas cosas.
- D ^{37a} Respóndeme, oh YHWH, ^{37b} respóndeme,
- A¹ ^{37c} Y (que lo) reconozca este pueblo
- B¹ ^{37d} Porque tú, oh YHWH, eres Dios,
- C¹ ^{37e} y tú has hecho dar a sus corazones vuelta atrás.”

Las partes A y A¹ recrean, por un lado, la intercesión de Moisés ante YHWH en Ex 32,11-14 y, por otro, el reconocimiento de YHWH como liberador del pueblo (Ex 6,7)¹⁸³. Esta es la primera ocasión en que la fórmula dice *Israel* en el lugar de *Jacob* (Ex 32,13)¹⁸⁴. Moisés ruega a YHWH para que aplaque su ira y desista de exterminar a Israel. La redacción idealiza la nación unificada en las doce tribus, al mismo tiempo que critica la realidad del reino del norte separado del reino del sur. Por su parte, Elías llama al pueblo a mantener un vínculo con la historia de los patriarcas הַיּוֹם [hoy]¹⁸⁵.

La referencia de interpretación de A–C¹ viene del clímax de la tercera escena en 1R 17, cuando YHWH le devuelve la vida al hijo de la señora de Sarepta (1R 17,21-22). En A–C¹ hay desarrollo significativo respecto de la escena de salvación del niño, la cual fue una escena *privada* entre YHWH y Elías. En cambio, la escena en el Carmelo es *pública* y tiene al pueblo de Israel como testigo y como parte afectada. Por consiguiente, la acción principal es el reconocimiento de YHWH. Este tema lo marca el verbo יָדַע [conocer] (A y A¹). Además, la unidad tribal de Israel es una comunidad cultural¹⁸⁶ alrededor de YHWH. Es casi escandalosa la exclusión de Ajab, rey del norte, en toda esta escena. Mientras que en 1R 17 la madre del niño hace una gran declaración de reconocimiento de Elías como Hombre de Dios (1R 17,24), en el Carmelo Ajab ni aparece ni habla. Su retorno lo decide Elías cuando

¹⁸³ La revelación del nombre de YHWH es una acción de salvación concreta y abierta como el desarrollo de la historia misma de Israel. Utschneider, *Exodus 1 – 15*, 165-167.

¹⁸⁴ Cogan, *1 Kings: a new translation with introduction and commentary*, 443.

¹⁸⁵ El término הַיּוֹם [hoy] enfatiza la ligación del pasado con el presente. Lo cual aparece en el sentido confesional del término *Elías* (mi Dios es YHWH). Keinänen, *Traditions in collision. A literary and redaction-critical study on the Elijah narratives 1 Kings 17–19*, 86.

¹⁸⁶ Keinänen, *Traditions in collision. A literary and redaction-critical study on the Elijah narratives 1 Kings 17–19*, 118.

lo llama y le manda subir (v41). El relato ha complejizado los personajes secundarios de 1R 17 hacia 1R 18¹⁸⁷.

Las características del reconocimiento de YHWH son desglosadas en las frases preposicionales puestas en paralelo (BC || B'C'). El título principal, *YHWH Dios de Israel*, somete los roles de Elías, quien pide fuego por tres motivos: mostrar que YHWH es Dios, que Elías es su siervo y el ejecutor de Su Palabra (Jr 5,19)¹⁸⁸. De este modo, Elías recoge todos los títulos proféticos mencionados en 1–2 Reyes. Los principales siervos de YHWH son los profetas¹⁸⁹.

Elías ha pedido algo grande (C: v36f), porque los *siervos de YHWH* son solo tres: Moisés¹⁹⁰, David¹⁹¹ y los profetas¹⁹², algunos de éstos con nombre propio¹⁹³. Por ende, la profecía encarna la presencia continua de YHWH en la historia, desde tiempos de Moisés hasta la monarquía¹⁹⁴. Además, el caso del v36f es único, porque solo Elías reclama para sí el título de *siervo de YHWH*. En el judaísmo la figura del Siervo de YHWH ha llamado en especial la atención por su frecuente identificación con el pueblo judío¹⁹⁵. Este aspecto apunta, al menos, hacia la pregunta sobre la identificación de Elías con el pueblo de Israel en tiempos de ambigüedad religiosa.

Al final, YHWH ha propiciado su reconocimiento, porque ha rodeado¹⁹⁶ el corazón del pueblo y lo ha traído de vuelta (C': v37e)¹⁹⁷, como lo anunciará Jeremías: *Y les daré un corazón para que me conozcan, porque yo soy YHWH, y ellos serán mi pueblo y yo seré su*

¹⁸⁷ Las oposiciones de 1R 17–18 son fuertes: niño–Israel; viuda–Abdías; esposo inexistente – Ajab ausente; Jezabel y los profetas de Baal sería el lado negativo de la señora viuda y su hijo, cuando ella hizo la *memoria de los pecados* (1R 17,18); incluso el personaje de Elías es casi opuesto, de un capítulo al otro.

¹⁸⁸ Ringgren, “עֲבָדֵי”, 395.

¹⁸⁹ 2R 9,7; 17,23; 21,10; 24,2; Jr 7,25; 25,4 y otros.

¹⁹⁰ Moisés: Ex 4,10; 14,31; Nm 11,11; 12,7; Dt 34,5; Js 1,1-2.7.13.15; 8,31.33; 9,24; 11,12.15; 12,6; 13,8; 14,7; 18,7; 22,2.4-5; 1R 8,53.56; 2R 18,12; 21,8; 1Cr 6,34; 2Cr 1,3; 24,6.9; Nh 1,7-8; 9,14; 10,30; Sal 105,26; Dn 9,11.

¹⁹¹ David: 1S 23,10; 2S 3,18; 7,5.8.21.26; 24,10; 1R 3,7 –Salomón–; 8,25-26.66; 11,13.32.34.36.38; 14,8; 2R 8,19; 2R 19,34; 20,6; 1Cr 17,4.7.17-19.23-27; 21,8; 2Cr 6,16-17.42; Sal 18,1; 36,1; 78,70; 89,4.21; 132,10; 144,10; Is 37,35; Jr 33,21-22.26; Ez 34,23-24; 37,25.

¹⁹² Los Profetas: 2R 9,7; 17,13.23; 21,10; 24,2; Esd 9,11; Jr 7,25; Jr 25,4; 26,5; 29,19; Jr 35,15; 44,4; Ez 38,17; Dn 9,6.10; Am 3,7; Zc 1,6.

¹⁹³ Ajías de Silo: 1R 14,18; 15,29; Elías: 2R 9,36; 10,10; Jonás ben Amitai: 2R 14,25; e Isaías: Is 20,3.

¹⁹⁴ Müller, “עֲבָדֵי”, 146.

¹⁹⁵ Ringgren, “עֲבָדֵי”, 405.

¹⁹⁶ El verbo סָבַב [rodear] es sinónimo de הִקִּיף [sitiar] y suele usarse en el sentido militar en la conquista de una ciudad (Ju 16,2; 20,5; 1S 22,18; Job 16,13; Sal 109,3). En el sentido figurado, YHWH rodea a Israel, vence sus resistencias y lo conquista (v37d; Sal 26,6; 32,10). Reiterer, “הִקִּיף”, 11.

¹⁹⁷ Cogan, *I Kings: a new translation with introduction and commentary*, 443.

Dios, pues volverán a mí de todo corazón (Jr 24,7). Aquí la estrecha conexión entre el conocimiento de Dios, la Alianza y el retorno penitente a YHWH es enfática. El último es subrayado por el Deuteronomio *con todo el corazón*. YHWH נתן לב [dona un corazón] para entender y cambiar hacia Él (Ez 11,19; Dt 29,3).

V37: La iniciativa puesta en YHWH. Estos desarrollos teológicos muestran a YHWH como autor del arrepentimiento y del retorno. Después, Jeremías exigirá este regreso como conversión total a YHWH, porque la penitencia falsa solo aumentaría la culpabilidad¹⁹⁸. Al mismo tiempo, el v37e manifiesta la divina providencia. YHWH atrae a su pueblo hacia sí mismo a través de maravillas externas y guía interior del corazón. La *divina providencia* gobierna el curso histórico del pueblo (Esd 1–6), del rey (Prv 21,1) y de cada individuo de Israel (v37)¹⁹⁹. Incluso el rey de Asiria torna su corazón según el designio de YHWH (Esd 6,22)²⁰⁰.

V38: acción directa de YHWH después de la oración de Elías. Primero, un holocausto indica la plenitud²⁰¹ de esta acción²⁰². Solo YHWH actúa desde el *fuego*²⁰³. En segunda instancia el *fuego* que consume es signo de un nuevo comienzo²⁰⁴, YHWH ha tomado la iniciativa delante de Israel. Por esta razón, el pueblo es llamado a la fidelidad, su ofrenda a YHWH será consumida, pero su relación con YHWH permanecerá. Esto es claro también por la presencia majestuosa de YHWH con su gloria sin parangón (Ex 24,17)²⁰⁵. Israel ha pasado por la rebelión, la punición y la amenaza de enemigos fuertes, ahora solo queda el

¹⁹⁸ Jr 3,10, 23,26. Fabry, “לֵב”, 433.

¹⁹⁹ *Hacer volver el corazón de alguien* indica un cambio de dirección que afecta a la persona en su modo de actuar y pensar (Esd 6,22 Hifil; Ecl 2,20; 7,25 Qal). García-López, “סֵבֵב”, 130.

²⁰⁰ *Ibid.*, 137.

²⁰¹ עלה [holocausto]: un tributo que asciende a YHWH en medio del fuego que quema por completo un animal doméstico o un ave. HALOT, “עֹלָה”. En sentido teológico un עלה representa la presencia favorable de YHWH. Una definición en Ex 29,18: *y quemarás todo el carnero sobre el altar; es holocausto a YHWH, aroma agradable a YHWH, ofrenda encendida a YHWH*. Kellermann, “עֹלָה”, 99.

²⁰² El fuego de YHWH que נפל [desciende] sobre el altar de Elías parece el anuncio de una destrucción catastrófica sobre Israel por causa de la idolatría. La dimensión de la advertencia es total porque este fuego lo consume todo, incluso las piedras del altar (v38). Seebass, “נָפַל”, 495.

²⁰³ Moisés y Aarón encabezan un sacrificio de expiación por el pecado del pueblo (Lv 9). El fuego consumidor manifiesta la gloria de YHWH y el pueblo responde postrándose ante Él (Lv 9,24). La acción de Elías supera a Lv 9, porque acentúa el reconocimiento de YHWH como Dios único (Dt 32,39).

²⁰⁴ *El reconocimiento* honorífico a un visitante –divino– abre una nueva historia salvífica, como en la historia de Sansón al reconocer al ángel que visita a Manoaj (Ju 13,15) o en la narrativa de Gedeón (Ju 6,19-21); pasa algo similar en el caso de Elías y el pueblo en el Carmelo. Zobel, “עָזַר”, 581.

²⁰⁵ El fuego indica que aquello que viene de YHWH es santo y perenne (Ex 3,2). En el caso de 1R 18 la ofrenda será consumida por medio del fuego. Lo único que permanece vigente será la Alianza.

reconocimiento a YHWH²⁰⁶. El *fuego* expresa la misericordia de YHWH que le ha abierto el camino en medio del desierto hasta cruzar el Jordán²⁰⁷. Elías trastoca este esquema al pasarse al ámbito bélico de aniquilación del enemigo, pero después el texto lo descalificará al declarar la ausencia de YHWH en el *fuego* (1R 19,12)²⁰⁸ y, por ende, tampoco en el derramamiento de sangre en el torrente Quisón (v40)²⁰⁹.

En efecto, la acción de YHWH es envolvente sobre la vida e historia de Israel (v38). Sin embargo, Elías pretende abrogarse el derecho de ejecutar el culto a su modo, sin contar con el aval de YHWH. Lo normal en un holocausto era que el hombre quemara al animal ofrecido, en cambio aquí YHWH lo consume todo de modo físico. El agua que desaparece *lamida* por el fuego evoca el paso por el Jordán y la entrada en la tierra de Canaán. Este paso de Israel ha generado temor en los pueblos del desierto. Así lo confesó Moab a Madián en Nm 22,4: “Israel lo *lamerá* todo”²¹⁰. El fuego consumidor es la marca de la acción y presencia de YHWH en el desierto hasta el paso por el Jordán. En resumen, YHWH libera a Israel de Egipto, pero exige fidelidad (Dt 4,20-24). El mandamiento es entonces dejar de lado los cultos falsos de los pueblos vecinos (Dt 9,1-10ss). De hecho, la desaparición de los cultos paganos será una reducción al *polvo* (Dt 9,21), en efecto, el v38b narra la consumación del polvo como parte de la totalidad del sacrificio²¹¹.

Lo anterior confirma al fuego como presencia terrorífica de la כבוד [gloria] de YHWH. En el Sinaí la contemplación de la gloria causa espanto en la gente y temor de ser consumida por ella (Dt 5,24-25). La cautela es necesaria, debe retrocederse y guardar distancia (Ex 20,18). El fuego de la gloria aparece en la dedicación del Tabernáculo (Lv 9,23ss), también del Templo de Salomón (2Cr 7,1ss). El fuego que consume la ofrenda sacrificial comprueba

²⁰⁶ El *fuego de YHWH* es un signo de la presencia de YHWH (v38. Ex 3,2; 13,21; 14,24; 19,18; 24,17; 40,38; Nm 14,14; Dt 4,12.15; 5,4-5; 1Cr 21,26; 2Cr 7,1.3; Sal 29,7; Zc 13,9). Bergman, “שֶׁחַר”, 425.

²⁰⁷ Una visión de esta teología de la misericordia representada por el fuego de YHWH la comenta Otto respecto de Dt 9,1-3. Otto, *Deuteronomium 1 – 11*, 970-971.

²⁰⁸ Elías combina dos funciones del *fuego de YHWH* inaplicables en el v38. Según Hamp (Bergman) son la función punitiva (Gn 19,24; Lv 10,2; Nm 11,1-3; 16,35; Dt 4,24; Sal 78,21; 79,5||89,47; Jr 23,29; Os 8,14; Am 5,6; 7,4; Eclo 48,3) y la función asociada a la guerra santa (Ex 9,23; Dt 9,3; 13,17; Sal 21,10; Is 26,11; 66,15-16). Bergman, “שֶׁחַר”, 425.

²⁰⁹ Desde 1R 17 YHWH avocado por el cuidado y la misericordia, en lugar de la punición o la expiación. Véase la punición por el culto inapropiado (Lv 10,1-3ss) y la expiación correspondiente (Lv 16).

²¹⁰ El fuego דָּחַךְ [lame o sorbe] el agua como la haría un buey (Nm 22,4). La intervención de YHWH es física y lo consume todo (v38c). Ringgren, “דָּחַךְ”, 520.

²¹¹ El cierre de este proceso de “pulverización” cultural en fuego lo hace Josías con su reforma cultural, cuando lleva el polvo de los ídolos a Betel (2R 23,4).

que Dios ha aceptado el sacrificio ofrecido, lo cual llena al pueblo de alegría y agradecimiento (Lv 9,24; 2Cr 7,3). Del mismo modo el pueblo en el monte Carmelo cae rostro en tierra cuando el fuego de YHWH desciende y consume la ofrenda preparada por Elías, por ende, la declaración final será *YHWH (solo) Él es Dios* (v39)²¹².

V39: acontece la *anagnórisis*²¹³. Los capítulos 17–18 son una larga trama de resolución referida a la sequía y a la llegada de la lluvia. Sin embargo, el tema subyacente a la sequía es la trama de *revelación* de YHWH como Dios de Israel²¹⁴. El v39 es el punto elevado de 1R 18, porque Israel al fin puede ver la manifestación de Dios (v39a)²¹⁵ y declarar a una voz ¡quién! es YHWH²¹⁶. Israel declara lo mismo que debería declarar el lector/oyente: que reconozca que יהוה הוא האלהים [YHWH, sólo él, es Dios]. Esta expresión aparece doble (v39), o sencilla junto a la declaración de nulidad אין עוד [no hay otro] aparte de él (Dt 4,35.39; 1R 8,60). Por consiguiente, la duplicación en el v39 tendría equivalencia a la formulación *YHWH, sólo él, es Dios, no hay otro*. En cada caso esta expresión es ligada al ידע [reconocimiento] de YHWH²¹⁷. Por tanto, lo esencial es reconocer que solo hay un Dios verdadero: YHWH²¹⁸. De hecho, la repetición es un recurso *enfático*²¹⁹, v. gr. Dt 32,39: *Ved ahora que yo soy yo mismo; no hay dios fuera de mí. Yo hago morir y hago vivir. Yo hiero y yo sano, y no hay quien pueda librar de mi mano*.

V40: corolario del encuentro entre Elías y el pueblo. Elías diverge con el pueblo en su respuesta a la manifestación de YHWH (v38). El pueblo responde postrándose (v39) y Elías degollando (v40). Una vez desenmascarada la falsedad del culto a Baal, viene su total

²¹² Weinfeld, “כבוד”, 30-31.

²¹³ Ska, *Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, 27.

²¹⁴ Elías vencerá a los baalistas, porque solo YHWH *su Dios* (2R 2,14) tiene poder para consumir el sacrificio con fuego. Sin embargo, El avance teológico de la *incomparabilidad* de YHWH todavía está por desarrollarse (Is 40,18.25; 43,10-13; 44,7-8; 45,21ss; 46,5.9). Ringgren, “אלהים”, 283.

²¹⁵ La presencia de YHWH ha estado en los actos de salvación (1R 17). Ahora el relato lo reconoce con actos de memoria (v36-37) y signos poderosos (v38-39). Si el pueblo ni conoce ni confía en YHWH, cargará con el mismo juicio divino de sus antepasados (Sal 95,11; 2Cr 29,8; 30,7). Fuhs, “רָאָה”, 231.

²¹⁶ Nótese que 1R 19 reeditará la anagnórisis espectacular de 1R 18 y la cambiará por la anagnórisis íntima de Elías en crisis delante de YHWH.

²¹⁷ La cuarta referencia de esta expresión aparece en la oración de Manasés (2Cr 33,13), la cual sirve para reforzar que, ante la angustia, la reacción de Israel debe ser humildad y súplica, luego el resultado será el ידע [conocimiento] de que *YHWH, sólo él, es Dios*. Japhet, *I & II Chronicles: a commentary*, 1010.

²¹⁸ Por esta razón el centro escénico del relato ridiculiza por medio de Elías una típica situación cultural baalista. Keinänen, *Traditions in collision. A literary and redaction-critical study on the Elijah narratives 1 Kings 17–19*, 119.

²¹⁹ “yo mismo”: [yo-yo-él] Dt 32,39; [yo-yo] Is 48,15 y Os 5,14; [yo-él] Is 41,4; 43,10.13; 46,4; 48,12; 52,6; [yo-YHWH] que traduce *yo soy YHWH* aparece 195 veces, así: Pentateuco 78x + Ju 6,10 + 1R 20,13.28 + 1Cr 17,16 + Isaías 22x + Jeremías 4x + Ezequiel 84 + Joel 4,17 + Zc 10,6 + Ml 3,6.

erradicación²²⁰. El verso tendría que leerse como una visión del futuro inmediato en Israel, porque la entrada de Elías desencadenará un movimiento de restauración de la fe en YHWH, el cual requerirá la total eliminación de la idolatría²²¹. Elías extermina a los profetas de Baal para librar al pueblo de la ira de YHWH (v40)²²². Ajab, como un nuevo Saúl, será rechazado por YHWH sin miramientos. De hecho, esto desembocará hacia la erradicación total de la casa de Ajab²²³.

Entre las principales referencias del v40 están cuatro antecedentes y un consecuente. El primero sucede cuando Moisés baja del monte *que ardía en llamas*, llevando las tablas de la Alianza y descubre al pueblo adorando al becerro de oro (Dt 9,15-21)²²⁴. La destrucción total del becerro y el lanzamiento de sus cenizas אל-הנהל הירד מן-ההר [al wadi que bajaba del monte] representan la erradicación del pecado de en medio del pueblo. A su vez, Elías toma a los profetas de Baal, ויורדם אליהו אל נהל קישון [los hace bajar Elías al *wadi* Quisón] y allí los degüella (v40). Esto debería colocar a Elías en el papel de Moisés como portador de la palabra de YHWH y en especial como mediador del perdón para el pueblo (Dt 9,18-21). Sin embargo, Moisés destruye por completo el objeto de la idolatría, sin hacerle daño al pueblo²²⁵. Este evento anuncia otro mayor, las acciones del rey Josías en la centralización del culto de YHWH en Jerusalén. Josías quemó los altares erigidos por los reyes inicuos de Judá Ajaz y Manasés, y lanzó estas cenizas al wadi Cedrón (2R 23,12ss).

El segundo sucede cuando Moisés envía a los levitas a pasar por la espada a los israelitas adoradores del becerro de oro (Ex 32,25-29)²²⁶. La imagen de fidelidad de los levitas (Ex 32,26) podría ser una narración etiológica del sacerdocio levítico²²⁷. Sin embargo,

²²⁰ La figura de Elías sirve para *legitimar* (sin suficiencia) la masacre de los seguidores de Baal durante la persecución obrada por Jehú en 2R 10,14.18-24. Müller, “נְבִיא”, 142.

²²¹ Otro paralelo de Elías en el Carmelo podría ser con Moisés en el Sinaí (Ex 32,26-28). En efecto, Elías también es celoso por YHWH (1R 19,10.14). Cogan, *1 Kings: a new translation with introduction and commentary*, 444.

²²² Detrás de este acto inhumano está el קנא [celo] por YHWH. Por *celo* Jehú ejecuta sin piedad una masacre contra los adoradores de Baal (2R 10,16ss). Los v19.40 contienen la simbología precedente que pretenderá justificar tal acción sangrienta de Jehú. Reuter, “קָנָא”, 53.

²²³ Este será el tema explícito del final de 1R 19,15-18.

²²⁴ La acción de Elías es simbólica (v40) y sirve para sustentar la teología de las acciones de Josías. La campaña principal de Josías para reducir al polvo toda forma de culto descentralizada de Jerusalén es justificada desde la ley (Dt 9,15-21). Otto, *Deuteronomium 1 – 11*, 977-981.

²²⁵ Dt 9,15-21 parece desconocer la violencia de Ex 32,25-29 que es la segunda referencia del v40.

²²⁶ El texto es oscuro, porque Moisés permite una masacre, en lugar de interceder ante YHWH por los miembros infieles del pueblo. Houtman, *Exodus 3*, 615-616.

²²⁷ *Ibid.*, 620.

en el v40 toda la sangre recae sobre Elías, sin presencia de levitas. Esta mención en el centro de 1–2 Reyes parece apuntar al exterminio final de la idolatría tras la caída violenta de la reina Atalía en Judá (2R 11,17-18)²²⁸. En Ex 32 Moisés es puesto como el primer reformador del culto. Él exige el paso de un culto sincrético –permitido por Aarón– a un culto único a YHWH²²⁹. Sin embargo, el acto de Elías es descalificable, porque la aniquilación impide la centralización del culto. Solo la intervención de un rey justo permitirá este proceso. Tras la ejecución de Atalía, reina en Judá, pero oriunda de la casa de Omri, desaparece en Judá el pecado venido del norte. Años después, Josías asume la reforma cultural definida a partir del modelo de su ancestro el rey Ezequías (2R 18–23)²³⁰.

El tercero es el *wadi* קִישׁוֹן [Quisón]. Este lugar le dio la victoria a Israel en el Tabor (Ju 4–5)²³¹. Las fuerzas cósmicas que intervienen en favor de Israel como parte del ejército de YHWH son las estrellas y el wadi (Ju 5,20-21)²³². Elías parece querer *lavar* su acto en el wadi Quisón. Pero es plena sequía, el wadi está seco. Aunque 1R 18 ha recorrido la historia de la entrada de Israel en la tierra de Canaán hasta la erradicación de sus enemigos externos y de su amenaza interna –la idolatría– Elías está lejos del favor de YHWH. La contradicción de Elías está en el wadi seco, mientras que en Ju 5,21 el wadi es torrencial. En el Carmelo YHWH ha lamido el agua del holocausto hasta secarla (v38). Elías tiene en sus manos solo un acto sanguinario.

El cuarto es el un acto para detener una plaga originada por la ira de YHWH contra el pueblo idólatra. En general, es un acto de culto expiatorio (Nm 17,11-15), cuyo sentido lo da el verbo עצר [detener]. El caso representativo sucede cuando Israel se *contaminó* con el culto de Baal Peor y la ira de YHWH desató una plaga causándoles muchos muertos (Nm 25). Finees, del linaje sacerdotal de Eleazar y Aarón, ejecutó un acto de celo por YHWH, asesinó a un israelita idólatra y a su esposa madianita (Nm 25,7). Así consiguió עצר [detener] la plaga (Nm 25,8-9). Esto le valió la aprobación de YHWH y la concesión de un pacto de

²²⁸ Para A. Graeme Auld 1R 22 y 2R 11 son los modelos narrativos de 1R 18: Jezabel como Atalía, la mujer malvada; Elías como Yejoyadá, el representante de YHWH que preside el culto y como Miqueas, el profeta solitario de YHWH; los profetas de Baal como los falsos profetas contrarios a Miqueas y como Matán, sacerdote de Baal degollado al final del exterminio del Baalismo (2R 11,18). Auld, “Elijah and the prophets of Baal and of Asherah: Towards a discussion of ‘no prophets?’”, 13.

²²⁹ Houtman, *Exodus 3*, 665.

²³⁰ Otto, *Deuteronomium 1 – 11*, 980.

²³¹ Jr 46,18 compara el Tabor y el Carmelo en medio de un juramento de YHWH como rey. Fischer, *Jeremia 26 – 52*, 481-482.

²³² Así lo comenta Alonso Schökel. *Biblia del Peregrino*, 479.

paz (Nm 25,10-12). Luego, el mismo verbo עצר [detener] aparece asociado a la ira de YHWH como advertencia contra la idolatría para evitar que YHWH *detenga* la lluvia (Dt 11,16-17).

El acto de Elías como purificación cultural por la idolatría de Samaría está expuesto en elementos como la ira o celo de YHWH, la lluvia o la supresión de la plaga. El mismo verbo עצר [detener] aparece al final de 1R 18, cuando Elías le manda a Ajab: desciende antes que la fuerte lluvia te יעצרכה [detenga]. En resumen, Elías le anuncia a Ajab, en lugar del fin de la sequía (plaga), la llegada de la ira de YHWH que *detendrá* de modo sangriento su reinado maligno en Israel.

Por último, el consecuente del v40 alude a las acciones de exterminio de los profetas de Baal ejecutadas por Jehú en 2R 10,7-14²³³. El enlace lo hace el verbo שחט [degollar] en sentido técnico de un sacrificio²³⁴, pero también de una ventaja política²³⁵. Lo impropio de estos sacrificios es la mezcla de la carne con sangre²³⁶. Por esta razón, las víctimas humanas o animales son degolladas en un sitio alejado, por lo general en un lugar con agua donde pueda lavarse la sangre²³⁷.

Por consiguiente, el cierre de esta escena es ritual. Elías realiza una inmólación de los profetas de Baal. En la historia quien consumará este hecho será el rey Jehú. Elías es la figura de autoridad que explica la teología de las acciones sangrientas de Jehú²³⁸. Aunque en la historia este acto haya sido condenado con dureza, antes que justificado (Os 1,4; 4,1-3).

3.3.4 Escena 4^{ta} (v41-46): La llegada de la lluvia, Elías por delante de Ajab

^{41a} Y dijo Elías a Ajab: ^{41b} “*Sube*, ^{41c} *come* ^{41d} *y bebe*;

^{41e} *porque (hay) una voz de estruendo de lluvia.*”

^{42a} y subió Ajab a comer y a beber,

²³³ Gugler, *Jehu und seine Revolution: Voraussetzungen, Verlauf, Folgen*, 180.189.

²³⁴ Los verbos genéricos para sacrificios son: verbo ritual זבח y verbo no ritual הריג. En otros textos, verbo técnico שחט para sacrificios rituales de animales (1S 14,32.34), o con mayor frecuencia de personas (v40; 2R 10,7.14; 25,7; Jr 39,6; 41,7; 52,10). Bergman, “זָבַח”, 8-29; HALOT, “זָבַח”.

²³⁵ Con frecuencia, el verbo שחט [degollar] describe el asesinato, a veces injustificado, de adversarios políticos o religiosos. Así los galaaditas matan a los refugiados efraimitas en un vado del Jordán, cuando las víctimas estaban exhaustas e indefensas (Ju 12,6), o cuando Elías –galaadita– saca ventaja de su victoria en el Carmelo y elimina a sus enemigos religiosos (v40). Clements, “שָחַט”, 566.

²³⁶ Un animal con sangre todavía podría tener vida (1S 14,32-33). Tsumura, *The First Book of Samuel*, 374.

²³⁷ V40: el wadi Quisón; 2R 10,7: en sacos a Jezreel; 2R 10,14: la cisterna de Bet-equed; un caso similar en Jc 12,6. Gugler, *Jehu und seine Revolution: Voraussetzungen, Verlauf, Folgen*, 244.

²³⁸ La técnica narrativa es introducir un retardo largo de Elías hasta Jehú. Esto permite resaltar a YHWH como señor de la historia Cogan, *1 Kings: a new translation with introduction and commentary*, 457-458.

^{42b} pero Elías subió a la cumbre del Carmelo;
^{42c} y allí se agachó en tierra ^{42d} y puso su rostro entre sus rodillas.
^{43a} Y dijo a su criado: ^{43b} “*Sube ahora, ^{43c} mira hacia el mar.*”
^{43d} Y subió, ^{43e} y miró ^{43f} y dijo: ^{43g} “*No hay nada.*”
^{43h} Y dijo (Elías): ⁴³ⁱ “*Vuelve siete veces.*”
^{44a} Y sucedió que, a la séptima, ^{44b} él dijo:
^{44c} “*He ahí, una nube, tan pequeña como la mano de un hombre, sube del mar.*”
^{44d} Y dijo (Elías): ^{44e} “*Sube, ^{44f} di a Ajab: ^{44g} ‘Cíñete ^{44h} y descende,*
⁴⁴ⁱ y (ojalá) no te detenga la lluvia.’”
^{45a} Y sucedió que, al poco tiempo, ^{45b} los cielos se oscurecieron (lentos de) nubes y viento,
^{45c} y sucedió una gran lluvia. ^{45d} Y montó Ajab (su carro) ^{45e} y fue hacia Jezreel.
^{46a} Y la mano de YHWH estaba sobre Elías, ^{46b} y ciñó sus lomos
^{46c} y corrió delante de Ajab hasta la entrada de Jezreel.

Esta escena es el cierre para todo el capítulo, o sea, un corolario para resolver la sequía que es el problema que ha enmarcado los capítulos 17–18. El esquema de 1R 18 es del tipo 3+1. En tres escenas el relato resuelve el conflicto de fondo que era el reconocimiento de YHWH como Dios y de Elías como su siervo. La cuarta escena es climática, porque resuelve el gran problema, la sequía. Es decir, la trama de revelación cierra en el reconocimiento (v38-39) y la de resolución cierra en el cumplimiento (v45-46).

Los dos personajes en interacción siguen siendo Ajab y Elías (1R 17,1 y 18,1), ahora la trama gira alrededor de la resolución de la sequía²³⁹. Elías protagoniza toda la acción, dispone lo que Ajab debe hacer y por primera vez en el ciclo aparece el criado de Elías. Este personaje secundario es el mensajero de los cambios en el tiempo atmosférico y también hace de mensajero de Elías ante Ajab. El mensajero antes fue Abdías, mayordomo de Ajab, pero Ajab aparece solo, ha perdido una porción del dominio en 1R 18. La mayor parte del texto está en boca del narrador.

Las frases son cortas y llenas de verbos, por ende, llenas de focalizaciones. El verbo principal עלה [subir] aparece siete veces, al igual que la orden de Elías a su criado de *subir* y

²³⁹ El cumplimiento es central aquí. Primero YHWH actúa por medio de Elías y en ausencia de Ajab; segundo, el cumplimiento lo anuncia el profeta al rey (1R 17,1; 18,7 y al final 18,40-45); tercero el rey queda detrás del profeta y el profeta bajo la mano de YHWH (v46). Keinänen, *Traditions in collision. A literary and redaction-critical study on the Elijah narratives 1 Kings 17–19*, 138-139.

mirar. Esta séptuple repetición le da un sentido de *plenitud* a las acciones de Elías ante YHWH, lo cual tiene lógica si esta parte funciona como el epílogo de los capítulos 17–18.

La Palabra de YHWH ha dirigido los movimientos de Elías, aunque éste haya desobedecido en varias ocasiones. Ahora que Elías queda solo también hace una *subida*. Los capítulos 17–18 han iniciado con escenas horizontales, ir de camino, y han concluido con una escena vertical, subir al segundo piso (1R 17,17-24) o subir al monte (1R 18,19-40). Por consiguiente, la tercera escena es el momento vertical, es decir, el momento de revelación de YHWH. Primero a la señora viuda (1R 17) y luego al pueblo de Israel (1R 18). Ahora en este corolario que es la cuarta escena (v41-45) el énfasis está puesto en el verbo *subir* para pasar del acto de revelación de YHWH al acto de cumplimiento con pueblo por medio de Elías: la llegada de la lluvia.

Los siguientes verbos importantes son אכל [comer] y שתה [beber]. Asimismo, el cuidado brindado por YHWH a diversos personajes (Elías, la señora de Sarepta, los profetas de YHWH) ha caracterizado la acción horizontal en las primeras escenas de los capítulos 17–18. El único proveedor de la comida y la bebida es YHWH. Además, el sentido cultural de acción de gracias²⁴⁰ es precedido por una figura de autoridad²⁴¹, ya sea el padre de familia o un profeta. En este caso la figura de autoridad es Elías y la figura desbancada de esta función es el rey. Ajab queda supeditado al profeta, quien le autoriza comer y beber.

Un detalle llamativo es la mención de YHWH solo hasta el final (v46). Sin embargo, es claro que la postración de Elías es una súplica a YHWH. La oración en silencio denota un alto grado de intimidad, el cual quedará claro cuando Elías escuche *una voz de un silencio tenue* (1R 19,12). La narración omite las declaraciones sobre YHWH, porque su mandato inicial ya ha sido cumplido por Elías (v1). Solo resta la llegada de la lluvia prometida (v1e).

V41: Elías manda a Ajab prepararse ante la acción inminente de YHWH. El imperativo es triple: *sube, come y bebe*. Es propio del profeta invitar al líder del pueblo a tomar aquello que después deberá proveer al pueblo. En 1S 9–10 Samuel bendice el sacrificio

²⁴⁰ En la ley de centralización del culto la ofrenda es una acción de gracias a YHWH. El padre de familia la preside, la comulga con los marginados delante de YHWH (en el lugar elegido por Él) y el mandato final es alegrarse. Dt 12,18; 14,26; 16,11-14; 26,11; 27,7.

²⁴¹ 1S 9,13: *Cuando entréis en la ciudad lo encontraréis (a Samuel) antes que suba al lugar alto a comer, pues el pueblo no comerá hasta que él llegue, porque él tiene que bendecir el sacrificio; después comerán los convidados. Subid ahora, que lo encontraréis enseguida.*

y todos esperan hasta que él invite a comer (1S 9,13)²⁴². La ciudad está en un sitio elevado, donde está el altozano donde Samuel ofrece el sacrificio. Saúl encuentra y saluda a Samuel, pero sin reconocerle como profeta, éste le responde: *Yo soy el vidente. Sube delante de mí al altozano, pues hoy comerás conmigo, y por la mañana te dejaré ir y te declararé todo lo que está en tu corazón* (1S 9,19). El ambiente es frugal y de acogida²⁴³. Saúl está cerca de su consagración como jefe de Israel y Samuel permanece a solas con él para revelarle la palabra de Dios (1S 9,27)²⁴⁴. Volviendo al v41, Elías sí manda sobre Ajab, pero sin ungirlo ni bendecirlo. Tampoco sin comunicarle la palabra de Dios. Otra vez la narración lo deja en silencio²⁴⁵. Ajab come y bebe, pero fuera de escena²⁴⁶.

El v41e dice que hay una קול [voz] de lluvia, pero nadie la ha escuchado, solo Elías tiene esta experiencia. Del mismo modo el lector percibe un nivel profundo de revelación concedido por el narrador. El sustantivo המון [estruendo] indica una manifestación fuerte en lo visual y auditivo, como la llegada de la lluvia torrencial²⁴⁷. Nótese el contraste entre el estruendo de la tormenta que al acercarse obliga al rey a correr en su carruaje y el sonido de un silencio tenue en 1R 19,12 que saca a Elías y le hace cubrir su rostro. Al final de 1R 18 Elías sigue sin presenciar la teofanía, pero la *mano de YHWH* sobre Elías ya ejerce su acción en Israel, tanto que podría acabar con el rey y su carruaje. El relato anticipa que YHWH es el señor de las fuerzas de la naturaleza²⁴⁸.

V42: Ajab queda sometido bajo las acciones de Elías. Al igual que Samuel con Saúl (1S 9,22ss) es Elías quien permite que Ajab pueda comer y beber (v42a). Ajab acata la orden de Elías y sale de escena. Con todo, además de los motivos narrativos similares con Samuel,

²⁴² La función de Samuel como profeta y Juez aún está por encima de la función del rey. Samuel es el responsable de conceder gracia al pueblo. Tsumura, *The First Book of Samuel*, 273.

²⁴³ Samuel ha recibido una revelación de YHWH, por ende, tenía todo dispuesto para recibir a Saúl. Ibid., 279.

²⁴⁴ 1S 9 termina con Samuel fungiendo como profeta en favor de Saúl. Algo por completo opuesto al caso de Elías con Ajab. Ibid., 281.

²⁴⁵ Cogan, *1 Kings: a new translation with introduction and commentary*, 444.

²⁴⁶ Un tono de ironía es inevitable. En medio de la sequía el rey come y bebe solo. La escena inversa podría ser la muerte espantosa de Jezabel. Jehú entra a la casa, come y bebe, y ordena, con tono displicente, enterrar a Jezabel (2R 9,34). Gugler, *Jehu und seine Revolution: Voraussetzungen, Verlauf, Folgen*, 244.

²⁴⁷ Baumann, “המון - המון”, 415.

²⁴⁸ Ibid., 416.

la subida al Carmelo y la postración de Elías (v42b.c) tienen dos enlaces notables, uno con Eliseo y otro con Moisés²⁴⁹.

El primer enlace es con Eliseo. El verbo גהר [encorvarse, agacharse] en un lugar alto²⁵⁰ solo lo usan Elías (v42b) y Eliseo (2R 4,34-35). La postración de Eliseo es para alcanzar de YHWH la restitución de la vida del hijo de la Sunamita. En el v42 Elías ejecuta el mismo movimiento sobre la tierra para obtener la lluvia, es decir, devolverle la vida. Esto va a resolver la gran complicación planteada en 1R 17,7: *Y sucedió al cabo de algún tiempo, el wadi se secó, porque no había caído lluvia en la tierra*. Los intentos infructuosos de Ajab y Abdías (v5-6) ahora son llevados a término de completitud por la acción cultural de Elías en esta última escena (v41-46).

La acción del profeta muestra a YHWH como Dios de vida que es capaz de resolver una situación extrema, ya sea la sequía o la muerte de un niño. También es asociado una acción repetida siete veces²⁵¹ y el apoyo de un criado o sirviente. Las postraciones de Elías y Eliseo son semejantes, porque un profeta ora con movimientos físicos²⁵², solo y en silencio²⁵³. Este proceso va gestando el acto de YHWH hasta restituir la vida a su estado original. En el caso de Elías devolver lluvia.

El segundo enlace es con Moisés. La subida a un monte para pedir una acción de YHWH en favor de Israel encaja con la función etimológica del profeta, en este caso con la persona y actuación de Elías²⁵⁴. De un modo semejante, Moisés sube al Horeb para interceder por el pecado de Israel (Dt 9,7-21). Moisés sube al Horeb y permanece ante YHWH sin comer ni beber. Luego recibe las tablas de la Alianza (Dt 9,9)²⁵⁵. Moisés extiende la intercesión, porque en medio del relato descubre la idolatría a los becerros de oro (Dt 9,16). Moisés al fin

²⁴⁹ La teología sobre YHWH aquí expuesta sostiene en una acción *profética* dirigida a YHWH, antes que en motivos de cultos mágicos. Keinänen, *Traditions in collision. A literary and redaction-critical study on the Elijah narratives I Kings 17–19*, 139-140.

²⁵⁰ La cumbre del Carmelo contrasta con la cabeza de Elías inclinada (v42b.c), como si fuera un signo de lamento o de luto. Dahmen, “ראש I”, 249.

²⁵¹ Según el pensamiento popular en el antiguo Israel, los siete estornudos del niño indican la eficacia de la acción de Eliseo. Sweeney, *I & II Kings*, 291.

²⁵² Elías es el sujeto de וישם פניו [y puso su rostro] en lugar de YHWH, lo cual le da un sentido físico y literal: colocar el propio rostro entre las propias rodillas (v42d). Simian-Yofre, “פְּנֵי־”, 602.

²⁵³ El gesto de inclinar la cabeza sobre las rodillas (v42) puede significar una oración de repetición en el seno del orante (Sal 35,13). Andre, “הִיָּק”, 357.

²⁵⁴ La ראש [cumbre] es el lugar propicio de la revelación de YHWH, donde el profeta escucha su Voluntad, le ora o lo adora (Ex 17,9-10; 19,20; 24,17; Dt 34,1; Ju 6,26; 2S 15,32; 1R 18,42). Dahmen, “ראש I”, 258.

²⁵⁵ El Decálogo ya ha sido expuesto (Dt 5), su revelación aconteció bajo total sometimiento de Moisés en el Horeb (Dt 9,9). Otto, *Deuteronomium I – II*, 974-975.

es escuchado y YHWH aplaca su ira contra el pueblo (Dt 9,18-19)²⁵⁶. En la escena anterior (escena 3^{ra}) El pueblo reconoció que solo YHWH es Dios. De modo que este acto cultural de Elías sería la refrendación de ese reconocimiento. Según la introducción del ciclo (1R 16,29-34), quien ha provocado la ira de YHWH es el rey Ajab. Es él quien ha desviado al pueblo. La llegada de la lluvia salvará al pueblo y resquebrajará a Ajab como rey auténtico en Israel.

En la misma línea del segundo enlace están las alusiones venidas del Éxodo. En primer lugar, Moisés sube al monte con los principales del pueblo (Ex 24,9-11). Ellos participan de la visión de Dios, comen y beben. Ajab también sube, come y bebe, pero queda excluido de la revelación de Dios. En segundo lugar, Moisés y su ayudante Josué suben solos, mientras Aarón y Jur asumen los asuntos del pueblo. En este caso tampoco Ajab hace lo propio cuidando de los asuntos del pueblo. Permanece solo Elías con su criado aparte, ahora inicia la postración.

Esta postración es algo único, ya que ningún otro personaje de 1–2 Reyes coloca su cabeza entre las rodillas. Las referencias cercanas son dos: una cuando Salomón concluye su oración de consagración del Templo levantándose tras haber estado de *rodillas* (1R 8,54), y otra cuando YHWH habla del resto de 7000 fieles que no doblaron su *rodilla* ante Baal (1R 19,18). En ambos casos el centro es la fidelidad a YHWH. Juntándose los sentidos de consagración y exclusividad a YHWH, Elías sería el baluarte de la fidelidad a YHWH en contra de la idolatría a Baal (v42).

V43-44a: suspenso durante la oración gestual de Elías. La narración maneja un suspenso lento que llama la atención del lector. Elías había hablado de un estruendo de lluvia (v41), pero lo que apenas puede verse una nube (v44a) que, aunque pequeña, ya es algo concreto²⁵⁷ y que será efectivo. En resumen, aunque la postración es larga y tiene siete repeticiones, Elías entiende a la primera señal que YHWH está atendiendo a su rogativa²⁵⁸.

El gesto de Elías rememora la subida de Moisés al monte a orar por el pueblo (Ex 24,15-18). La nube y la gloria de YHWH aparecen y, al séptimo día, YHWH se revela a Moisés. Elías por su parte, se postra siete veces hasta que aparece una nube. La gloria está

²⁵⁶ La autoridad de Moisés viene del hecho de que *YHWH le escucha*. *Ibíd.*, 979.

²⁵⁷ El sentido de נבט es *mirar en una dirección específica*, por ende, lo visto es un objeto concreto, ya sea una pequeña nube (v43), o el sustento vital (1R 19,6). Ringgren, “נבט”, 126.

²⁵⁸ La postración séptuple de Elías ha sido eficaz (v43.44) para alcanzar el momento propicio para la acción de YHWH. El asedio antes de la caída de Jericó (Js 6,15b.16a). Otto, “שבטע”, 353-354.

implícita en el relato de Elías, lo explícito es la acción inmediata de la lluvia torrencial. Es decir, la concesión del final de la sequía es una grandísima bendición.

La oración de Elías es silenciosa. El motivo preciso de su súplica es desconocido, a diferencia de la súplica de Elías por la vida del niño (1R 17,20-22). Aquí Elías debe estar orando por la vida del pueblo. De un lado, para evitar que la idolatría desencadene la ira de YHWH (Ex 32,11.30). De otro lado, para que YHWH cumpla su promesa de devolver la lluvia. Ambos motivos coinciden.

V44c: cambia el ritmo de las acciones. La subida de Elías a orar lleva la cadencia de una nube²⁵⁹ subiendo²⁶⁰ desde el mar (v42). Ante una leve señal Elías entiende cómo YHWH lo moverá todo²⁶¹. En un sencillo símil aparece Ajab huyendo amenazado por la lluvia torrencial. Retomando el diálogo de Samuel con Saúl, el descenso de Elías y Ajab a un lugar de culto pasa de la tranquilidad (1S 9,25-27) al frenesí. Elías sigue teniendo la autoridad sobre Ajab, pero le habla por medio de su criado, la relación entre el profeta y el rey es indirecta y poco amable²⁶².

V45: Ajab solo y amenazado por la acción de YHWH a su alrededor. El símil de la lluvia que llega (v45b)²⁶³ ahora es toda una parábola que habla de la tormenta de YHWH que ya llega sobre Ajab²⁶⁴. El desplazamiento final de Ajab a Jezreel parece triunfal, pero es un declive. En efecto, el término וירכב [y montó en carro] (v45d) resonará de nuevo cuando Jehú *monte en su carro* hacia Jezreel para asesinar a Jorán el segundo hijo de Ajab (2R 9,16)²⁶⁵. Ajab corre en retirada, en realidad tiene poco que celebrar. Había iniciado 1R 18 mandando sobre su mayordomo Abdías (v3-6). Ahora corre detrás de Elías. La historia del rey tendrá un cambio drástico, del mayordomo sumiso al profeta que lo preside en la entrada a Jezreel.

²⁵⁹ La עב [nube] indica un fenómeno meteorológico intensificándose (un estratocúmulo, cumulonimbo, en adelante), pero sin ser todavía teológico. Holmberg, “עב”, 372-373.

²⁶⁰ El verbo עלה [subir] implica un movimiento ascendente (v44; Jr 10,13; 51,16; Sal 135,7). Además, es propio de los israelitas subir a los lugares altos a orar. El propio Elías *ha subido* a la cima del Carmelo a orar a YHWH (v42). Fuhs, “עלה”, 82.89.

²⁶¹ Hay fenómenos *pequeños* que anuncian fenómenos portentosos. La pequeña nube en el v44c es un signo relevante de este modo paradójico de la acción divina. Conrad, “קטן”, 5-6.

²⁶² El inicio de 1R 19 dejará claro la actitud hostil y cobarde de Ajab contra Elías (1R 19,1).

²⁶³ El viento del oeste (del mar) es conocido por sus efectos benéficos en Palestina: erradica las langostas (Ex 10,19), trae codornices sobre el desierto (Nm 11,31) y desata un aguacero torrencial desde el Carmelo hasta Jezreel (v45). Tengström, “רוח”, 380.

²⁶⁴ En la narrativa hebrea la ampliación de un símil puede llegar a construir una parábola como tal. Bar-Efrat, *Narrative art in the Bible*, 210.

²⁶⁵ Gugler, *Jehu und seine Revolution: Voraussetzungen, Verlauf, Folgen*, 170.

De hecho, Ajab que tenía a Jezabel por delante, ahora también tiene a Elías. Ajab deberá decidir a quién escuchar, si a Jezabel, hija del sacerdote de Baal, o a Elías, el profeta (¿sacerdote?) que presidió el culto a YHWH en el Carmelo.

V46: la mano de YHWH sobre Elías. Este signo de protección²⁶⁶ hace de Elías el profeta verdadero, porque lleva consigo el *cumplimiento* de la palabra de YHWH. También la mano de YHWH viene sobre Eliseo para permitirle organizar varias acciones de recolección de agua y de preparación para la guerra contra Moab (2R 3,15-19). Eliseo, al igual que Elías, puede vislumbrar la llegada de la lluvia (2R 3,17). El anuncio en boca de Elías (v1) ha sido *cumplido por la mano de YHWH*.

La decadencia de Ajab en autoridad contrasta con la precedencia de Elías, quien וישנס [se ciñó]²⁶⁷ los lomos para anteceder a Ajab en su retorno a Jezreel, lo cual es signo de su autoridad como profeta y siervo de YHWH desligado del poder del rey.

El v46c está regido por la forma וירץ [y corrió a prisa] que es la misma forma usada para decir que Eliseo *corrió* detrás de Elías (1R 19,20). Por consiguiente, Elías siempre está por delante²⁶⁸, ya sea de Eliseo como su maestro, o de Ajab como su antagonista. Elías llega hasta la entrada de la ciudad. De la misma manera, la entrada de la ciudad era el lugar conocido donde estaba Samuel (1S 9,13). De hecho, él era la autoridad principal. Elías en Jezreel permanecerá poco tiempo, hasta que Jezabel inicie su persecución (1R 19).

Aunque para muchas visiones judías medievales Elías en Jezreel está subordinado a Ajab, esto es falso²⁶⁹. Su victoria en el Carmelo y la fórmula teológica del v46a le preceden. La *mano de YHWH* reposa sobre él. Ajab solo tiene su carro para huir y su ciudad para refugiarse. En efecto, Elías en Jezreel debe ser una presencia perturbadora para Ajab²⁷⁰. Esto es peor que la descalificación de Saúl (1S 15), cuando YHWH le rechazó como rey a causa de su pecado. De hecho, Ajab tampoco tiene el talante de Saúl, ni fue elegido por YHWH. Lo relevante para el lector es constatar que detrás de un jefe fallido hay un profeta a nombre

²⁶⁶ V46a; Esd 8,22; 1Cro 4,10; Ex 33,22-23. Ackroyd, “ד”, 420.

²⁶⁷ El verbo וישנס es un hápax legomenon (v46b) que podría significar amarrarse con firmeza en el sentido de dejar las ropas ajustadas al dorso y las piernas liberadas para caminar bien o correr. HALOT, “שנס”.

²⁶⁸ La וירץ [prisa] puede estar determinada por la urgencia (1S 3,5; 10,23; 17,22; 20,6.36; 1R 19,20; 2R 5,20.21). Pero en este caso de Elías la prisa es concedida por la acción de YHWH, la *mano de YHWH* lo habilita para sobrepasar a Ajab –en dignidad–. Maiberger, “וירץ”, 417, 420.

²⁶⁹ Kadari, “Did Elijah show Respect to Royalty?”, 403-429.

²⁷⁰ El énfasis está en el poder de YHWH hacia Elías y en la preminencia de Elías sobre Ajab (v46). El pueblo es bendecido con la lluvia, pero Ajab es golpeado por ella. Keinänen, *Traditions in collision. A literary and redaction-critical study on the Elijah narratives 1 Kings 17–19*, 138.

de YHWH. Resta todavía saber quién estará a favor del pueblo²⁷¹. En 1R 18 Elías ha interpelado al pueblo para reconocer a YHWH. Mientras que Ajab ha sido casi un intruso en Israel, su fuente de perturbación. El caso de la perturbación en Jezreel será dramatizado después (1R 21).

3.4 Resultados del análisis de 1R 18

La narración de 1R 18 desarrolla los temas abiertos en 1R 17 especificando la teología sobre Israel en tiempos de Ajab y Elías. YHWH es el Dios único de Israel, quien es el principal destinatario de las acciones de 1R 18. El desarrollo escénico de 1R 17 es tripartito: dos escenas introductorias como pilares de la escena final. Por su parte, 1R 18 es del tipo 3+1. Es decir, al mismo esquema tripartito le agrega una escena de clímax para resumir la acción final de cumplimiento.

El cumplimiento. La palabra de YHWH habló para cumplirse en tiempos y eventos precisos. YHWH mandó la lluvia como salvación para el pueblo y como anuncio del cierre de la acción maligna de Ajab. Ahora la mano de YHWH está sobre Elías y Ajab corre a refugiarse en Jezreel. Después del final de la sequía inicia la larga narración del final de la casa de Omri²⁷².

El reconocimiento. YHWH ha sido reconocido por su pueblo como el único Dios. Él protege a sus profetas en el camino y en las cuevas, y a su pueblo en el monte y a la entrada de la ciudad. Él es dueño del fuego y de la lluvia, su gloria sigue presente en Israel. El Dios verdadero (1R 17), ahora es el Dios vivo y verdadero (1R 18). Así lo confirman los juramentos de Elías jura por YHWH *Sebaot* (v15; 1R 17,1). Este título describe la mirada de YHWH sobre la aflicción (1S 1,11) y su disposición a liberar al pueblo que es su ejército (Ex 12,41-42). Por esta razón todos los calificativos de YHWH apuntarán a la relación ideal: *YHWH el Dios de Abrahán, de Isaac y de Israel* (v36), quien hace volver el corazón del pueblo (v37).

²⁷¹ Con todo, la función del profeta, antes que anular o suplir al rey, es hallar un buen mediador del pueblo ante YHWH. Por esta razón, Samuel llora por Saúl (1S 15,35). Tsumura, *The First Book of Samuel*, 411.

²⁷² El final apoteósico será la ejecución de Atalía, reina usurpadora del trono de Judá (2R 11). Aunque el sino trágico de los descendientes de la casa de Ajab en el trono de Judá perduraría por tres generaciones más: Joás y Amasías asesinados (2R 12,21-22; 14,18-21) y Azarías (Ozías) muerto con lepra (2R 15,5-7).

El temor de YHWH. Abdías es el modelo de profeta, siervo temeroso de YHWH y protector de Sus profetas. El tema del temor de YHWH aparece por primera vez en el ciclo de Elías. Es la *relación de confianza* en la protección de la vida venida de YHWH y la *acción de protección* hacia los profetas de YHWH. Después ellos coincidirán con el resto fiel de Israel (1R 19). El temor parece ser la característica fundamental de un siervo de YHWH (Abdías). Después, Elías pasará del temor hacia el celo de YHWH (1R 19).

El seguimiento de YHWH es central en 1R 18. Elías desafía a los profetas que quieren confundir al pueblo (Dt 13,1-6). Seguir solo a YHWH es consecuencia inmediata del reconocimiento, ignorarlo equivale a una condición de invalidez que llevaría a la destrucción. Elías en el Carmelo pide al pueblo discernir para a seguir a YHWH como en los tiempos de Moisés (Dt 1,9-18). En contraste, Ajab abandona a Israel, como en los tiempos de los jueces o de Saúl, jefe incapaz.

El silencio de YHWH es ocupado por los gestos y movimientos de Elías. Cuando Elías habla altera las escenas. Por esta razón, rige la voz del narrador sobre los discursos directos de Elías. El relato cuenta la intimidad de Elías con YHWH con silencios y usando intermediarios²⁷³. La contundencia está en la respuesta, primero, del pueblo que reconoce a YHWH como único Dios y, luego, de YHWH que bendice con lluvia. Elías hace parte de este movimiento, pero todavía asocia su función a una gran punición.

El profeta. Elías es el profeta, siervo de YHWH y señor de los profetas. Elías ha restaurado el culto solo a YHWH y está por delante del rey. Su intimidad con YHWH es indiscutible de principio a fin. Aunque su acción sangrienta (v40) deja ver un traspaso de fronteras en la autoridad que YHWH le confiere. Elías evoca los momentos del paso por el Jordán (Js 3,10): congrega al pueblo como sociedad de tribus, es decir, todo Israel. La acción central es realizar el culto adecuado a YHWH. El texto evita llamar a Elías jefe o juez, pero sí lo llama *profeta*. Así como Josué explica la palabra de YHWH al pueblo (Js 3,9), Elías congrega al pueblo y le muestra cómo debe ser el culto agradable a YHWH.

Por tanto, el *profeta* es aquel que invoca a YHWH delante del pueblo y en esta invocación describe la relación entre YHWH e Israel. En resumen, Elías tiene dos funciones: condenar las prácticas idolátricas del baalismo y hacer de mediador del pueblo ante YHWH

²⁷³ Elías recurre a Abdías para llamar a Ajab, a Ajab para convocar al pueblo con los profetas de Baal, y a su criado para darle órdenes a Ajab.

para restaurar la fe yahvista. Sin embargo, el gran signo de la vitalidad de la Alianza es el cuidado que YHWH le provee a Israel. La erradicación del baalismo es una tarea delicada, porque implica sopesar el sincretismo del reino del norte. Es decir, eliminar a los baalistas implicaría eliminar parte de Israel.

El perturbador de Israel. La presencia de un rey inicuo en Israel es perturbadora, porque confunde al pueblo entre YHWH y Baal, el primero Dios de los padres, vivo y actuante, el segundo un dios inerte. Para Ajab la causa de la sequía es Elías, su perturbador, por eso lo busca para matarle (1R 17,1; 18,10.17). Para Elías el perturbador es Ajab, por haberse alejado de los mandamientos de YHWH y ha seguido a los Baales (1R 18,18). Elías supera de modo arrollador a los profetas de Baal/Ashera, pero los ejecuta sin explicación aparente. Ajab sigue *las políticas introducidas en Israel por la casa de Omri*. Entre Ajab y Elías el pueblo solo tiene a YHWH como protector.

El exterminio por venir. El v40 prefigura, de modo brevísimo, las acciones de exterminio que sucederán en Israel. La figura de autoridad de Elías explica el sentido teológico de la violencia brutal de la campaña de Jehú. La ausencia de YHWH en el v40 muestra la ruptura, el verso es abrupto y violento, incluso en la redacción. Este acto de sangre anuncia el final de la casa de Omri como una purificación cultural al modo antiguo de Israel en sus orígenes. Pero también será la causa de la sustitución de Elías por Eliseo en su lugar (1R 19,16).

Los personajes. 1R 17 prefigura a los personajes de 1R 18. Algunos aspectos de la progresión entre caracteres serían los siguientes:

(a) YHWH. Su palabra anuncia la sequía contra Ajab (1R 17). Luego YHWH aparece como el Dios protector de Elías y salvador de indigentes en Sidón, la región de Baal; ahí mismo aparece como quien escucha la oración de Elías y que habla con palabra de *verdad* en boca de este profeta. Luego la palabra de YHWH anuncia la llegada de la lluvia en el tiempo propicio (1R 18). En el proceso de este cumplimiento YHWH aparece como el Dios protector de Abdías, quien es el protector de los profetas de YHWH; después YHWH es presentado y reconocido como el Dios de los ancestros, el único Dios vivo/verdadero. Al final, YHWH cumple enviando la lluvia sobre el pueblo de Samaría.

(b) Elías. En 1R 17 Elías es el tisbita, puesto delante de YHWH, escondido fuera de Samaría, acogido en una casa y reconocido como hombre de Dios. En 1R 18 Elías es el

enviado de YHWH, señor de los profetas de YHWH, siervo de Dios y *el profeta*; es aquel que confronta al rey Ajab y es capaz de ejecutar funciones culturales o sacerdotales.

(c) Ajab. Él fue el destinatario inicial del anuncio de la sequía (1R 17). Sin embargo, el relato omitió a Ajab como omitió mencionar al padre del niño. Pero sí dejó clara la condición de la viuda como בעלת הבית [señora de casa]. Ahora Ajab es el problema (plaga, sequía) que YHWH va a detener (1R 18). Al contrario, Ajab tratará de encontrar a Elías para eliminarle, tal vez porque así podría detener la sequía sobre Samaría. En síntesis, Ajab es el padre indolente. Peor que inexistente, él es ausente y perturbador de Israel, porque aleja al pueblo de los mandatos de YHWH.

(d) La señora viuda. En 1R 17 ella, sola e indigente, es la primera destinataria de la salvación mediada por Elías. Sin embargo, en 1R 18 ella tiene en *Abdías* y *Jezebel*, dos evoluciones, una positiva y otra negativa.

Abdías: en la casa de Ajab, él es el עליהבית [(sobre la casa), mayordomo]; es el protector de los profetas de YHWH, pero está inerme ante la amenaza de Ajab y su esposa; él es salvado por medio de Elías, quien jura por YHWH Sebaot, el Dios vivo; sin decirse, en este acto también son salvados los hijos del profeta Abdías que, escondidos en cuevas, están como muertos²⁷⁴.

Jezebel: la esposa del rey y señora de casa tiene un gran grupo de profetas que, como hijos suyos, comen a su mesa (v19). A su vez ella es la perseguidora de los profetas de YHWH, acusada por Elías de proteger a los profetas de Baal/Ashera (v19).

En resumen, tanto Abdías, como Jezebel tienen la función maternal de proteger profetas como si fueran hijos. Pero ambos están en vías opuestas.

(e) El hijo. Este personaje representa una salvación intensa. Él permanece callado, como sin vida, pero es el centro de la vida de la señora viuda. Elías consigue la restauración de su vida por medio de una gran oración a YHWH. Por primera vez YHWH escuchó a Elías. En 1R 18 el hijo es el pueblo, quien está como sin vida, porque cojea entre Baal, dios inerte,

²⁷⁴ ‘Hijos de los profetas’ es un término común, sobre todo en el ciclo de Eliseo, para designar un grupo de profetas asociado a un profeta de autoridad (1R 20,35; 2R 2,3.5.7.15; 4,1.38; 5,22; 6,1; 9,1; Hch 3,25). También, la condición *como sin vida* del hijo de la señora viuda (1R 17,17ss) es semejante a la zozobra de los profetas de YHWH perseguidos por Jezebel y *como muertos vivos enterrados* en cuevas (1R 18,4.13).

y YHWH, el Dios vivo (v21). El Dios de Israel, hijo, es el Dios de sus padres, Abraham, Isaac e Israel (Jacob).

En efecto, en 1R 18 la oración de Elías es una súplica intensa y completa, una suma de títulos para YHWH y para Elías; es el reconocimiento de la acción divina capaz de hacer volver el corazón de Israel. La salvación del pueblo llega con la lluvia y es precedida por un acto de reconocimiento de YHWH como el Dios único. Pero el mayor acto de salvación, apenas anunciado, es la primacía de Elías sobre Ajab (1R 18,46). Por ende, la autoridad de la mano de YHWH truncará el reinado malvado de Ajab en Israel. Esta será la continuación de los ciclos de Elías y Eliseo.

Otras progresiones. – 1R 18 es una progresión respecto de 1R 17. El relato pasa del wadi Querit y la casa de una viuda en Sarepta a lugares determinados en la región de Samaría: el palacio de Ajab, el monte Carmelo, las puertas de Jezreel. Los actos de 1R 17 son cerrados, Elías aparece solo en el wadi o en el ambiente privado de una casa. En 1R 18 Elías aparece en público, en el camino, en el monte, con un criado, hablando al rey y llegando hasta Jezreel.

– La confesión de una viuda extranjera es cambiada por varias confesiones: Abdías que confiesa a Elías como señor, Ajab que lo saluda como perturbador de Israel, y el pueblo que confiesa ante Elías y el altar de YHWH que YHWH es el único Dios.

– La mayor progresión es doble. 1R 17 tiene escenas privadas: el anuncio de la sequía solo a Ajab, el cuidado a Elías aislado en el torrente Querit y dos milagros en casa de la viuda. En cambio, 1R 18 es público y abierto. El anuncio de la llegada de la lluvia es para Ajab y toda Samaría, Elías en el camino habla con Abdías y luego con Ajab, en el clímax el *reconocimiento* de YHWH lo hace todo el pueblo y en la resolución el *cumplimiento* de la Palabra de YHWH anunciada Ajab entra en Jezreel, con estruendos de tormenta, con Elías a la cabeza.

Colofón: El dueño de la Acción y su beneficiario. Elías es incommovible, todos los personajes orbitan alrededor de sus disposiciones (1R 18). La obediencia y la reverencia proféticas son constituidas por el personaje de Abdías, pero el destinatario final y auténtico de la obediencia siempre será YHWH²⁷⁵. Por lo tanto, es Él quien mueve toda la acción y quien conduce al pueblo en un nuevo camino por el desierto hacia la liberación. El gran

²⁷⁵ El temor es puesto en Abdías, quien teme por su vida en manos de Jezabel o de Ajab. Pero a quien en realidad teme es a YHWH (1R 18). Luego sucede un proceso antinómico con Elías, quien expresa celo por YHWH, antes que temor. Él teme por su vida y por su capacidad para cumplir con su misión (1R 19).

beneficiario es el *pueblo*. Ajab, distinto al faraón de Egipto, encarna a un líder fallido que confunde el camino del pueblo en el seguimiento del Dios verdadero. La trama de 1R 18 va a mostrar que YHWH es el único salvador de Israel. Ajab es como la *plaga* por detener o erradicar (Nm 17,15; 25,8; 1R 18,44).

4. LA CRISIS DE ELÍAS ANTE YHWH (1R 19)

4.1 Presentación del desarrollo escénico (1R 19)

1R 19 desarrolla la vocación de Elías como su *crisis* delante de YHWH. Todos los personajes están en contraste, ruptura o separación respecto de Elías, aunque en grados diversos. Los lugares también hablan de *alejamientos*, Elías huye hacia la frontera sur, entra en el desierto, sube al monte Horeb y, por último, YHWH lo manda volver por el camino de Damasco. Al cierre Eliseo protagoniza el seguimiento de un Elías silencioso y desentendido de los eventos.

Elías es un hombre del presente de Israel en conflicto con el pasado y con ceguera sobre el futuro. Él asesinó a los profetas de Baal y por eso es perseguido; ha sido infiel a sus ancestros y por eso quiere perder la vida; parece volver a un mal pasado y YHWH lo conduce de vuelta: como Israel en el desierto, quiere claudicar, pero el ángel de YHWH lo cuida y lo orienta; busca refugio en la hendidura de una roca como un fugitivo, pero recibe la revelación de YHWH en el monte; arde de fuego por el celo de YHWH, pero YHWH lo sustituye y preserva a los siete mil fieles. En síntesis, Elías camina encarnando la crisis de Israel y sin poder ver la salvación futura.

Un profeta sucesor aparece, Eliseo, uno que empieza por besar a sus padres y rendir culto a YHWH. Es decir, la crisis de Elías solo tendrá solución con su sucesor. El lector camina con Elías, pero al final deberá identificarse con el resto del pueblo fiel a YHWH. El anuncio del futuro cierra la alternancia del pasado en el presente. Elías iniciará del movimiento de purificación religiosa en Israel, pero sin protagonizarlo. El corolario que amarra las tres escenas iniciales es la narración del encuentro de Elías con Eliseo, su primer y único discípulo.

Cada escena está marcada por un lugar de destino y un camino por un desierto: primero בוא [llega] a Berseba y de שם [allí] parte de camino por el desierto, luego בוא [llega]

al Horeb, ׁש [allí] pernocta, luego es enviado y deberá בוא [llegar] al desierto de Damasco, de שׁ [allí] parte de nuevo y, estando de camino, encuentra a Eliseo. Los movimientos de Elías y sus lugares son precisos. Todo esto lleva a pensar que la revelación sobre el personaje de Elías es completa (1R 19). El caso de Eliseo es distinto, su es una narración es una anticipación del ciclo que será desarrollado mucho después.

1R 19 profundiza muchos de los elementos introducidos en 1R 17 – 18. En particular, la intimidad de los diálogos con (el ángel de) YHWH, el continuo movimiento por lugares desérticos y las acciones de sustento de YHWH a Elías. Otros énfasis importantes de 1R 19 son: la entrada fuerte de Jezabel como perseguidora de los profetas de YHWH, el anuncio de la misión concreta de Elías y el anexo sobre el discipulado de Eliseo.

El esquema para este capítulo comprende una introducción donde aparece la complicación inicial y cuatro escenas dispuestas en orden 3+1 básico¹. Es decir, tres fases de la crisis de Elías con YHWH y una fase final donde sale YHWH del primer plano y entra Eliseo. Elías está en todas las secciones, aunque en la escena 3^{ra} permanece pasivo durante el discurso de envío que pronuncia YHWH. La distribución propuesta es la siguiente:

- Introducción (v1-3): Elías huye de Jezabel
- Escena 1^{ra} (v4-8): El ángel de YHWH toca a Elías
- Escena 2^{da} (v9-14): La palabra de YHWH sobre Elías
- Escena 3^{ra} (v15-18): YHWH sustituye a Elías
- Escena 4^{ta} (v19-21): Elías encuentra a Eliseo

4.2 Perfil de los personajes (1R 19)

4.2.1 YHWH

Su presencia cambia de una escena para otra. Esto hace ver a Elías en serios conflictos y distancias delante de YHWH. El lector solo descubre quién es YHWH de modo directo cuando YHWH mismo declara que preservará al resto de siete mil fieles suyos. En los demás pasajes YHWH es distante de Elías, lo cuida en el desierto por medio de un ángel, le revela su voz indescifrable que es un silencio tenue (ensordecedor), le quita su estatus de profeta

¹ Una presentación de esta y otras estructuras narrativas en el AT con ejemplos y bibliografía puede encontrarse en Ska, *Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, 26.

para pasárselo a Eliseo. Al final, permanece Elías con Eliseo, pero el relato omite mencionar a YHWH. Los cambios en la concepción de YHWH deja desnuda la ausencia de un profeta fiel en Israel (1R 19). YHWH es fiel a sus fieles. Su nombre es YHWH, el Dios Sebaot. Él actúa por su *palabra* y su presencia es su *voz*.

4.2.2 *Elías*

El actor del movimiento y la claudicación durante todo 1R 19 es Elías. Él quisiera detenerse, pero es obligado a moverse y a mostrarse. Primero lo delata Ajab ante Jezabel, quien jura quitarle la vida. Aquí inicia la primera huida y el primer abandono, deja a su criado en Berseba. Luego, huye solo al desierto y para bajo una retama para dejarse morir, pero el ángel de YHWH le impide claudicar y de nuevo lo pone en movimiento. Después de un largo camino hasta el Horeb, sube al monte y entra en una cueva, de donde lo saca la voz de YHWH y Elías queda ante la presencia de YHWH. Elías quiere esconderse, pero debe salir de la cueva y postrarse ante la presencia de YHWH. Cuando todo parece resuelto, YHWH le manda regresar por el camino del desierto hacia Damasco. Elías tiene la misión final de establecer un nuevo orden político, donde él será sustituido por un nuevo profeta. Cierra 1R 19 con un Elías derrotado que camina en Israel, quisiera claudicar y desaparecer solo, pero encuentra a Eliseo, lo cobija con su manto y le hace su discípulo, pero solo por insistencia de Eliseo. El cierre deja a Elías saliendo de camino y a Eliseo siguiéndole detrás en su servicio.

En resumen, Elías deja de ser el profeta del poder ante el pueblo, para ser el profeta de la sumisión impuesta por YHWH. Le tiene miedo a sus persecutores, pero le cuesta mucho acogerse al cuidado de YHWH, al sonido de su voz, al mandato definitivo, a la sucesión discipular. Elías es el profeta que pierde su puesto delante de YHWH. Pero al mismo tiempo, sigue siendo el portador de su Palabra, porque así lo ha determinado YHWH.

4.2.3 *Ajab*

El rey desdibujado en 1R 18 ahora entra como un informante de Jezabel. Su papel es breve y su relevancia mínima. Esto hace ver a Jezabel como la reina que ostenta el poder en Israel y que tiene en su mano la decisión de matar. Israel queda inerme, sin rey apropiado, con reina extranjera violenta, con profeta cobarde y claudicante y con amenazas militares sangrientas, tanto arameas como israelitas. Solo al final aparecerá un profeta que congregue a Israel y lo cuide.

4.2.4 Jezabel

La reina entra con toda la fuerza real que ostenta. Sin embargo, tan pronto entra es sacada de escena. Esto hace que su figura conflictiva quede en suspenso para ser retomada después. Su perversidad todavía está por develarse. En realidad, la víctima de Jezabel será Nabot en lugar de Elías (c21). Su aparición sirve para colocar en el telón de fondo el despliegue del culto a Baal en el reino de Samaría. El silenciamiento de Jezabel será justo el del baalismo, el cual será efectivo cuando ella sea ejecutada por Jehú (2R 9).

En resumen, el conflicto de Elías con Jezabel o Ajab es falso. Ellos delante de YHWH son irrelevantes. En realidad, Elías es conflictivo con YHWH y las consecuencias de sus fallas recaen sobre el pueblo marginado, sin afectar ni a Ajab ni a Jezabel, las cabezas del baalismo en Samaría.

4.2.5 Criado

Este personaje secundario apareció al final del capítulo anterior (1R 18,41-45) como un ayudante de Elías. Ahora reaparece solo para salir de la historia. Menos que un discípulo, él es solo un ayudante que Elías puede tomar o dejar con facilidad. Eliseo será el caso opuesto.

4.2.6 Ángel

El ángel de YHWH es la primera presencia de verdadera autoridad en 1R 19. Elías tiene un gran cambio gracias a la intervención del ángel. En 1R 18 Elías pareció suplantar al ángel de YHWH con su presencia solemne en el camino, pero Abdías lo desenmascaró exigiéndole un acto de cuidado en favor suyo. Aquí el ángel de YHWH actúa en propiedad como un protector de la vida y proveedor de sustento para Elías que está bajo amenaza de muerte.

En resumen, el ángel es la cercanía y el cuidado de YHWH hacia Elías. De entrada, la voluntad de Dios regirá sin resistencias sobre Elías y sobre la historia de Israel.

4.2.7 Eliseo

Este personaje concentra las grandes resoluciones de 1R 19. A diferencia de Elías, Eliseo es fiel a sus padres y celebra con ellos un sacrificio de despedida donde come con todo su pueblo. Eliseo es el sucesor de Elías nombrado por YHWH que, con finura, toma la iniciativa de hacerse discípulo y de seguir a Elías. Después Eliseo tendrá todavía mayor protagonismo (2R 2).

4.3 Progresión escénica (1R 19)

4.3.1 Introducción (v1-3): Elías huye de Jezabel

La introducción tiene tres personajes puestos en línea de acción y relacionados entre sí. El relato tiene una consideración de tiempo condicional en lugar de indicaciones de tiempo actual. El lugar inicial es omitido, pero debería ser Jezreel (1R 18,46), donde reside Ajab con Jezabel (c21). El lugar final es Berseba de Judá.

^{1a} Y Ajab le contó a Jezabel ^{1b} todo lo que Elías había hecho

^{1c} y todo lo que había matado: ^{1d} a todos los profetas con la espada.

^{2a} Y Jezabel envió un mensajero a Elías, diciendo:

^{2b} “Así me hagan los dioses ^{2c} y aun me añadan,

^{2d} si mañana a estas horas no he puesto tu vida como la vida de uno de ellos.”

^{3a} Él tuvo miedo, ^{3b} y se levantó ^{3c} y se fue por su vida;

^{3d} y llegó a Berseba que (pertenece) a Judá ^{3e} y dejó allí a su criado.

V1: única aparición del rey. Aunque Ajab es el primer personaje en aparecer, el narrador lo muestra como subordinado de Jezabel. De hecho, Ajab nunca entra como personaje principal y siempre sale rápido de escena. Él pasa una información a su esposa y es ella quien toma cartas en el asunto. El énfasis del v1 está puesto en la triple repetición del término hebreo כָּל [todo], con el cual el relato describe cómo Elías exterminó a los profetas de Baal. Este término volverá a aparecer repetido cuando el relato describa al resto de Israel (v18). La oposición entre los profetas de Baal exterminados por Elías y el resto de Israel salvado por YHWH muestra uno de los marcos teológicos de 1R 19 (v1↔v18)².

V2: Una aparición maligna. El segundo personaje es Jezabel. Ella es el detonante de la acción, pero solo al inicio del capítulo³. Ella parece estar por encima de las decisiones de Ajab y es la amenaza contra Elías⁴. La discordia inicial tiene un alto nivel de autoridad,

² La escena 4^{ta} (v19-21) es un corolario actuado entre Elías y Eliseo. Por esta razón queda por fuera de dicho marco (v1-18).

³ La fuerza de Jezabel en la introducción sirve de *inciting moment*, un dispositivo narrativo para captar la atención del lector (oyente). Ska, *Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, 25. La pregunta admirada del lector sería: ¿y dónde está la mano de YHWH (1R 18,46)? 1R 19 ofrecerá la respuesta. Hauser, *From Carmel to Horeb: Elijah in crisis*, 63.

⁴ Brodie ve en esta persecución una representación de Moisés huyendo del Faraón. El desarrollo del presente análisis mostrará que Elías puede reflejar a otros personajes de la historia, incluso a todo el pueblo de Israel. Brodie, *The crucial bridge. The Elijah-Elisha narrative as an interpretive synthesis of Genesis-Kings and a literary model of the Gospels*, 46.

porque la reina Jezabel envía un mensajero a Elías (v2a)⁵. Ella tiene el único discurso directo de esta introducción, justo en el centro (v2b-d). La misma fórmula de juramento la usa Ben-Hadad rey de Aram para amenazar al rey de Samaría (1R 20,10) y, con una redacción similar, también la usa el rey Salomón para justificar la condena a muerte de su hermano Abdías (1R 2,23). En todos estos casos el juramento es una amenaza o la justificación de una acción violenta. En el caso de Jezabel, tiene un tono de venganza contra Elías. También es importante retener que Salomón jura *por YHWH*, mientras que Jezabel y Ben-Hadad juran por sus dioses (en plural)⁶. En resumen, es escandaloso que dioses extranjeros ocupen el lugar de YHWH como garante de los juramentos y, por ende, de los compromisos de la vida ordinaria⁷. El comparativo *así me hagan los dioses* (v2b)⁸ parece esconder a Jezabel en un tipo de acción simbólica⁹, como si el cumplimiento estuviera fuera de las manos de YHWH.

En este sentido, en el v2d la expresión כִּי־כַעַת מָחָר [si mañana a esta hora] indica un cumplimiento en un lapso breve de tiempo¹⁰, acerca de alguna calamidad o acción de guerra, donde la vida de alguien corre peligro¹¹. El caso grave es el pedido de Jehú para decapitar a los setenta hijos de Ajab (2R 10,6). Este verso es el inicio de una serie de masacres que concluye con el exterminio de los profetas de Baal (2R 10,25-28). Estas acciones de Jehú son el lado opuesto al juramento de Jezabel (v2), porque Jehú sí cumple sus matanzas, mientras que Jezabel hace un juramento sin efectos. De hecho, quien morirá será ella misma. La confirmación teológica de este revés de Jezabel son los versículos de cumplimiento dedicados a Elías (2R 9,36; 10,10.17).

El primer contraste significativo del juramento de Jezabel respecto de otros juramentos en el ciclo de Elías es la referencia vida-muerte. En los casos de la señora de Sarepta, de Abdías y del mismo Elías el juramento era *vive YHWH*. El caso era el riesgo de la propia vida, mientras que Jezabel jura ante los dioses cananeos para jugarse la propia vida a cambio de la muerte de Elías. La amenaza de Jezabel repite dos veces el término נַפְשׁ [vida]

⁵ Solo los destinatarios importantes ameritan el envío de mensajeros. Fabry, “מִלְאָךְ”, 312.

⁶ El juramento *vive YHWH* es propio de un israelita fiel a YHWH. Jezabel o Ben Hadad estarían impedidos para jurar. Sin embargo, la ironía está en que jurar a dioses muertos trae muerte. Sweeney, *I & II Kings*, 230.

⁷ Andre, “חֶרֶב”, 125.

⁸ La LXX trae una adición que compara los dos personajes en desafío: “*si tú eres Elías, yo soy Jezabel*”.

⁹ 2S 3,35; 1S 14,44; 20,13; 2S 3,9; 1R 2,23; 19,2; 20,10; 2R 6,31. Ringgren, “פְּשָׁע”, 398.

¹⁰ Andre, “חֶרֶב”, 239.

¹¹ Ex 9,18; 1S 9,16; 1S 20,12; 1R 19,2; 1R 20,6; 2R 7,1.18; 2R 10,6. La excepción sería 1S 9,16 cuando YHWH anuncia la llegada de Saúl, su ungido, quien terminó por traer muchas calamidades en Israel.

(v2d) bajo un doble riesgo de ser punida por los dioses (v2b-c). Este tono es fuerte, porque el lector ya sabe que Baal es un dios de muerte (1R 17–18) y que ella, como representante de Baal en Samaría, está decidida a matar a sus opositores. YHWH ya ha aparecido como Dios de la vida mandando la lluvia y ahora como Dios protector cuidando de los perseguidos.

El segundo contraste del juramento de Jezabel es el mensajero. En 1R 17–18 el primer mensaje para Elías venía de YHWH e indicaba la protección divina para Elías o para los profetas de YHWH. Aquí el mensajero anuncia muerte, pero Elías salvará su vida. El desarrollo de 1R 19 mostrará que, en lugar de Jezabel, el real mensaje para Elías viene de YHWH.

Un elemento adicional que puede ser significativo es el condicional hipotético en el juramento de Jezabel כִּי־כַעַת מָחָר [si mañana a esta hora] (v2d). YHWH han cumplido sus acciones en el presente y estas han sido reconocidas tanto fuera: עַתָּה זֶה יֵדַעְתִּי [ahora sé que] (1R 17,24), como dentro de Israel: הַיּוֹם יוֹדַע [hoy se sepa] (1R 18,36). En cambio, las acciones de Jezabel quedan remitidas a un cumplimiento futuro que nunca sucede.

V3: El tercer personaje. Elías es único que aparece en los tres versos de la introducción, siempre opuesto a Jezabel. En 1R 19 Ajab es excluido de entrada y Jezabel es una presencia en las sombras. En cambio, Elías es el personaje visible y contrastante, siempre en relación con YHWH¹².

El v3 está regido por el verbo יָרָא [temer]¹³. Esa situación desencadena tres movimientos y una consecuencia (3+1): levantarse, ir, llegar y dejar a alguien. Los mismos tres verbos de movimiento los había ejecutado Elías por la palabra de YHWH y sin contar con el temor (1R 17,10). Pero la oposición teológica a la persecución de Jezabel debería ser el temor a YHWH. El temor de YHWH es el factor que mantiene a Abdías como protector de los profetas de YHWH (1R 18,3). Por ende, la crisis de Elías es dejarse vencer por el temor a Jezabel y dejar atrás el temor de YHWH¹⁴.

¹² Sin embargo, en la introducción, la relación con YHWH es casi una antinomia. Elías, afanado por huir de Jezabel, olvida dejarse mover solo por YHWH. Hauser, *From Carmel to Horeb: Elijah in crisis*, 62.

¹³ El MT vocaliza רָאָה [ver], lo cual discrepa del motivo de la huida de Elías. Otras versiones soportan la traducción de יָרָא [temer]. Cogan, *1 Kings: a new translation with introduction and commentary*, 450. Además, la misma relación de *temor* aparece después, cuando el ángel de YHWH le pide a Elías no *temer* a Ocozías, el sucesor de Ajab (2R 1,15).

¹⁴ Elías está en antinomia con Abdías, el siervo temeroso de YHWH (1R 18,4). Pasar de *escondarse* en el wadi Querit (1R 17,2-7) a *huir* hacia Berseba (v3) es contradictorio de un profeta. Hauser, *From Carmel to Horeb: Elijah in crisis*, 61.

El elemento crucial es la נפש [vida] (v3b-c). Elías escapa, como Moisés después de asesinar al egipcio (Ex 2,12) y después de la huida vendrá el encuentro con YHWH¹⁵. De modo que la llegada a Berseba es un asunto de vida (v3d). Es la frontera sur del Israel unificado. Para el tiempo de Elías, Berseba era el límite sur del reino de Judá y, al mismo tiempo, la puerta de entrada al desierto, un lugar salvaje usado como el último refugio de escape donde gobiernan la debilidad, el temor, el hambre y la sed¹⁶. El desierto es una tierra perdida¹⁷; en sentido figurado la separación de Dios es un *desierto* (Sal 63,2)¹⁸, donde Dios pone a prueba al ser humano.

Dejar al criado parece un acto de claudicación de Elías a su rol protector de los profetas de YHWH o de la gente a su cargo. El verbo נח (Hifil) [dejar], en lugar de un sentido teológico, solo habla de una separación decidida por Elías (v13)¹⁹. En efecto, él *deja atrás* a un criado, alguien con un rol distinto al de un discípulo ligado a su guía²⁰. Este detalle será claro cuando el discípulo auténtico evite la separación que Elías quiere y deje la decisión solo en manos de YHWH (2R 2).

Desde el inicio Berseba es lugar de *protección y de alianza*. Protección para Agar (Gn 21,14) y Alianza para Abrahán (Gn 21,21-33), Isaac (Gn 26,26-33) y Jacob inclusive (Gn 28,10). La protección será salvación para las hijas de Reuel (Ex 2,14-22), para Israel antes de Saúl (1S 3,20), con David (2S 3,10) y Salomón (1R 5,5). Con el paso del tiempo la corrupción hace de Berseba un lugar de *acusación*. La relevante es la acusación contra los hijos de Samuel (1S 8,2-3) y tal vez contra Elías (v3).

Elías puede ser ligado con estos tres aspectos. Él es aquel que reconoce su incapacidad para mantener la *alianza* de sus padres (v4); como Moisés él ha ejecutado un crimen (Ex 2,15) y ahora huye para *protegerse* de un tirano opresor (v2); en su huida salva a un indefenso (v3); pero también es el profeta como Samuel que rechaza la entrada de un rey incapaz de guiar a Israel (Saúl, Ajab). Así como los hijos de Samuel son corrompidos en Berseba, Elías es vencido por la corrupción de Jezabel y parece acogerse al *juramento por el camino de*

¹⁵ Aunque los relatos de Elías y Moisés tienen similitudes, también tienen muchas diferencias.

¹⁶ Gn 25,29.30; Ex 14,3; Nm 20,2-5; 21,5; 33,14; Dt 1,19; 8,15; Ju 8,4.5; 1S 14,28.31; 30,11ss; 2S 16,2; 17,27-29; 1R 19,3ss; Sal 107,4-7; Is 21,1; 29,8; Jr 31,25; Lm 5,9; Ez 6,14.

¹⁷ Is 32,2; Sal 143,6-7.

¹⁸ Talmon, “מִדְבָּר”, 101.

¹⁹ Gn 42,33; 2S 16,21; 20,3; Gn 2,15; 19,16; 39,16; Js 4,3.8; 1S 6,18; 10,25; 1R 7,47; 8,9; 13,29.31; 2R 23,18; 2Cr 1,14; 9,25; Js 6,23. Preuss, “נוח”, 282.

²⁰ Preuss, “נוח”, 282.

Berseba (Am 8,14), como si eso le salvará la vida a su criado y le evitará a él la responsabilidad de ser el profeta verdadero (1R 17,24) auténtico siervo de YHWH (1R 18,36-37) y distinto del asesino (1R 18,40) fugitivo (v3).

Pero Elías queda frustrado en esta empresa. Ya en tiempos de la monarquía, la expresión *desde Dan hasta Berseba* corresponde a la medida del territorio de Saúl y luego del reino de David, es decir, *todo Israel*. Esto también hace suponer que el influjo de Jezabel cubre –o cubrirá– también al reino del sur²¹. En efecto, el talante de Elías ante el pueblo es menor que el de Samuel: *...todo Israel, desde Dan hasta Berseba, supo que Samuel había sido confirmado como profeta de YHWH* (1S 3,20)²². Ahora Berseba es un camino de juramentos de pecado, del pecado de Samaría que es la idolatría iniciada por Jeroboam I (1R 12) e incrementada por el reinado de Jezabel (1R 16,29-34). Es ella quien jura por el pecado de Samaría (Am 8,14)²³. Elías salva a su criado, porque lo deja lejos de Jezabel, en el límite de aplicación de su juramento: Berseba²⁴. De modo que la huida de Elías es un movimiento que anuncia un acto de salvación o de protección que está a punto de acontecer. Aunque Elías tenga poca conciencia de ello.

El elemento final de la introducción es la salida de escena del criado de Elías. Es un personaje secundario, simple y de breve mención (1R 18,43-44). Es un criado sin funciones de discípulo. Ante la persecución, Elías lo abandona sin ninguna indicación o herencia de sucesión profética. Elías es llamado יְיָ [señor] de Abdías (1R 18,7) y de Eliseo (2R 2,3ss), pero la sucesión profética solo dependerá de la palabra de YHWH (v16). En efecto, Elías debe primero reconocer a YHWH para así poder buscar un discípulo como tal²⁵.

En resumen, la introducción ha evitado mencionar a YHWH para colocar en su lugar a Jezabel, lo cual es escandaloso. Israel parece haber regresado a tiempos de la antigua opresión²⁶. El temor mueve a Elías, aunque quede una leve duda, es el temor de Elías por Jezabel (v3a). Ajab pierde fuerza ante Jezabel y Elías entra como antagonista.

²¹ Véase la historia de Atalía, reina asesina, venida de la casa de Omri para gobernar en Judá (2R 11).

²² Después, Amós condenará a Berseba por la desviación del culto (Am 5,5; 8,14).

²³ ... “¡Vive tu Dios, Dan!” y “¡Viva el camino de Berseba!”, *esos caerán para no alzarse más* (Am 8,14).

²⁴ La ausencia de YHWH es expresada en un movimiento acelerado de Elías. Hauser, *From Carmel to Horeb: Elijah in crisis*, 62.

²⁵ Sin tocar el tema del discipulado, M. Cogan propone que el criado demuestra el estatus de Elías. Luego el criado es excluido, solo porque la narración de 1R 19 es un asunto privado entre Elías y YHWH. Cogan, *1 Kings: a new translation with introduction and commentary*, 451.

²⁶ Incluso la persecución bajo Jezabel recuerda la inclemencia del Faraón. Dharamraj, *A prophet like Moses? A narrative-theological reading of the Elijah narratives*, 52.

La huida a Berseba tiene un matiz cúlrico en relación con Moisés (Ex 2,14-22), Samuel (1S 3,20) y sus hijos corruptos (1S 8,3ss). Pero esta claudicación de Elías solo quedará clara en el desarrollo de 1R 19. El pozo de Berseba como lugar de llegada de Elías anuncia la entrada de YHWH, el protector de la *שָׁנָה* [vida] desde el origen. El relato junta en Berseba *alianza, protección y acusación* para el Israel del pasado y del tiempo de Elías, cuya característica es el abandono. A pesar de estar delante de YHWH (1R 17,1), quien sustenta al pueblo (1R 17–18), Elías lo *abandona* todo: su criado, la alianza de sus padres (v4), la tierra, su vida y su misión de cuidar a *todo Israel*.

4.3.2 Escena 1^{ra} (v4-8): El Ángel de YHWH toca a Elías

La interacción íntima entre Elías y YHWH caracteriza las tres primeras escenas²⁷. La primera de ellas muestra a Elías camino del desierto. El ángel de YHWH lo toca, lo fortalece con alimento y le da instrucciones. Con este soporte del Ángel Elías llega hasta el Horeb. El marco narrativo lo define el verbo *הלך* [ir, caminar], la crisis está en la quietud de Elías bajo la retama. Es una escena rítmica que junta verbos en parejas para forjar frases con un verbo principal. Tales frases van creciendo en contenido hasta llegar al cierre, donde Elías retoma el camino por donde el ángel de YHWH le envía. A pesar de esto, la escena tercera mostrará que Elías sigue sin escuchar a YHWH.

^{4a} Él se fue por el desierto un día de camino, ^{4b} y llegó ^{4c} y se sentó bajo una retama;

^{4d} y pidió (dar) su vida por muerta ^{4e} y dijo: ^{4f} “(esto) ya es mucho, YHWH,

^{4g} toma mi vida ^{4h} porque yo no soy mejor que mis padres.”

^{5a} Y se acostó ^{5b} y se durmió bajo la retama; ^{5c} y he aquí, un ángel lo tocó

^{5d} y le dijo: ^{5e} “Levántate, ^{5f} come.”

^{6a} Y miró, ^{6b} y he aquí que a su cabecera había

una torta, piedras calientes y una vasija de agua.

^{6c} y comió ^{6d} y bebió, ^{6e} y volvió ^{6f} y se acostó.

^{7a} Y volvió el ángel de YHWH por segunda vez, ^{7b} lo tocó ^{7c} y dijo:

^{7d} “Levántate, ^{7e} come, ^{7f} porque mucho de ti (exigirá) el camino.”

^{8a} Se levantó, ^{8b} y comió ^{8c} y bebió, ^{8d} y se fue con la fuerza de aquella comida

cuarenta días y cuarenta noches hasta Horeb, el monte de Dios.

²⁷ El ángel de YHWH (Es. 1^{ra}), la Palabra de YHWH (Es. 2^{da}) y YHWH (Es. 3^{ra}).

V4: una estructura 3+1. Es decir, tres movimientos y un discurso de petición. Elías camina (v4a), llega (v4b), se sienta (v4c) y grita (v4d-h). El profeta del desierto queda reducido a la sombra de una רתם [retama]²⁸ y su indignidad²⁹ apaga su actitud cultual hacia YHWH. En el pasado la palabra de YHWH movió a Elías, en el presente Elías quiere detenerse y perder la vida. Es decir, su actitud es de inconciencia o claudicación ante YHWH³⁰.

Ahora bien, Elías respeta por su propia vida, ni la viola, ni la profana, ni la pone en riesgo mortal, sino que pide a YHWH que Él la tome (v4g). El verbo לקח [tomar] aparece en lamentos para pedir a YHWH el fin de la נפש [vida] del sujeto que le implora³¹. Por último, sin futuro, el discurso directo de Elías es una claudicación dicha en tres pasos (v4f-h). Esto es grave, porque salirse del camino significa romper con la historia (v4h)³².

La ruptura con la historia es la actitud puntual de Elías que significa el estado de Israel bajo el pecado de Jeroboán. En 1R los hijos que mueren a causa de sus padres son hijos de hombres abominables por su idolatría o sincretismo. Así sucede con los hijos de Jeroboán: Abías muere enfermo (1R 14,1ss) y Nadab asesinado (1R 15,27); luego Hiel de Betel ejecuta a sus dos hijos para consagrar la reedificación de Jericó (1R 16,34); los representativos son los hijos de Ajab: Ocozías muerto enfermo en cama (2R 1) y Jorán asesinado (2R 9). Elías está fuera de este esquema. Sus padres son anónimos, tampoco hay alguna maldición de hijos a padres. En otras palabras, las referencias ancestrales de Elías son las mismas referencias fundacionales de Israel (1R 18,36).

Además, Elías arguye una nueva justificación (v4h). El lector supone que Elías huye vencido y sin lugar a donde ir. Pero con esta explicación Elías argumenta su claudicación desde la imposibilidad de mantener la fidelidad a YHWH (v4h). La frase es casi una pregunta retórica, en realidad, Elías es indigno de sus padres³³. De hecho, hay una referencia de muerte

²⁸ Debajo de una אלה [encina] está Gedeón para hacer un sacrificio de comunión a YHWH (Ju 6,19-24). El acto cultual concluye con la erección de un altar. Gunn, *Judges*, 119. Aunque, Elías está en crisis con la forma de culto. Véase después el comentario al v8d.

²⁹ Los pobres expulsados del país comen raíces de רתם [retama], porque sus padres son indignos (Jb 30,1-8 en especial el v4). En cambio, 1R 13,14 refiere una אלה [encina] como un tipo de árbol para actos de culto idolátrico (Os 4,13). Por ende, la retama de Elías sería signo de indignidad en vez de lugar de culto.

³⁰ La sombra puede indicar una protección del rigor del sol. Pero también tendría un sentido simbólico de ponerse bajo un ente distinto a Dios, poner una retama תחת [en el lugar de] YHWH (v4c.5b). Schwab, “פז”, 377.

³¹ Seebass, “לקח”, 20.

³² La honra a los padres será respondida al final de 1R 19 cuando hable Eliseo a Elías (v20d).

³³ Hover-Johag, “טוב”, 313.

sobre los hijos del profeta Samuel (1S 8,3) que hace pensar en Elías como un corrupto, infiel, afín a prebendas que al servicio de YHWH³⁴.

La fidelidad a YHWH en continuidad con la fidelidad ancestral de Israel es un tema crítico en el reino del norte separado del sur. La infidelidad de los reyes redonda en la muerte de sus primogénitos. Así Jeroboán pierde su primer hijo por enfermedad (1R 14) y luego su segundo hijo por conspiración y asesinato, ya siendo rey de Israel (1R 15,25-31); lo mismo sucederá con los dos primeros hijos de Ajab, Ocozías morirá enfermo en cama (2R 1,18) y Jorán asesinado ya siendo rey (2R 9,22-26). En sentido teológico, la infidelidad del padre causa la muerte de la que sería la nueva generación. Este ha sido el signo de Hiel de Betel quien ejecutó a sus dos primeros hijos para reedificar Jericó (1R 16,34), signo con el cual inició el ciclo de Elías. Desde el Deuteronomio este tema es eje de la presentación de la Ley. Dt 6 habla de la fidelidad a YHWH como el legado de Abraham, Isaac y Jacob que debe ser transmitido a las nuevas generaciones. Amar a YHWH es amar las דברים [palabras] de su Ley. Por esto es tan grave es ir tras de otros dioses (6,14-15), lo cual desencadenará la ira de YHWH, Dios celoso, y la desaparición de Israel *de la faz de la tierra*³⁵. Por ende, Elías podría estar claudicando en su empresa de erradicar el sincretismo religioso en Israel. Si él ha incumplido su misión, en realidad ha fallado ante la memoria de sus padres y solo le resta entregar su vida en manos de YHWH.

La expresión וישאל את־נפשו למות [y pidió que su vida fuese para la muerte] indica un tipo especial de claudicación³⁶. De hecho, desear la muerte es una disposición rara en el AT, el caso de Elías es casi único³⁷. En el caso de Elías esto contrasta con el juramento de Jezabel en su contra (v2). Ella jura a sus dioses que su vida sea puesta en prenda a cambio de la muerte de Elías, el asesino de los profetas de Baal. Es un juramento נפש – נפש [vida por vida]³⁸. Su pedido es de tipo vindicativo en términos de la ley del Talión y con plazo en el *día de mañana*. Desconcierta que Elías pida que sea YHWH quien le quite la vida. Ha pasado *un día de camino* y Elías parece ajustarse al plazo de Jezabel, antes que a los tiempos de

³⁴ El tema de la fidelidad al “servicio de YHWH” fue discutido en la introducción al personaje de Abdías, siervo temeroso de YHWH (1R 18,4-16).

³⁵ McConville, *Deuteronomy*, 143.

³⁶ Jonás sucumbe furioso ante la misericordia de YHWH hacia los paganos y su supuesta injusticia hacia el profeta (Jon 4,8), este es un deseo con un patrón irónico venido de 1R 19,4. Fuhs, “שאל”, 258.

³⁷ El texto de Jonás 4,8 depende del texto de Elías. Otros casos son expresiones idiomáticas e hipotéticas (Ex 16,3 y 2S 19,1). Fabry, “מית”, 192.

³⁸ una sentencia similar en Dt 19,21, pero referida al caso de falsos testigos. Seebass, “נפש”, 513.

YHWH. Su argumento es estar por debajo de sus padres, o tal vez, incumplir el mandamiento de honrar a sus padres. La oposición entre Elías y la voluntad de YHWH es estridente. Jezabel jura por sus dioses pidiendo una muerte inalcanzable; Elías clama sin éxito por su propia muerte; Baal (y los dioses de Jezabel) está fuera de esta escena, y YHWH envía a su ángel para deshacerlo todo en contra de la furia de Jezabel y en contra de los desvaríos de Elías.

V5: entrada divina silenciosa en tres actos: dormición (v5a-b), toque divino (v5c-d) y orden divina (v5e-f). Este verso es casi programático del ciclo de Elías y de la relación de Israel con YHWH. Es el intervalo entre la voluntad humana de acostarse y la acción divina de hacerle levantar. En sentido teológico, quien duerme solo puede ser despertado por la acción de YHWH³⁹.

La dormición (v5a-b) tiene un lado humorístico e irónico. Elías pidió morir, pero solo consiguió dormir. Este contraste fue la antesala de la manifestación de YHWH (1R 17-18). Primero con el niño que estaba sin vida, pero termino por recobrarla (1R 17,17-23) y luego con la burla de Elías sobre la supuesta muerte o dormición de Baal (1R 18,27). Ahora el lector podría hacer mofa de un profeta que quiere simular su muerte con una dormición bajo un árbol.

El contacto del ángel (v5c-d) es el centro del v5. Es un toque que llama a la vida⁴⁰. Cuando Elías tocó al niño, clamó a YHWH y consiguió restituirle la vida (1R 17,21); luego los profetas de Baal laceraban su piel hasta sangrar, pero nunca recibieron respuesta alguna, porque Baal es un dios inerte (1R 18,28). Solo el toque del ángel es el signo del cambio de la muerte hacia la vida⁴¹. En la historia de Jacob, el ángel de YHWH lo toca en el muslo (Gn 32,26) y Jacob exige una bendición. La relación del *toque* con la bendición es primordial en la definición de quién es Jacob; por esta razón pasa a llamarse Israel (Gn 32,27-30). El *toque* del ángel explicita que YHWH estaba con Jacob (Gn 28,15). Es decir, el *toque* es un signo físico de la presencia de YHWH, lo cual implica, también para Elías, protección y bendición⁴².

³⁹ Schupphaus, “גִּעְיָה”, 439-440.

⁴⁰ El verbo גָּע [tocar] denota un contacto sin violencia (v5.7; Ju 6,21). Schwienhorst, “גִּעְיָה”, 204.

⁴¹ Dos menciones significativas del verbo גָּע [tocar] son el toque del hombre (Dios) para herir a Jacob y luego bendecirlo (Gn 32,26-33) y el toque del ángel para aceptar el sacrificio ofrecido por Gedeón (Ju 6,21).

⁴² La protección para los patriarcas es característica en YHWH. Antes de Jacob, Isaac es llamado el *bendito de YHWH* a quien nadie puede *tocar*. La señal de esta bendición es comer y beber. Por último, Isaac descubre un pozo, el cual le da nombre a la ciudad: Berseba (Gn 26,26-33).

Además, al cierre de 1R 18 *la mano de YHWH estaba sobre Elías* (1R 18,46). De hecho, según el v5 esto sigue estando vigente. Del lado de YHWH, el toque representa protección y sustento para Elías, como lo ha sido desde el inicio (1R 17). Del lado de Elías el toque exige fidelidad suya a YHWH como siervo suyo, como el mismo Elías ya lo había pedido (1R 18,36).

La orden del ángel (v5e-f) expresa envío y el cuidado requerido. El mismo esquema ya sucedió antes. Elías recibió lo orden de levantarse e ir a la casa de la viuda donde recibió de comer (1R 17,8-16). Pero esta nueva orden significa un desarrollo mucho mayor sobre 1R 17–18. En 1R 17 el cuidado en el wadi Querit estuvo a cargo de unos cuervos (1R 17,4-6) y en 1R 18 el cuidado de los profetas de YHWH en las cuevas estuvo en manos de Abdías (1R 18,3.13). Ahora es claro que quien brinda el cuidado efectivo a Elías y a los profetas de YHWH es Dios mismo. En adición, el cuidado físico va de la mano con el envío, ya sea con el verbo הֵלֵךְ [ir]⁴³ o como en este caso con קָם [levantarse].

La orden *levántate* (v5e) tiene dos referencias importantes en el Deuteronomio. La primera para enviar a Moisés a reprender al pueblo por haber caído en la idolatría de los becerros de oro (Dt 9,12); la segunda para poner a Moisés al frente del pueblo en el camino hacia la tierra prometida (Dt 10,11). En ambos pasajes y en las narraciones de donde proceden, el tema central es la fidelidad a la alianza y el cuidado que YHWH le brinda al pueblo en el camino por el desierto⁴⁴. La situación del tiempo de Elías es similar por la infidelidad de los hijos de Israel (v10c.14c) y la situación de Israel que es vista como un camino por el desierto. Otra vez Elías es visto como el instrumento que hace el contraste necesario para que el corazón de Israel torne hacia YHWH⁴⁵.

V6: acción de Elías en tres partes: contemplación de lo concreto (v6a-b)⁴⁶, sustento (v6c-d) y retroceso (v6e-f). El nuevo elemento es el v6a: וַיִּבֶט [y miró]. El relato usó este verbo cuando Elías mandó a su criado a *mirar* hacia el mar siete veces hasta que apareció la nube (1R 18,43). En esa escena Elías está postrado y en espera de una respuesta, mientras

⁴³ Este verbo define el marco de esta escena (v4a.8d).

⁴⁴ Otto, *Deuteronomium 1 – 11*, 999.

⁴⁵ Esto ya fue planteado (1R 18,36-37), Elías es siervo de YHWH, el Dios que endereza el corazón de Israel. 1R 19 va a insistir en el retorno de Israel a YHWH, para esto Elías será mostrado como reflejo de Jacob el padre de Israel que regresa a su tierra (Gn 31-35). Westermann, *Genesis: 2: Genesis 12 – 36*, 118.

⁴⁶ En 1R 18,43 el siervo de Elías *mira* una pequeña nube, de la cual sobrevino un aguacero torrencial. Ahora (v6a) Elías *mira* el sustento vital que el ángel le provee (v6b). Ringgren, “נִבֵּט”, 126.

que en la escena presente Elías duerme y espera la muerte (v4d). Por ende, el verbo טַבַּח [mirar] indica una respuesta concreta de Dios que garantiza la vida física (lluvia, comida caliente y bebida). El retardo en la respuesta de Dios dura menos de siete veces, pero sí acontece en las repeticiones de las acciones de acostarse, levantarse, comer y beber. Elías acepta el sustento sin haberlo pedido. YHWH anticipando la necesidad actúa sobre la precariedad humana. En efecto, Elías oró sin explicitar su pedido de la lluvia, se postró y esperó la acción de YHWH en la naturaleza (1R 18,41-45). Por ende, lo importante es el tiempo en el que Dios actúa. Aquí también es importante la iniciativa divina y su insistencia sobre Elías (v6a). Al final, Elías será transformado por la iniciativa divina. Esta es una característica fundamental de YHWH hacia Israel⁴⁷.

En efecto, el querer de Elías está a punto de sucumbir ante la voluntad divina. Comer y beber son funciones del animal y del hombre, pero la *provisión* de agua y comida es una función divina⁴⁸. En medio de la sequía, el cuerpo de Elías sucumbe y YHWH lo sostiene de diversos modos, por encima del control humano del profeta (1R 17,4.6-7.10). Además, el espíritu de Elías sucumbe, solo el auxilio del ángel lo levanta, y lo lleva a retomar su rumbo (v4-8). Esto sucederá en tres etapas: el encuentro revelador con YHWH (v9-14), la conclusión de su misión (v15-18) y el encuentro con su sucesor (v19-21). Todo el camino de Elías depende cada vez menos de su querer humano y más de la voluntad de la Palabra de YHWH.

El v6f cierra una descripción de Elías al estilo de Baal. Elías había hecho burla de los profetas de Baal y les pidió que llamaran con insistencia a su dios: “*Clamad en voz alta, pues él es un dios; pues (estará) a su gusto, o de camino, o tal vez él (está en) dormición y habrá que despertarlo*” (1R 18,27). Es irónico que las cuatro acciones referidas a Baal concuerdan con las acciones de Elías (v4-6): Elías está a gusto (bajo una retama), de camino (por el desierto), luego, estando acostado, un ángel viene a despertarle. Elías aparece haciendo su voluntad –no la de YHWH– y rechazando su propia vida –Baal es referido como un dios

⁴⁷ Véase el discurso directo de Jacob a sus esposas Raquel y Lía en Gn 31,4-13. Jacob confiesa que el ángel de YHWH le ha hablado en sueño para confirmarle sus bendiciones. Ante tal iniciativa divina, solo resta una respuesta en obediencia incondicional. La bendición es el punto de retorno en la narración de Jacob. Brodie, *Genesis as Dialogue: A Literary, Historical, & Theological Commentary*, 326; Alter, *Genesis: Translation and Commentary*, 167.

⁴⁸ Gamberoni, “הַטָּבַח”, 525-526.

inerte—. Es decir, el profeta de YHWH que niega su esencia es peor que un falso dios, peor que Baal.

Elías decide שכב [acostarse] otra vez (v6f), como ya lo había hecho al principio (v5a), lo cual es una clara oposición a la voluntad de YHWH⁴⁹. Pero luego un ángel lo asiste (lo toca) y lo interpela. En efecto, Dios quiere sacar a Elías de su actitud *al estilo de Baal*. Sin embargo, el suspenso permanece, porque Elías decide volver a acostarse. Una ambigüedad en la respuesta a YHWH que es incomprensible. Este suspenso puede aplicarse al pueblo de Israel bajo la condición de *idolatría*. Aquí Elías es una personificación irónica, pero bastante precisa, del pueblo de Israel bajo el reinado de Ajab sometido al arbitrio de su esposa Jezabel.

Por consiguiente, la iniciativa divina está la espera de una respuesta humana (v6). Los portadores del sustento de Elías ni son los cuervos (1R 17,4-5), ni es una mujer extranjera (1R 17,15-16), sino que todo ya está listo sobre piedras calientes. La referencia a la piedra es críptica, porque en 1R 18 las piedras fueron el elemento de erección del altar para el holocausto (1R 18,31ss); ellas eran el símbolo de las tribus de Israel (Jacob) y el buey fue consumido por el fuego. Ahora las piedras calientes tienen comida; ni es un holocausto ni un sacrificio expiatorio, sino una ofrenda de comunión, para sustentar al ser humano. Elías parece aferrarse a su pasado en el Carmelo, su obediencia todavía es parcial, él come y bebe, pero sin levantarse, sigue acostado (v6e-f). Elías, como Samuel en Silo, sigue sin entender el momento, por eso *vuelve y se acuesta* (1S 3,5-6).

En adición, el acto de presencia de sustento sobre piedras descalifica el acto de Elías en el Carmelo. YHWH pedía una acción de sustento, en lugar de un acto expiatorio o condenatorio. De hecho, las acciones de 1R 17–18 giraron acerca de comida, bebida, protección y retorno de la lluvia.

Una referencia contrastante con Elías en el desierto es Jacob de camino (Gn 28). Mientras Jacob va en un reconocimiento progresivo de la presencia protectora de YHWH, Elías rechaza el cuidado del ángel y parece aceptarlo a regañadientes. Por tanto, Elías es el israelita que desdice de su tradición como hijo de Jacob, es decir, la imagen del Israel rebelde del libro de los Números (Nm 22–24).

⁴⁹ El descanso es un modo de existencia donde Dios toma la iniciativa sobre el ser humano y lo pasa del ámbito humano de la negación o la indiferencia al ámbito divino de la misión encomendada. Diversos personajes han sido sensibles e inspirados en sueños y visiones (Gn 28,11; 1S 3,4.6.8.10; Job 7,13-14; 33,15.16.19; Dn 2,28-29; 4,2.7.10; 7.1). Beuken, “שכב”, 669.

Los motivos que mejor parecen encajar con Nm 22–24 son tres: Primero, todo inicia con el *temor* de Balac, rey de Moab, por la llegada de Israel, quien lo devastará (lamerá) todo como un buey (Nm 22,4). El verbo לָחַךְ [lamer] también aparece cuando el fuego de YHWH lo consume todo del altar (1R 18,38)⁵⁰. Segundo, la aparición del ángel de YHWH que reestablece el camino de Balaán para bendecir a Israel tres veces⁵¹. El ángel de YHWH reorienta a Elías para que asuma su camino sin claudicar antes de tiempo (1R 19). Tercero, la reticencia de Balaán a entender el apelo del ángel de YHWH. Elías actúa de modo desconcertante ante el ángel, pero terminará por obedecerle.

Por consiguiente, la escena 1^{ra} es una memoria doble, aunque vaga. Primera, del sueño de Jacob (Gn 28,16), pero con Elías como aquel que desdice de su tradición como israelita, quien ignora la presencia de YHWH. De hecho, Elías por su cerrazón en oponerse a la acción del ángel, vuelve a acostarse (v6f)⁵². Sin embargo, la obediencia le será impuesta por el mismo YHWH. Segunda, de Israel que murmura contra YHWH, aunque Él mantenga su iniciativa en bendecirle (Nm 22–24).

V7-8: resolución de la escena. Mientras Jacob hace un voto y sigue de camino (Gn 29,1), Elías hace un acto de acatamiento, se levanta y por último sale de camino.

V7: el ángel de YHWH despliega su mejor acto. El verso tiene dos partes en ternas: retorno (v7a-c) y discurso (v7d-f). Los elementos nuevos están al inicio y al final (v7a.f). El primero ratifica la iniciativa de YHWH y el segundo ratifica la dificultad del camino de Elías.

Reaparece el mensajero identificado como *el ángel de YHWH* (v7a). Su función supera a un mensajero, él es presencia y asistencia de YHWH para Elías⁵³. El verbo asociado es שׁוּב [volver]⁵⁴ que suele estar regido por Dios o dirigido hacia Él. El v6e es una excepción a lo anterior, porque lo ejecuta Elías para *volver* a rendirse (v6f), como si rechazara las acciones del ángel. El desarrollo del verbo *volver* en 1R 19 (v6.7.15.20.21) deja ver cómo el

⁵⁰ Las referencias de este verbo son cinco. En tres son los enemigos quienes lamen el polvo de los pies de Israel (Sal 72,9; Is 49,23; Mi 7,17); en Nm 22,4 es Israel quien consume todo –lo bueno– de la tierra de extranjera, y en 1R 18,38 es YHWH quien lo consume todo con fuego. Esta última referencia parece ser una interpretación de la anterior. Es decir, Israel consume todo, porque su Dios YHWH así lo permite.

⁵¹ Nm 22,5.22-27.31-32.34-35.

⁵² El verbo שכב [acostarse], cuando el ángel ha dado una orden distinta, significa una oposición a la voluntad de YHWH. Sin embargo, en el sueño Elías quedará bajo el dominio de YHWH. Beuken, “שָׁכַב”, 669.

⁵³ Él es la presencia protectora para Israel (Ex 14,19), guía correctora para Balaán (Nm 22,22) y para Elías todo lo anterior junto (1R 19,7). Fabry, “מְלָאָךְ”, 317.

⁵⁴ Es posible el contraste que propone Hauser con los mensajeros del v3. Hauser, *From Carmel to Horeb: Elijah in crisis*, 64.

furor de Elías va en contravía con la acción de YHWH. El retorno del ángel compelerá a Elías a retornar, porque es YHWH quien hace volver al profeta: *...si vuelves, te haré volver y estar a mi servicio, si apartas el metal de la escoria, serás mi boca. Que ellos vuelvan a ti, no tú a ellos* (Jr 15,19).

Ángel de YHWH es el apelativo de la presencia protectora de YHWH, quien שמע [ha escuchado] la קול [voz]⁵⁵ de algún afligido en el desierto⁵⁶. El ángel de YHWH es el responsable de la salida de Egipto y de la entrada exitosa en la tierra de Canaán, por eso acusa al pueblo de infidelidad y sincretismo (Ju 2,1-4)⁵⁷. El ángel de YHWH le dará órdenes específicas a Elías para encarar a los emisarios de Ocozías por encima de cualquier temor (2R 1,3.15). Toda la acción portentosa (v7) anuncia la proximidad de la teofanía a Elías, al igual que sucedió con Moisés (Ex 3,2).

Los imperativos de los v7d-e hacen marco con los v5e-f (comentario arriba). La repetición del imperativo קום [levántate] tiene dos coincidencias con la narración de Jacob (Gn 31,1-13). Su regreso define la obediencia y la acción de gracias por las bendiciones recibidas⁵⁸. Elías como imagen del Israel de los tiempos de Ajab debe levantarse y moverse hacia YHWH, pero su obediencia aún es ambigua.

Después, el v7f responde al v4e. Los términos similares רב ממך הדרך || רב עתה יהוה [basta ya YHWH || mucho de ti (exigirá) el camino] tienen sentido invertidos. La dificultad de la situación supera a Elías y solo con la ayuda de YHWH él puede seguir adelante. La expresión רב ממך [mucho de ti, superior a ti] solo tiene un paralelo, cuando Moisés e Israel son llamados a no temer al enemigo superior en fuerza: *Cuando salgas a combatir contra tus enemigos, y veas caballos, carros y tropas mucho más que las tuyas, no los temas, porque está contigo YHWH, tu Dios, que te hizo subir de Egipto* (Dt 20,1)⁵⁹. Elías también debe

⁵⁵ Escuchar la voz es un acto clave en el ciclo de Elías, ya sea de YHWH a Elías o viceversa. Véase el comentario al v13a.

⁵⁶ A Agar e Ismael (Gn 16,7.9-11; 21,17); a Abrahán e Isaac (Gn 22,11.15); al sirviente de Isaac (Gn 24,7.40); a Israel-Moisés (Ex 23,20.23; 32,34; 33,2); a Israel (Nm 20,16)

⁵⁷ Otras menciones del ángel de YHWH son: Nm 22,22-35; Ju 5,23; 6,11.12.21.22; 13,3.13.15-21; 2R 19,35 = Is 37,36; Sal 34,8; 35,5-6). El Deuteronomio omite la expresión מלאך יהוה.

⁵⁸ Gn 31,13 asocia el imperativo קום [levántate] al regreso de Jacob. Dios le protege en tierras lejanas y éste obedece sin objetar, fiel al voto en Betel y reconociendo las bendiciones del presente y del futuro. Wenham, *Genesis 16 – 50, 272*; Gn 31,3.13 pasa de un imperativo simple (levántate) a uno triple (levántate, sal y regresa). El Dios de Betel determina todo el camino de Jacob. Hamilton, *The book of Genesis: 2: Chapters 18 – 50, 289*.

⁵⁹ De modo similar, Elías cuenta con YHWH para encarar a sus enemigos en Israel. Los profetas de Baal son יהרבים [numerosos] (1R 18,25c). Sin embargo, el enemigo es solo Jezabel (1R 19,2-3). La situación es peor que un exterminio de profetas de Baal, según las escenas siguientes.

entender que YHWH está con él y disipa el miedo (v3a). La prueba de esto es física, porque el ángel lo toca (v5c.7b) y le brinda sustento (v6a). Volviendo sobre la narración de Nm 22–24, el camino largo puede ser peligroso, pero Israel debe recordar cómo YHWH lo acompañó y lo bendijo en todo el trayecto.

V8: respuesta de Elías en un esquema de orden 3+1. Son tres acciones de acatamiento de Elías al ángel de YHWH (v8a-c) y una acción resultante de ellas (v8d). El relato rompe el esquema estático de Elías (v8a)⁶⁰ y enfatiza su intimidad con YHWH expresada en la comida (v8b-c). Este tema teológico está desde el inicio (1R 17–18). La huida de Elías al desierto terminó en provisión de comida. Por ende, Elías en el desierto encarna al pueblo de Israel cuidado por YHWH con el maná⁶¹. En estos textos junto al tema teológico del cuidado físico está la prueba en el desierto como llamado a confiar solo en YHWH, sin temerle al enemigo o a las dificultades.

El v8d es un cierre intenso⁶². Elías es restituido en fuerza y en movimiento, solo le falta *estar en pie delante de YHWH* (escenas 2^{da}–3^{ra}) para retomar su rol como siervo y profeta (1R 18,36). Dicha intensidad está en el término כח [en la fuerza, con la fuerza] que es típico de una acción de YHWH salvadora de Israel⁶³, irrefrenable por la fuerza humana (Ex 15,6) y prueba contundente para reconocer a YHWH como Dios creador (Jr 32,17) y Señor de Israel. Esta conciencia de Israel respecto de YHWH conduce a un punto álgido en la historia: solo a YHWH debe rendirse culto y temerle como salvador y Dios único (2R 17,36)⁶⁴.

Un personaje antiguo, cuya narración muestra la fuerza humana sobreabundada por la acción de YHWH es Gedeón: *Y YHWH giró su rostro hacia él y dijo: Ve con esta tu fuerza, y libra a Israel de la mano de los madianitas. ¿No te he enviado yo?* (Ju 6,14). En la narración de Ju 6–8, el ángel de YHWH constituye a Gedeón como mediador del pueblo. YHWH está con él (Ju 6,12.16); el ángel toca su ofrenda (Ju 6,21) y lo libra del temor (Ju 6,23). El toque del ángel y el problema del temor son temas claves de Elías en la primera parte de 1R 19

⁶⁰ Son importantes las repetidas oposiciones entre Elías acostado y el ángel mandándole levantarse.

⁶¹ Ex 16; Nm 11; Dt 8,3.16; Js 5,12; Ne 9,20.21; Sal 78,24.

⁶² La כח [fuerza] divina que recibe Elías es física, viene de la comida. Ringgren, “כח”, 123.

⁶³ Ex 32,11; Nm 14,13; Dt 9,29; Ne 1,10.

⁶⁴ Sobre el mismo tema כח es la fuerza de YHWH en Sansón (Ju 16,30); o a la derrota de la fuerza humana ante YHWH (1S 2,9); o la voz de YHWH portadora de su fuerza (Sal 29,4).

(v3.5.7)⁶⁵. De esta manera el v8d asegura su misión כח [en la fuerza] que (el ángel de) YHWH le concede. La fuerza de YHWH en la historia de salvación de Israel es una expresión teológica importante. Esta fuerza debe reconocerse como la prueba de que YHWH es el Dios y el salvador único de Israel por encima de cualquier fuerza humana (o de cualquier ídolo); en otras palabras, YHWH aborrece en Israel toda autosuficiencia, rebeldía o apostasía. La elección de YHWH es una promesa central, por eso exige absoluta dedicación.

El Deuteronomio expone en detalle esta teología. Primero hay advertencia (Dt 8,17-20)⁶⁶ y luego viene la narración de la infidelidad de Israel a la alianza (Dt 9,1 – 10,11). El pueblo tiene tres comportamientos contrarios a YHWH: la autosuficiencia que niega la justicia divina (Dt 9,4-6); la rebeldía en el desierto que desprecia la ayuda recibida (Dt 9,7), y la apostasía que deja atrás la liberación de Israel en Egipto (Dt 9,12). La mediación de Moisés evita la aniquilación. El proceso es duro, pero al final vence la misericordia de YHWH⁶⁷.

Para cerrar el v8d, puede notarse el contraste de las indicaciones de tiempo que refuerza dos temas teológicos. De un lado, la fuerza de YHWH sobre la fragilidad humana y de otro lado, la obediencia del profeta que sale de camino. Elías camina un día con sus propias fuerzas (v4a), mientras que con la fuerza de YHWH camina cuarenta días y cuarenta noches (v8d)⁶⁸.

La anterior indicación de tiempo y el lugar de destino vuelven a conectar a Elías con Moisés. La revelación inicial para Israel será renovada, esta vez en la persona de Elías⁶⁹. Una diferencia entre Elías y Moisés está en la comida y bebida. Moisés ni come ni bebe durante cuarenta días y cuarenta noches (Ex 34,28). Elías, en cambio, sí lo hace. Por una parte, puede decirse que, en lugar de un hombre, quien alimentó a Elías ha sido el ángel de YHWH, el protector de Israel en el desierto (Ex 23,20.23). Por otra parte, Moisés ayuna en el desierto,

⁶⁵ La narrativa de Gedeón–Abimelec sirve de modelo de lectura para la historia de Elías. Su crisis de obediencia y autoridad fue significativa en Israel, pero inútil para evitar la recaída de Israel en la infidelidad (2R 17,7-23). Gedeón termina por convertirse en el gran campeón de YHWH contra Baal. El pueblo quiere nombrarlo rey, pero él propone a YHWH como verdadero rey (Ju 8,23); sin embargo, la violencia y la infidelidad preponderarán en Israel (Ju 8,33-35). Brettler, *The Book of Judges*, 112; Webb, *The Book of Judges*, 156-157.

⁶⁶ La advertencia tiene tono de maldición. La elección concedida por gracia de YHWH podría perderse, ya que la infidelidad es un caso extremo de desobediencia. McConville, *Deuteronomy*, 173-174.

⁶⁷ Dt 9,1 – 10,11 desarrolla una teología de la misericordia de YHWH. Los referentes principales son Ex 34,6-7 y Dt 4,25-31. Otto, *Deuteronomium 1 – 11*, 998-1002.

⁶⁸ 40 días y 40 noches es el tiempo de acción salvífica en el diluvio (Gn 7,4.12) y el tiempo de espera para la revelación de YHWH a Moisés (Ex 24,18; 34,28; Dt 9,9.11.18.25; 10,10).

⁶⁹ Cogan, *1 Kings: a new translation with introduction and commentary*, 456.

en cambio, Elías recibe sustento del ángel. En este sentido, Elías muestra una dependencia mayor como ser humano respecto de Dios. Hasta este momento YHWH ha corregido el camino de Elías y ha aportado toda la iniciativa⁷⁰.

La escena 1^{ra} concluye en el siguiente lugar de destino, el *monte Horeb, el monte de Dios*, lo cual es propio del Éxodo⁷¹. Esta alusión del v8 es monoteísta, según las citas del sagrado *monte de dioses*⁷². Aunque esto sugiere otra vez el paralelo de Elías con Moisés, el v8d es la única mención del Horeb en todo el ciclo de Elías. Por ende, en las escenas sucesivas, además de las similitudes, también debe prestarse mucha atención a las diferencias entre estos personajes.

Resumiendo, la escena 1^{ra} tiene cuatro puntos principales. Primero, el ritmo creciente y conducente hacia la restitución de la relación de Elías con YHWH⁷³. Esta restitución consiste en reconocer que la כֹּחַ [fuerza] y el אֲכִילָה [cuidado] vienen de YHWH, el ser humano puede ser solo un portador. La respuesta del ser humano debe ser obediente e inmediata: קוּם [levantarse] y שׁוּב [volver] a הֵלֵךְ [irse, caminar] (v8d). El soporte para la obediencia es la memoria histórica de Jacob, de su voto en Betel (Gn 28,20-22), de las bendiciones recibidas en el pasado y de las que llegarán en el futuro.

Segundo, el retorno es un camino difícil. Elías ha pasado del miedo (v3a) a la confianza (v6)⁷⁴. Este paso paulatino lo expresa el término רַב [mucho] (v4f.7f). El contraste entre el miedo y la obediencia es la desproporción entre la rendición humana después de un día de camino (v4) y la duración plena de cuarenta días y cuarenta noches de camino soportados gracias a la fuerza que concede YHWH (v8).

Tercero, la situación personal de Elías refleja la real situación de Israel. Elías representa la crisis de personajes antiguos como Gedeón, olvidado por el pueblo idólatra, Samuel que pasa por alto el llamado de YHWH, Moisés que ayuna antes de subir al Horeb.

⁷⁰ Esta es una condición típica de YHWH en el establecimiento de la alianza del Sinaí y en especial en Ex 34,10ss. Baena, *Fenomenología de la Revelación*, 306.

⁷¹ Ex 3,1; 4,27; 18,5; 24,13. El *Horeb* del Deuteronomio es el *Sinaí* del Éxodo (Dt 1,2.6.19; 4,10.15; 5,2; 9,8; 18,16; 28,69). Por otra parte, Ex 33,6 alude al *Monte Horeb* o, en otros textos, *la montaña* (Dt 1,6; 4,11; 5,4.5.22.23; 9,9.10.15.21; 10,1.3.4.5.10; 1R 19,11).

⁷² Sal 68,16. Maiberger, “סִינַי”, 218.

⁷³ El análisis bajo los criterios de la organización de los versículos (juntura en ternas o parejas de sentido) y del destaque de frases aparte (v6a, v7a.f, v8d) es solo una entre varias opciones. Podría haberse considerado otras opciones como la observación del gran número de repeticiones o del uso de términos semejantes para expresar sentidos opuestos, entre otros.

⁷⁴ Abdías es el personaje que introduce el tema del temor de YHWH en el ciclo de Elías (1R 18,3b).

Pero también representa la crisis de Israel en el tiempo de sincretismo religioso permitido por Ajab y promovido por Jezabel. La crisis de Elías es la descripción dramática de la *muerte/dormición* como la enfermedad del niño (1R 17) y el desangramiento de los profetas de Baal (1R 18). Al final, YHWH domina la crisis, Elías acata todo en silencio. En la siguiente escena su respuesta estará marcada por la ambigüedad. Por ahora la narración deja este tema abierto al lector.

Cuarto, la manifestación de YHWH es física. El ángel *toca* a Elías y le brinda comida caliente y bebida. La teofanía de la escena siguiente es inseparable de esta manifestación concreta. Del mismo modo, la manifestación de YHWH en el Carmelo (1R 18) está ligada a la provisión de alimento y de vida en casa de la señora de Sarepta (1R 17). En este sentido 1R 19 cohesiona aún más 1R 17–18. El *toque* del ángel representa la bendición al mejor estilo de Jacob (Gn 32,30).

El v8d funciona como bisagra de ambas escenas. El único lugar donde es mencionado el *Horeb*⁷⁵. Este cierre escénico deja en suspenso la pregunta sobre las similitudes y diferencias entre Moisés y Elías. El Israel de Jacob pasa a ser el Israel de Moisés. El Israel de Elías es distinto, porque vive en ruptura con sus líderes. En esto Elías sí refleja al pueblo.

4.3.3 Escena 2^{da} (v9-14): La Palabra de YHWH sobre Elías

Elías en el Horeb es presentado con acciones rítmicas y reverentes enmarcadas por una repetición de pregunta y respuesta (v9d-10 = v13f-14). Este marco grueso impacta al lector ante Elías. La fuerza de la comida (v8) parece haberlo llenado de *celo por YHWH*. Aunque, el cuerpo de la escena muestra otro comportamiento de Elías. En este centro por primera vez el relato describe la actitud de Elías delante de la *voz* o de la *palabra de YHWH*. El tono alto de la voz de Elías y el estruendo de los tres fenómenos naturales apuntan hacia un centro silencioso y suave (v12b).

Este contraste tan intenso introducido en el v12b hace de la escena 3^{ra} la piedra de toque de todo el ciclo de Elías. El asesinato de un egipcio y la huida a Madián son circunstanciales en la vida de Moisés (Ex 2,11-15), en realidad Moisés es identificado por su encuentro con YHWH en el Horeb y su subsiguiente envío en misión (Ex 3). Del mismo

⁷⁵ La terna del v8 es הרב-אכילה-הלך [irse-comida-Horeb]. Algo similar sucede en 1R 17,7 que hace de bisagra entre la escena en el torrente Querit y la escena en la casa de la señora de Sarepta. La terna es גשם-נהל-יבש [secar-wadi-lluvia].

modo, el asesinato de los profetas en el wadi Quisón y la huida a Berseba son circunstanciales en la vida de Elías (1R 18,40; 19,3), su identidad está definida por su encuentro con YHWH en el Horeb y la misión ahí encomendada (1R 19).

^{9a} Allí llegó a una cueva ^{9b} y allí pernoctó; ^{9c} y he aquí, la palabra de YHWH sobre él, ^{9d} y dijo: ^{9e} “¿Por qué estás aquí, Elías?”

^{10a} Y dijo: ^{10b} “He tenido mucho celo por YHWH, Dios Sebaot;

^{10c} porque han abandonado tu alianza los hijos de Israel,

^{10d} y han derribado tus altares ^{10e} y han matado a espada a tus profetas.

^{10f} Yo he quedado solo ^{10g} y buscan mi vida para tomarla.”

^{11a} Y dijo: ^{11b} “Sal ^{11c} y ponte en el monte delante de YHWH.”

^{11d} Y he aquí que YHWH pasaba. ^{11e} Y un grande y poderoso viento rompiendo los montes

^{11f} y quebrando las peñas delante de YHWH; pero YHWH no (estaba) en el viento;

^{11g} y después del viento, un terremoto; pero YHWH no (estaba) en el terremoto;

^{12a} y después del terremoto, un fuego; pero YHWH no estaba en el fuego;

^{12b} y después del fuego, una voz de un silencio tenue.

^{13a} Y sucedió que, al escuchar Elías, ^{13b} se cubrió el rostro con su manto,

^{13c} y salió ^{13d} y se puso a la entrada de la cueva. ^{13e} Y he aquí, una voz sobre él,

^{13f} y dijo: ^{13g} “¿Por qué estás aquí, Elías?”

^{14a} Y dijo: ^{14b} “He tenido mucho celo por YHWH, Dios Sebaot;

^{14c} porque han abandonado tu alianza los hijos de Israel,

^{14d} han derribado tus altares ^{14e} y han matado a espada a tus profetas.

^{14f} Yo he quedado solo ^{14g} y buscan mi vida para tomarla.”

V9: la llegada. El relato abre la escena 2^{da} con una ubicación de lugar, la cueva⁷⁶, y un movimiento, la llegada (v9a). Es el mismo verbo בוא usado para indicar la llegada a la retama en el inicio de la escena anterior (v4b). Parecería que ambas escenas van por el mismo derrotero, es decir, *llegar* a un lugar y permanece *allí*. El tema del v9a es el acto de בוא [entrar] en la hendidura de una peña o una cueva para *esconderse* de YHWH. Los profetas de YHWH están escondidos en cuevas por temor a Jezabel (1R 18,4.13), el contraste estuvo entre este

⁷⁶ La cueva es el lugar donde Abdías refugia a los profetas de YHWH (1R 18,4.13). Además, la historia de Gedeón refiere la *cueva* como el refugio de Israel en tiempos de la gran persecución madianita (Ju 6,2). Niditch, *Judges: A Commentary*, 189.

temor mundano y el temor divino ostentado por Abdías, siervo temeroso de YHWH (1R 18,3).

Isaías desarrolla este tema del ocultamiento temeroso (*escondarse*) para denunciar la precariedad del ser humano pecador ante la presencia *pavorosa* de YHWH (Is 2)⁷⁷. El lamento y la claudicación de Elías en la escena 1^{ra} han sido silenciados. En la escena 2^{da}, Elías parece esconderse, antes que obedecer temeroso⁷⁸. Pero ahora es YHWH quien toma la iniciativa (v9c).

La formulación *palabra de YHWH* sirve para introducir un evento profético que confluirá en acciones históricas (v9c)⁷⁹. El destinatario es el mismo profeta actuando según la determinación de YHWH. En resumen, el AT hace hincapié en la estrecha relación entre Dios y la historia, porque ella le pertenece a YHWH⁸⁰.

Esta irrupción de YHWH en la cueva es el primer tema teológico⁸¹. 1R 18 había cerrado diciendo que la mano de YHWH estaba sobre Elías (1R 18,46), lo cual era una señal del poder de YHWH desplegado en las acciones de Elías. En esta escena, otra vez, es *la palabra de YHWH* quien toma la iniciativa⁸², pero esta vez lo hace con una pregunta en lugar de una orden: *¿por qué estás aquí Elías?* (v9e)⁸³.

Esta pregunta ha sido un *crux interpretum* en el análisis del ciclo de Elías (v9e||v13g)⁸⁴. El texto hace suponer que Dios conoce la respuesta que Elías ignora. Para reconstruir la respuesta es preciso ver el proceso de Elías en 1R 19 y la situación crítica que el ciclo de Elías quiere denunciar. En la escena 1^{ra} Elías pasa por varias fases, dormir,

⁷⁷ La misma construcción también aparece con el verbo בוא (Is 2,10.19.21).

⁷⁸ YHWH שים [introduce] a Moisés en la cueva y lo cubre (protege) con Su mano (Ex 33,22). Mientras que Elías בוא [entra] en la cueva por cuenta propia (v9a), lo cual es muy similar con el hombre que בוא [entra] para esconderse de la presencia pavorosa de YHWH (Is 2,10.19.21). Es decir, hay una ruptura en la relación de Elías con YHWH. Aunque la relación entre 1R 19,9ss e Is 2 sea solo temática.

⁷⁹ 1R 17,2.8; 18,1; 19,9; 21,17.28.

⁸⁰ Schmidt, “דָּבָר”, 113-121.

⁸¹ La iniciativa de YHWH contrasta con la crisis de Elías en actitud de *no servicio* a YHWH. El signo en yuxtaposición es la cueva (1R 18,4.13) y el personaje del servicio y temor de YHWH es Abdías. Olley, “YHWH and his zealous prophet. The presentation of Elijah in 1 and 2 Kings”, 39.

⁸² Los inicios escénicos en capítulos anteriores (1R 17,2.8; 18,1).

⁸³ Es una frase si verbo, por lo cual podría ajustarse mejor el verbo *estar* que *hacer* o *buscar*. *¿Qué haces aquí, Elías?* (BJ, CAB, LBA, PER, RV); *What doest thou here, Elijah?* (JPS1917, KJV); *What are you doing here, Elijah?* (NRS, NIV); *Why are you here, Elijah?* (NJPS); *Was tust du hier, Elia?* (ELB); *Was willst du hier, Elia?* (SCL); *Che cosa fai qui, Elia?* (CEI).

⁸⁴ una presentación del problema en Vorndran, “Elijas Dialog mit Jahwes Wort und Stimme (1 Kön 19,9b-18)”, 417.

levantarse, levantarse y al final ponerse en camino hacia el Horeb⁸⁵. Por ende, hay una pregunta divergente, cuya respuesta debe construirla el lector (v9e)⁸⁶.

La formulación del v9e es similar a las frases de justificación sobre la manufacturación del becerro de oro (Ex 32,1.23). Moisés ha subido al monte y tarda en volver; entonces el pueblo pide a Aarón un dios que vaya delante de ellos. El pueblo pregunta por Moisés, porque לא ידעני מה-היה לו [no sabe qué ha pasado con él]. En el v9e es Dios quien pregunta מה-לך פה אליהו [¿por qué estás aquí Elías]. Elías parece ignorarlo todo, pero recibirá esta revelación dentro de poco. La realidad de Elías (1R 19) es similar a la de Israel (Ex 32). De un lado, el pueblo está lejos y desconoce dónde o cómo está Moisés. De otro lado, el lector conoce la localización de Elías, פה [aquí] que el pueblo ignora. Elías debería saber cuál es el siguiente paso (v9e). Sin embargo, la respuesta todavía requiere del desarrollo de la 2^{da} y 3^{ra} escena en el Horeb. La distancia entre el pueblo y el mediador de YHWH (Moisés, Elías) es signo inminente de la idolatría del pueblo.

Por último, hay que mencionar que esta pregunta (v9d) hace parte del gran marco de la 2^{da} escena [v9d-10 ↔ v13f-14]. Su extensión y balance indican que el texto al interno está bien constituido en su conformación literaria y teológica⁸⁷. Un dispositivo tal pretende exponer los temas relevantes del ciclo de Elías–Eliseo a la luz de las narraciones de Moisés en el monte de Dios⁸⁸. De este modo, Elías recibe una autoridad equivalente a la de Moisés. Por tanto, los personajes que vienen después, Jazael, Jehú y Eliseo (v15-18), quedan bajo la autoridad o precedencia de Elías. Los motivos centrales en conjunto son el conflicto con Baal y la revelación de YHWH. Las consecuencias nefastas del primer motivo serán respondidas por el segundo.

Los temas desarrollados corresponden a la escena típica de revelación profética. La presentación de Brian Britt será la referencia general⁸⁹: (a) crisis del profeta a causa de una rebelión del pueblo (v10.14); (b) teofanía (v11-13)⁹⁰; (c) envío o nuevo envío del profeta

⁸⁵ El proceso de comprensión que Elías hace conduce al lector a hacer su propia comprensión. Rinn-Mauer, “Elia in poimenischer Sicht”, 391.

⁸⁶ Vorndran, “Elijas Dialog mit Jahwes Wort und Stimme (1 Kön 19,9b-18)”, 424. Véase también el diálogo entre Jesús y Pedro a orillas del lago (Jn 21, 15-19).

⁸⁷ Sommer, “Revelation at Sinai in the Hebrew Bible and in Jewish Theology”, 441.

⁸⁸ Ex 3; 19; 24 y en particular Ex 32-34. Britt, “Prophetic concealment in a biblical type scene”, 45.

⁸⁹ Britt hace una descripción detallada. Ibid., 45-47.

⁹⁰ Britt llama la atención sobre el uso teológico del verbo עבר [pasar] en muchas teofanías como es el caso de Moisés (Ex 33,19.22) y Elías (1R 19,11). Ibid., 40.

(v15-18); (d) emprendimiento inmediato del camino como inicio de la (des)obediencia⁹¹ al envío (v19.21).

V10: la crisis de Elías expuesta en pleno. Esta sería la parte (a) de la escena de revelación profética, la cual aborda las consecuencias del conflicto con Baal: derribar los altares de YHWH y aniquilar a sus profetas, lo cual en su conjunto significa *abandonar la alianza* (v10c). Para la teología del ciclo lo vital es denunciar la infidelidad de los hijos de Israel. De hecho, el sujeto problemático es el pueblo, en lugar de serlo Jezabel o Ajab.

El *celo por YHWH* caracteriza a la figura originaria de Elías (v9b-10 || v13b-14). Los v11-13a tratan de compaginar esta descripción de Elías con una teofanía de YHWH. Aun así, Elías todavía mantiene la queja sobre su designación como profeta al servicio de YHWH⁹².

El v10 (|| v14) pone a Elías como sujeto del verbo הָרַג [ejecutar], un acto político-religioso⁹³, cuyo antecedente es la persecución de Jezabel contra los profetas de YHWH en el reino de su esposo Ajab (1R 18,4.13) extendida como amenaza a la vida de Abdías (1R 18,12-14). Lo contrastante es que Elías ha desdibujado el triángulo víctima–victimario–juez. Las víctimas eran los profetas de YHWH, ahora solo es Elías; la victimaria era la reina Jezabel, ahora es todo el pueblo del reino de Israel, y el juez siempre ha sido YHWH, pero ahora el portador del celo de YHWH es Elías. En el ciclo de Elías–Eliseo, siempre que un hombre ha tomado el celo de YHWH por su cuenta, las consecuencias han sido sangrientas⁹⁴. La ejecución del profeta es asociada a la *destrucción* de los altares⁹⁵, primero de los altares de Baal (1R 18,30) y luego de YHWH (v10.14).

Una referencia significativa sobre cómo opera el celo de YHWH en seres humanos es el relato de un Israelita, quien pretende casarse con una mujer madianita, lo cual atrae la ira de YHWH sobre el pueblo en forma de una plaga (Nm 25). El personaje que resuelve esta situación es Finees, quien decide pasar por la espada al israelita y a su mujer madianita. El resumen de esta acción es puesto en boca de YHWH: *Finees, hijo de Eleazar, hijo del sacerdote Aarón, ha apartado mi furor de los hijos de Israel porque demostró su celo por mí*

⁹¹ La obediencia de Elías es imprecisa, como si hiciera violencia pasiva a las órdenes de YHWH.

⁹² Reuter, “קָנָא”, 53.

⁹³ El campo semántico de este verbo es ante todo político. Fuhs, “הָרַג”, 452.

⁹⁴ Elías en el Carmelo (1R 18,40) o Jehú en el santuario de Baal (2R 10).

⁹⁵ El verbo הָרַס [destruir] exige objetos físicos (lugares, ciudades y casas), en este caso, altares como lugares de culto (Ju 6,25; 19,10.14; Ez 16,39). El altar *derribado* (v30d) está ligado con los profetas de YHWH que Jezabel pretende *ejecutar* (v4.13). Elías va a cambiar de sujeto perpetrador y pasará de acusar a Jezabel (v19) a acusar al pueblo de Israel (19,10.14). Munderlein, “הָרַס”, 462.

entre ellos, y en mi celo no he destruido a los hijos de Israel (Nm 25,11). Por ende, el celo por YHWH detiene su ira contra el pueblo, pero su ejecución es un acto de purificación sangriento. En efecto, así ha sido el acto perpetrado por Elías contra los profetas de Baal en el torrente Quisón (1R 18,40).

La estructura del v10 es equilibrada. Es un discurso expositivo. El encabezado (v10a) abre con la disposición de Elías y el título de YHWH; sigue la apódosis que expone el problema central (v10c); le siguen tres hechos del pasado reciente poco precisos, porque nadie sabe cuántos altares de YHWH han sido derribados (v10d), tampoco han sido asesinados todos los profetas de YHWH (v10e) y por ende, tampoco es cierto que Elías sea el único sobreviviente (v10f); cierra el v10 el único hecho verificable dentro de 1R 19 que es la persecución a muerte contra Elías (v10g)⁹⁶.

La frase enfática⁹⁷ קנא קנאתי en todo el MT solo aparece en el v10b (||v14b). Elías expresa como propia una acción exclusiva de YHWH. El verbo קנא [tener celos] define la relación amorosa de YHWH con su pueblo Israel (Ex 20,5). Por eso Elías supera su papel de intermediario y pasa a encarnar el sentimiento propio de YHWH. Aunque esto muestra un alto grado de intimidad con YHWH⁹⁸, también su agobio por la acumulación de violaciones en contra de YHWH⁹⁹. Sin embargo, Elías debe refrenarse y darle paso a la respuesta de YHWH Dios Sebaot¹⁰⁰. La tensión narrativa sube a un punto alto y pone al lector en la expectativa por esa respuesta de YHWH.

El celo de YHWH tiene dos columnas. La primera justifica la punición, la *destrucción*¹⁰¹ o la *ira* (Dt 29,19). La punición suele simbolizarse como fuego arrasador (Sf 1,18; 3,8)¹⁰². Sin embargo, el amor de YHWH por Israel permanece. La segunda promueve el celo como un sentimiento de cuidado vigilante. El celo de YHWH tiene una visión de la

⁹⁶ Además de la forma larga: *buscar la vida de alguien para quitársela* (v10.14) existe una forma breve (Sal 40,15; 63,10). Wagner, “שׂקַץ”, 234.

⁹⁷ Infinitivo absoluto Piel + perfecto Piel 1S de קנא [tener celos].

⁹⁸ Esta intimidad de Elías con YHWH es poca comparada con los extensos diálogos de Moisés en el libro del Éxodo. En su caso, Samuel tiene mayor sumisión y aceptación, sin entrar en crisis, pero sí lo conmueve la cabeza dura de Saúl (1S 15,11).

⁹⁹ Mauer, “Elía am Horeb”, 178.

¹⁰⁰ La relación con YHWH Sebaot identifica a Israel. Quien actúa en su nombre actúa en favor de todo Israel. Así por ejemplo David (1S 17,45; 2S 6,2.18; 7,26; 1Cr 17,24) y su función es mantener o reestablecer esta relación de Israel con YHWH (Jr 15,16-19).

¹⁰¹ Nm 25,11; Sal 79,5; Ez 16,38.42; 36,6; 38,9.

¹⁰² Coppes, “שׂקַץ”, 802.

salvación. Mientras Elías oscila entre la huida y el celo intenso, YHWH cubrirá el juicio y la salvación¹⁰³.

V10c: la denuncia de Elías. El celo por YHWH espera aplacar la ira de YHWH contra Israel (Nm 25). Pero hay algo desconocido de Elías que disgusta al pueblo y Elías lo sabe. Jezabel lo maldice al inicio, pero ahora es Israel quien lo busca para quitarle la vida. A menos que el pueblo haya tomado partido por Jezabel o esté sufriendo las consecuencias de las represalias de ella, es inexplicable esta queja de Elías. En ambas posibilidades Elías estaría acusando al pueblo de infidelidad a YHWH, el Dios de sus padres.

La crisis de Elías está en su impotencia para revertir esta infidelidad del pueblo¹⁰⁴. Esta impotencia para ejercer el celo por YHWH Sebaot será la progresión teológica del v4 al v10. Elías espera una confirmación o aprobación divina, pero la teofanía (v12) lo dejará silenciado y sometido. Esta situación denota dos aspectos: primero, el celo por YHWH hace que Elías denuncie la infidelidad¹⁰⁵ y segundo, el lector/oyente es desafiado a participar, o no, en el sentir interno del profeta. Es decir, *recordar* quién es YHWH¹⁰⁶, un Dios de punición o de salvación. En efecto, este será el desarrollo de la teofanía en la escena 2^{da}.

Lo escandaloso en extremo es suponer aún que el celo de YHWH consiste en la extirpación de los infieles por medio de la ejecución sangrienta (Nm 25). Este modo de proceder es propio de Elías y lo será en altísimo grado de Jehú (2R 9–10). El tema crítico aquí es *cómo lidiar con la infidelidad de Israel*. En la historia la iniciativa siempre ha sido de YHWH, quien permanece fiel a la alianza, primero con Noé (Gn 9,15-18), luego con Abrahán y su linaje (Gn 17). Esta iniciativa consiste en la escucha de la aflicción de Israel (Ex 6,5) y por la vigencia unilateral de parte de YHWH (Lv 26,42-45). En resumen, YHWH habita en medio de Israel y nunca lo abandonará¹⁰⁷.

¹⁰³ E. Würthwein discute la orientación de 1R 19,9-18 entre salvación y juicio. Él considera la narración de la teofanía (v11-13a) como una edición posterior. De este modo, el sentido original del texto era solo de juicio punitivo. Sin embargo, la exclusión de parte del texto debilita la conclusión. Por consiguiente, es sensato pensar en una visión que equilibre ambas visiones teológicas. Würthwein, “Elijah at Horeb: reflections on I Kings 19:9-18”, 156-157.

¹⁰⁴ En las escenas siguientes habrá una respuesta a la relación de YHWH como miembro de la familia de Israel.

¹⁰⁵ Sal 69,10; 119,139. Coppes, “אֵלֹהִים”, 802.

¹⁰⁶ El celo de YHWH por Israel indica una relación irrompible. Ante la infidelidad de Israel hay dos movimientos. Uno de punición como ira o fuego devorador (Ex 20,5; 34,14; Dt 4,24; 5,9; 6,15; 1R 14,22) y otro de salvación que atrae al pueblo hacia YHWH (Ez 39,25; Joel 2,18).

¹⁰⁷ Dt 31,6-8; 1R 6,13; 8,57-61.

Por tanto, el lado frágil es la infidelidad de Israel a YHWH (Dt 4). Contrarios al verbo זכר [recordar] están los verbos שכח [olvidar] y עזב [abandonar]. La violación de la alianza traerá graves consecuencias sobre las generaciones futuras, solo unos pocos quedarán tras la destrucción; haber confiado en otros dioses es justificación suficiente para un castigo arrasador. Aunque, el énfasis final es sobre la misericordia de YHWH (Dt 4,25-31). Esta es la misma situación que desarrollará 1R 19 con la acusación de Elías. Los temas teológicos en contraste son el juicio punitivo y la salvación de un resto en Israel¹⁰⁸.

En consecuencia, la infidelidad a la alianza contradice las características principales de YHWH que son su misericordia y el cumplimiento de sus promesas hechas desde el origen de Israel (Dt 7,9). Además, el valor de la alianza en el presente es el mismo, e incluso mayor, que en el tiempo pasado (Dt 5,1-2). La dificultad que parece estar insinuando Elías es la reincidencia de Israel en la infidelidad a YHWH. Dt 9 es el recuento de cómo Moisés consiguió la renovación de la alianza a pesar de la violación con la fabricación de los becerros de oro. Moisés estuvo en el Horeb 40 días y 40 noches (Dt 9,9.11) y tras constatar la prevaricación de Israel, volvió por segunda vez 40 días y 40 noches (Dt 9,25). Pero Elías en la escena 2^{da} es todo menos un intercesor. Por ende, la situación de Israel esta vez ha alcanzado un punto límite. Del mismo modo, Elías había condenado a Ajab y a la casa de su padre por haber abandonado los mandamientos de YHWH (1R 18,18), lo cual corresponde a haber abandonado la alianza. Es decir, el reinado de Ajab es indigno de una intercesión. En este caso Elías solo es profeta de denuncia.

En síntesis, abandonar la alianza rompe con toda la promesa a los padres y niega todas las acciones de YHWH por Israel. La principal de estas acciones es la liberación de la esclavitud en Egipto. Esta liberación define la relación de YHWH con Israel; esta infidelidad es gravísima y de ella deben tener conciencia las nuevas generaciones¹⁰⁹. O sea que la denuncia de Elías (v10c) es un aviso para explicar la caída de Samaría y su imposible redención¹¹⁰ y para sostener el valor de la renovación de la alianza durante el reinado de Josías (2R 23,1-3).

¹⁰⁸ Juicio punitivo y teología de la misericordia confluyen (Dt 4,21-31). Incluso aparece el fuego devorador (Dt 4,24) como símbolo de la punición. Otto, *Deuteronomium 1 – 11*, 569.575.

¹⁰⁹ Dt 29,21-27; 1R 9,6-9; Jr 22,8-9.

¹¹⁰ 2R 17,13-18.34-38; 18,12.

El nudo de la escena 2^{da} está sobre cuál es la posición de YHWH ante este abandono de la alianza. Elías denuncia con voz enardecida, pero sin tener claro el camino a seguir¹¹¹. De modo confuso, la crisis de Elías sucede entre una gran cercanía con Dios y una gran separación respecto de los hijos de Israel. Este contraste hace brillar a YHWH en el centro narrativo¹¹². 1R 19 obliga a releer todo el ciclo de Elías en clave de esta crisis de cercanía de Elías con YHWH. El centro de atención es YHWH y su modo de relacionarse con Israel. Esta interacción ya fue enfatizada con el verbo קנא [tener celo] y con el título אלהי צבאות [Dios de los ejércitos] (v10b). Un punto de atención, por ahora secundario, pero que será central en los libros proféticos, es la divergencia entre el profeta y YHWH en el modo de actuar del profeta: éste y *su* Dios suelen discrepar, piénsese en Jeremías o Jonás, solo para citar dos ejemplos relevantes.

V10d-e: acciones anticipadas en 1R 18. En el monte Carmelo había sido destruido el altar de YHWH (1R 18,30d) y primero Jezabel había puesto a los profetas de Baal bajo persecución (1R 18,4.13). Pero la destrucción que Elías quería corregir en 1R 18 solo le corresponde a YHWH. Esto sucederá en la siguiente escena. De nuevo, la narración pone a Elías en tela de juicio y pide al lector enfocar su mirada sobre la respuesta de YHWH. En la teología del ciclo y en todas las menciones de figuras proféticas en 1–2 Reyes el protagonista siempre es YHWH¹¹³.

La persecución de los profetas (v10e) es el indicio de que Israel rechaza a YHWH. La queja de Elías ante YHWH recuerda el disgusto de Samuel con el pueblo (1S 8,6-9). Olvidarse de la alianza significa negar la historia de salvación y seguir a otros dioses (1S 8,8). El rechazo a YHWH lo vive el profeta en carne propia. Los hijos son llamados a volver al corazón que tuvieron sus padres cuando hicieron la alianza con YHWH. La situación de Elías es más crítica que la de Samuel; en el Nuevo Testamento este lugar de Elías servirá para introducir la persecución contra Jesús¹¹⁴.

V10f-g: el juicio de Elías sobre sí mismo. En ambos hay falencias. Ya Elías había dicho que estaba solo como profeta de YHWH (1R 18,22b) ignorando a Abdías y los profetas

¹¹¹ Elías evita hablar de punición (v10.14). Luego será Jehú quien hable de su celo por YHWH como un acto de punición. 2R 10,16.

¹¹² Mauer, “Elía am Horeb”, 180.

¹¹³ Cada voz profética explica la acción de YHWH en la historia de Israel. Sweeney, *I & II Kings*, 172.

¹¹⁴ Eskola, *A narrative theology of the New Testament: exploring the metanarrative of exile and restoration*, 79.

escondidos en las cuevas (1R 18,4.13). La propuesta de solución era ver a Elías como la cabeza que representa a todo el movimiento profético en ese momento. Primero ante el pueblo en el Carmelo, después ante YHWH en el Horeb. Esto parece confirmarse, porque YHWH en la siguiente escena le dará a Elías la misión de ungir a los tres encargados de la punición en Israel. Es decir, él será quien dé la aprobación inicial en nombre de YHWH.

El v10f tiene similitudes con 18,22b: el mismo sujeto, verbo y complemento para decir que Elías ha *quedado solo*. Sin embargo, el v22b es una frase inicial fuera de la secuencia con el sujeto en primer lugar אני [yo] y el verbo נותרתי (Nifal perfecto) [quedar]. Elías está solo ante los profetas de Baal y va a proponerles una disputa cultural. Elías es dueño de la situación. En cambio, el v10f es el resultado de una serie de acontecimientos violentos en contra de YHWH y de Elías como su profeta, es el verbo ואותר (Nifal wayyiqtol) [quedar]. El sujeto sigue al verbo, la situación de Elías es solo una consecuencia en una cadena de eventos. Elías es incapaz de controlar la situación. Además, los sujetos en conflicto son *los hijos de Israel* en lugar de los profetas de Baal por separado (v10c). Por ende, la real situación de Elías es la imposibilidad de enfrentar al pueblo que debe salvar, distinto al relato ideal (1R 18). La aniquilación del enemigo es el camino injusto (1R 18,40).

El v10g es el complemento del anterior¹¹⁵. Los hijos de Israel llevados por el sincretismo permitido por Ajab (1R 16,31-33) buscan eliminar a los partidarios de YHWH como Dios único. Según el análisis de 1R 18 Elías, como profeta en solitario, era la cabeza visible de los profetas de YHWH. La construcción del v10g contrasta con el v4f: קח נפשי [toma mi vida], donde Elías claudica con su vida delante de YHWH. Ahora en cambio, Elías habla de su vida amenazada: los hijos de Israel buscan את־נפשי לקחתה [mi vida para tomarla]¹¹⁶. En ambas, Elías sigue en conflicto interno. En efecto, Elías negó ser *mejor que sus padres* (v4h). Pero en realidad, son los hijos de Israel quienes fallan en la fidelidad a los padres¹¹⁷. Elías está atrapado en sí mismo, entre el celo por YHWH y la protección de su vida física.

¹¹⁵ Elías es puesto como Moisés que huye por su vida (Ex 2,15).

¹¹⁶ Ajab ha mandado buscar a Elías (1R 18,10). Con esto es claro que la persecución contra Elías es político-religiosa. Los hijos de Israel actúan bajo órdenes de Ajab.

¹¹⁷ Una referencia interesante es 2Cro 21,12-15: Elías envía una carta a Jorán hijo de Josafat para acusarlo por el culto en lugares altos. Elías deja a Jorán por debajo de su padre Josafat y su abuelo Asá, por haber asesinado a sus hermanos que eran mejores que él (v13). La infidelidad de Israel a YHWH será un referente de condena para un rey de Judá. Dillard, *2 Chronicles*, 168.

Hasta aquí, Elías ha pasado de *ser profeta insignificante* comparado con los profetas de Baal (1R 18,22) a *ser profeta insignificante para el pueblo* (v10) –sin comparaciones– y, por ende, él es un obstáculo que debe ser eliminado (v10.14). Sin embargo, Elías sigue siendo profeta de YHWH, aunque haya otros asociados a él¹¹⁸.

Por lo tanto, hay un avance en la especificación tanto del tema central, como del sujeto acusado (v10). Sin embargo, Elías insiste en presentarse como víctima; queda en vilo cuándo asumirá su rol de profeta o si seguirá huyendo o escondiéndose. El v10 introduce dramatismo en la escena, pero sin ofrecer resolución o revelación alguna. En este punto el diálogo de contraste es fuerte, porque Elías parece hablar en un tono alterado y YHWH ni lo reprende ni lo calma con una voz de confianza (2R 1,15: *no temas*), sino que le dará dos órdenes (v11b.c).

En síntesis, el v10 es la expresión del celo de Elías en nombre de YHWH Sebaot¹¹⁹. El título Dios *Sebaot* está en relación con el pueblo de Israel. Elías juró por el Dios Sebaot para garantizar que la vida de Abdías sea garantizada (1R 18,15). YHWH, Dios Sebaot, también está en relación con el pueblo, pero por la denuncia del abandono de la alianza (1R 19). Los hijos de Israel parecen haber olvidado que YHWH Sebaot escucha la aflicción (Ex 6,5; 1S 1,11) y libera a su pueblo (Ex 12,41-42). El celo de Elías indica el abandono de la alianza. Es decir, a la negación en el presente de la acción de YHWH en el pasado. Queda la expectativa por la respuesta de YHWH ante este grito de denuncia.

V11-13d: la concepción de YHWH en la historia de Israel. Este es el cuerpo de la escena dentro del marco narrativo, el cual corresponde con la parte (b) de la escena típica de revelación profética, o sea la *teofanía*. Abren y cierran los dos imperativos de YHWH (v11b.c) y los dos actos de obediencia de Elías (v13c.d). La acción principal es el יהוה עבר [paso de YHWH] (v11d), cuya descripción comprende cuatro momentos (v11e-v12a) y la respuesta conclusiva de Elías (v13).

V11b: antesala dinámica a la revelación. La roca y la hendidura en ella son signo del lugar propicio donde YHWH protege al profeta como lo hizo con Moisés. La cima de la

¹¹⁸ El sentido de יתר (Nifal) [ser el único o quedarse solo] toma el pasivo como *ser considerado superfluo o ignorado* (v10.14; 1R 18,22), usualmente se traduce como *ser el único o quedarse solo* (Gn 32,25). Kronholm, “יָתֵר”, 485.

¹¹⁹ La crisis de Elías está en su deseo fallido de tener una autoridad reconocida por Jezabel en Jezreel. Contrario a Hauser, la manifestación de YHWH en el Carmelo sí fue plena, pero Elías falló al buscar una victoria por la vía sangrienta. Hauser, *From Carmel to Horeb: Elijah in crisis*, 69.

montaña el lugar propicio para estar delante de YHWH¹²⁰. *Salir* del escondrijo simboliza obediencia, pero también liberación, la liberación de los profetas de YHWH perseguidos por Jezabel (1R 18,4.13). En este sentido, el movimiento de Elías es el preludio de la salvación que está por venir¹²¹.

V11c: antesala estática a la revelación. La obediencia de Elías aparece indicada con movimientos (salir, ir, caminar). En cambio, la presencia de YHWH aparece como un *estado* (v11c) y un *paso* (v11d). El *estado* es la memoria de la institución del culto a YHWH y el *paso* es la memoria del irse de YHWH con el pueblo de Israel en el desierto¹²². Los inicios suelen ser difusos. Son inciertos el comienzo de la persecución mandada por Jezabel o el primer encuentro entre Elías y YHWH. De hecho, el ciclo de Elías comienza con la tensión narrativa en un punto alto (1R 16,29-34) y ante esta tensión lo primero que Elías declara es que él *está delante de YHWH* el Dios vivo y Dios de *Israel* (1R 17,1)¹²³. Lo demás, serán movimientos del profeta separado del pueblo.

V11d: el centro de la escena. El verbo עבר [pasar] tiene un sentido básico de movimiento. Aunque, puede llevar de modo implícito un sentido espiritual, cuando alguien actúa en favor o en contra de una situación fija respecto de YHWH¹²⁴. Bajo esta consideración, puede indicar el paso de Israel a través del Jordán como cumplimiento de parte de YHWH (Ex 15,16ss), pero también puede referirse al pueblo violando la alianza (Ju 2,20; 2R 18,12). La institución del culto a YHWH está ligada al Sinaí como lugar de *paso* (Ex 34,6). Lo crucial es que el pueblo camina y que YHWH está de *paso*. Es decir, camina con el pueblo. Por ende, Elías debería ser un testigo del *irse* del pueblo de Israel, pero Elías está lejos y tampoco es el guía de Israel en este momento presente (v11-13). La función de Elías como nuevo Moisés es inaplicable, pero la vigencia de YHWH que *pasa* y camina con el pueblo sí es clara. El destinatario sigue siendo el pueblo, quien está llamado a reestablecer el culto a YHWH¹²⁵.

¹²⁰ Ex 33,17-23; v9.11.13. Gamberoni, “מקום”, 539.

¹²¹ Elías en pie delante de YHWH, pero sumido en la crisis resalta que la acción está toda bajo la soberanía de YHWH. Algunos estudios solo ven la contradicción de Elías, pero omiten la centralidad de la iniciativa divina. Olley, “YHWH and his zealous prophet. The presentation of Elijah in 1 and 2 Kings”, 41; Hauser, *From Carmel to Horeb: Elijah in crisis*, 69.

¹²² Maiberger, “סיני”, 225.

¹²³ Olley, “YHWH and his zealous prophet. The presentation of Elijah in 1 and 2 Kings”, 40.

¹²⁴ *Pasar*. Van Groningen, “עבר”, 642.

¹²⁵ Maiberger, “סיני”, 225.

Si el sujeto es YHWH, עבר [pasar] siempre indica su manifestación en favor de Israel. El *paso* de YHWH significa justicia y protección ante la opresión de Egipto¹²⁶; YHWH es guía, camina con Israel y lo libra con su fuego devorador de las amenazas de otros pueblos (Dt 9,1-6). En adición, עבר [pasar] es típico en las escenas de manifestación profética¹²⁷. El mensaje profético, sea hablado o puesto en acto, es siempre una muestra del *paso* de YHWH por Israel¹²⁸.

El *paso* de YHWH es revelado por un mediador como Moisés. Este mediador anuncia cómo es la relación entre YHWH e Israel. Aunque la mayoría de las veces Israel es infiel, el *paso* de YHWH siempre conduce a mostrar Su misericordia. Este es el término recoge a los demás: gloria, gracia, bondad y justicia (Ex 33,18-23). *Entonces pasó YHWH por delante de él y proclamó: YHWH, YHWH, Dios compasivo y clemente, lento para la ira y abundante en misericordia y verdad...* (Ex 34,6ss)¹²⁹.

V11e-12a: expresión de lo que puede verse y es portentoso¹³⁰. Sin embargo, el relato reitera tres veces la ausencia de YHWH¹³¹, aunque siga siendo el Señor de los fenómenos de la naturaleza¹³². La concepción deuteronomista privilegia lo audible sobre lo visible (Dt 4,12.15.36). Incluso lo visible puede confundir al pueblo (Dt 4,19); la visión del fuego es aterradora (Dt 5,5). YHWH supera la percepción física. La voz puede ser en sonidos, pero al mismo tiempo es sobrecogedora e insoportable (Dt 5,25)¹³³. YHWH cuida con alimento (escena 1^{ra}), esa es su revelación visible y tangible, pero aún hay otro estado de revelación. Los fenómenos naturales solo son una antesala estruendosa de una teofanía apoteósica¹³⁴. Es

¹²⁶ Ex 12,12.23; Nm 33,4.

¹²⁷ Britt, "Prophetic concealment in a biblical type scene", 44.

¹²⁸ El término עברי [hebreo] es una derivación del verbo עבר [pasar]. En sentido amplio hebreos son los inmigrantes, los extranjeros, aquellos que han pasado aquí o llegado desde un lugar lejano. Van Groningen, "עָבְרִי", 643.

¹²⁹ Fischer, "Ein Plädoyer für Erbarmen: das Alte Testament und sein Gott", 301-307.

¹³⁰ Los fenómenos naturales conexos a la teofanía simbolizan el poder de YHWH, pero sin contenerlo (v11-12). Aunque, el poder de Dios puede tener potencial destructor (Esd 8,22). Wagner, "עָזָה – עָזוּ", 9.

¹³¹ El lenguaje teofánico nunca reclama que YHWH esté *en* estos fenómenos. Gowan, *Theology in Exodus: biblical theology in the form of a commentary*, 35.

¹³² En sentido figurado, el huracán que pasa delante de YHWH (v11e) es un siervo de YHWH. Simian-Yofre, "פְּנִיָּים", 609.

¹³³ B. Sommer comenta una interpretación de la revelación del Sinaí (Dt 5,23-31) proveniente del Rabbi Menachem Mendel de Rymanov (~1850) según la cual la קוֹל [voz] fue insoportable para el pueblo que tan solo escuchó la primera letra de la primera palabra: *anokhi* (Yo). Esa letra es una א [aleph], justo la primera letra del alfabeto que es muda. El *aleph* es YHWH. Sommer, "Revelation at Sinai in the Hebrew Bible and in Jewish Theology", 439-441.

¹³⁴ El participio מפרק [rompiendo] describe la actividad violenta de la destrucción, en este caso de montes, tal vez por ser lugares de culto cananeo (v11e). Reiterer, "פָּרַק", 112.

una revelación que sobrepasa el estado físico del estruendo colosal (v12b). Hasta ahora los términos son de anti-teofanía en lugar de teofanía¹³⁵.

Entre la manifestación de la naturaleza, la cual YHWH supera, hay una alusión a la infidelidad. Ésta puede reconocerse con el verbo משבר (participio Piel) [quebrar, romper, destruir] (v11f). En el ámbito de lucha contra la idolatría שבר [destruir] alude a la destrucción de altares y otras estructuras cultuales¹³⁶; o para lamentar la acción de Babilonia en contra del Templo de Jerusalén¹³⁷. Ambas son descripciones de la debacle final del reino de Judá. A la base de todos estos sucesos está la infidelidad primera del pueblo de Israel representada cuando Moisés rompe las tablas de la Ley¹³⁸. Es posible que esta frase del v11f aluda al actuar de Elías, quien pretende *romper* las prácticas idolátricas en Israel. Pero siendo que YHWH está ausente de este acto, la frase descalificaría a Elías. Las causas son el degollamiento de los profetas de Baal (1R 18,40) desaprobado por YHWH y la infidelidad general del pueblo de Israel. Estas dos causas descalifican a Elías como un nuevo Moisés y lo ponen como una de las dos caras de la ofensa de Israel a YHWH.

La forma 3+1 de los v11e-v12 dirige al lector hacia un clímax¹³⁹. Primero encuentra fenómenos naturales que YHWH domina, sin habitar en ellos, y luego una realidad opuesta, donde YHWH habita de en verdad. La לא יהוה [ausencia de YHWH] en el viento, el terremoto o el fuego contrasta con la אין קול [ausencia de voz] de Baal (1R 18,26.29). Mientras que el relato afirma de Baal una total אין [inexistencia, no hay], de YHWH afirma la subordinación de los tres eventos naturales a su עבר [paso]¹⁴⁰. Podría decirse que en los fenómenos naturales hay una teofanía por vía negativa. Al menos es evidente que Baal ni vive ni actúa, porque es inexistente, en cambio, YHWH actuará diferente, sin habitar en los fenómenos naturales¹⁴¹.

La mencionada organización 3+1 tiene al menos dos propósitos. Primero, contesta el modelo cananeo de teofanía, según el cual YHWH, al igual que Baal, usa tormentas,

¹³⁵ De modo único, los v11-12 podrían considerarse una *anti-teofanía*, en la cual Elías recibe el mensaje de YHWH. La terminología es similar a Is 29,6. Schmoldt, “רָעַשׁ”, 591.

¹³⁶ Ex 23,24; 34,13; Dt 7,5; 12,3; 2R 11,18; 18,4; 23,14; 2Cr 14,2; 23,17; 31,1; 34,4; Is 21,9; Jr 43,13.

¹³⁷ 2R 23,13; Jr 52,17.

¹³⁸ Ex 32,19; 34,1; Dt 7,5. Dos citas divergentes aluden, una, a la desgracia del hombre lejos de Dios que es como sentir los huesos *tritutados* o *rotos* (Is 38,13) y, otra, a la manifestación de YHWH a Ciro (Is 45), para que éste entienda que YHWH es el único que puede *romper* puertas de Bronce (Is 45,2).

¹³⁹ Fishbane, *Haftarot: the traditional Hebrew text with the new JPS translation*, 251.

¹⁴⁰ A esta conclusión también puede llegarse siguiendo a Walsh, *1 Kings*, 247-248.276.

¹⁴¹ En la ausencia de YHWH la destrucción para Israel es inminente (Dt 1,42). La presencia de YHWH esta vez sobrepasa los fenómenos naturales (Ex 19:16–19). DeVries, *1 Kings*, 236.

terremotos y fuego para manifestarse. YHWH domina los fenómenos naturales, porque ellos están dentro de su *paso* (v11d). En este sentido, la interpretación de los relatos de teofanía del libro del Éxodo avanza sin descalificarlos (1R 19)¹⁴². Segundo, amplía la visión de la teofanía de YHWH como una voz casi insoportable para ser escuchada con los simples oídos (Dt 5,25) y la presenta como la קול דממה דקה [voz de un silencio tenue]¹⁴³.

V12b: la relevancia de una *voz*... Aquí hay un contraste fuerte en la dinámica del ciclo. De un lado, la *voz* ha estado presente en la comunicación entre YHWH y Elías (1R 17,22) y ha sido inexistente entre Baal y sus profetas (1R 18,26.29). De otro lado, las intervenciones de Elías han sido opuestas a esta *voz* suave y tenue. Por consiguiente, las acciones contundentes de Elías (1R 17–18) deben releerse (1R 19). La potencia de los tres fenómenos naturales está sometida a YHWH, pero la revelación rompe esa lógica del triunfo contundente y pasa a la dinámica de la escucha interior. El lector deberá buscar la acción de YHWH en el pasado, presente y futuro de Israel, pero sin los criterios de fuerza del reino de Ajab, sino con la disposición de Elías en el Horeb.

La דממה [calma, silencio] en contexto de teofanía (v12)¹⁴⁴ contrasta la religión de Israel con otras religiones del cercano Oriente Antiguo. En Israel la teofanía acontece cuando toda manifestación de poder sucumbe en silencio ante el poder y la presencia impronunciable e inaudible de YHWH¹⁴⁵.

En orden a sustentar la siguiente argumentación es preciso aclarar la opción de traducción como una קול דממה דקה [voz de un silencio tenue]¹⁴⁶. El contraste de esta expresión con los fenómenos físicos precedentes sugiere una traducción que exprese la comunicación de la *presencia* de Dios¹⁴⁷. Esta comunicación es la que determina todos los actos de Elías como aquel que está delante de YHWH. La revelación supera el texto en sí y sugiere nuevas interpretaciones que recojan ecos de la voz de Aquel cuyo nombre es impronunciable¹⁴⁸.

¹⁴² Sommer, “Revelation at Sinai in the Hebrew Bible and in Jewish Theology”, 442, n. 46.

¹⁴³ La voz silenciosa sería la representación incorpórea de Dios mismo. Ibid., 443.

¹⁴⁴ Jb 4,16; Sal 107,29.

¹⁴⁵ Baumann, “הַשֵּׁהָרָה – הַשֵּׁהָרָה”, 264-265.

¹⁴⁶ Noble, *The canonical approach: a critical reconstruction of the hermeneutics of Brevard S. Childs*, 277-279.

¹⁴⁷ En tradiciones posteriores del judaísmo como la de Besht la presencia de YHWH impronunciable es una *luz oculta* que arropa a la Torah escrita o *Torah de Moisés*. Esta *luz oculta* es la *Torah de Dios* que es análoga a la קול דממה דקה y constituye la Torah real e inalcanzable que orienta toda interpretación humana. Sommer, “Revelation at Sinai in the Hebrew Bible and in Jewish Theology”, 447 y n.60.

¹⁴⁸ El tetragramatón tiene consonantes semivocálicas (yod, waw, he), cuya pronunciación es casi silenciosa. Ibid. 445 y n.54.

En primera instancia podría hablarse de *voz o sonido*. La opción por *voz* va en consonancia con la escena siguiente que presenta a YHWH dando un mensaje verbal concreto a Elías (v15-18). Por ende, lo que Elías escucha podrá leerse después como un mensaje concreto. Aunque, debe mantenerse la idea de que la revelación a Elías habla de la esencia de YHWH.

En segunda instancia, el término דממה [silencio]¹⁴⁹ contrasta con el estruendo del viento, el terremoto y el fuego. El silencio en lugar de la serenidad de una brisa¹⁵⁰, expresa sobrecogimiento. Es decir, YHWH es un silencio que puede escucharse, sin que quede al alcance completo en términos físicos como ver u oír¹⁵¹.

En tercera instancia, דקה [tenué, suave] le da a la frase un grado extremo de minimalismo. Es decir, el completo silencio infunde temor de YHWH, pero Elías como ser humano puede escucharlo¹⁵². El sentido de *tenué* religa el sentido del maná que es el alimento que sostiene a Israel en el desierto: דק מהספס דק ככפר [un polvo fino, como la fina escarcha] (Ex 16,14). La referencia al alimento es crucial, después del maná, ahora el relato habla de la *voz* (v12b). En efecto, en otros pasajes indica la *voz* de YHWH como el verdadero alimento (Dt 8,3; Am 8,11)¹⁵³. El don de YHWH puede ser abundante y דק [suave y fino] como el מן [maná] (Ex 16,14)¹⁵⁴. Asimismo, la *voz* de YHWH es un silencio דקה [suave].

P. Noble cita a Gadamer para recordar que las traducciones e interpretaciones deben ajustarse en una doble vía de intercambio desde nuestro contexto hacia el texto y viceversa. Lo que para el mundo occidental resulta contradictorio, para el mundo semítico antiguo es algo pleno de sentido. Además, en la lectura moderna pueden abordarse conceptos como los de *oxímoron*¹⁵⁵ o *paradoja*¹⁵⁶ para poder plantear un desafío hermenéutico que le corresponde

¹⁴⁹ El término proviene del verbo דמה que significa *estar en silencio o inmóvil*. HALOT, “דמה”.

¹⁵⁰ Las opciones de traducción de דממה son múltiples. BJ, PER y LBA: *brisa*; R60 y R95: *apacible*; NRS: *silence*; JPS, KJV, NKJ: *still*; NIV: *whisper*; ELB: *Wehens*; CEI: *brezza*.

¹⁵¹ Sommer, “Revelation at Sinai in the Hebrew Bible and in Jewish Theology”, 442-445.

¹⁵² Ibid., 444. n.50.

¹⁵³ Coote, “Yahweh recalls Elijah”, 118-119.

¹⁵⁴ Es un adjetivo aplicado a cosas: incienso suave (Lv 16,12); polvo (Is 29,5; 40,15); cabello delgado (Lv 13,30); vacas flacas (Gn 41,3,4). Maiburger, “מן”, 393.

¹⁵⁵ Coote, “Yahweh recalls Elijah”, 118.

¹⁵⁶ Fishbane, *Haftarot: the traditional Hebrew text with the new JPS translation*, 253; Jeremias, *Theophanie: die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, 114.

al lector como dialogante con el texto revelado, por encima del traductor o el editor¹⁵⁷. Elías experimenta con el silencio la presencia del Dios único¹⁵⁸.

En resumen, estas son las acciones definitivas de YHWH en favor de Elías (v12). De aquí en adelante, aparecerán las respuestas de Elías y su posterior envío. YHWH ha cuidado de él de la misma manera como cuidó de Israel en el desierto. Lo último significativo es la *voz*.

Recapitulando, los v11-12 esclarecen la concepción de YHWH en la historia de Israel. Los signos físicos simbolizan la acción de YHWH, pero sin materializarla en el mundo. El viento, el fuego y el terremoto son símbolos de la naturaleza dominada por YHWH. Sin su ausencia de ellos refuerza la afirmación de que YHWH está presente en sus actos¹⁵⁹, de los cuales Israel ha sido testigo y beneficiario directo. Ellos son el origen e identidad de Israel. La percepción de la *voz de un silencio tenue* habla del profeta como aquel que es capaz de reconocer el actuar de YHWH en la historia. En efecto, la *historia* de un pueblo que es como un *silencio tenue*.

Además, el v12 revela un contraste *estruendoso*. El *silencio tenue* (v12b) contrasta con el המון [estruendo] que es una manifestación fuerte en lo visual y auditivo (1R 18,41). Es decir, la llegada de la lluvia torrencial. Al final de 1R 18 YHWH sigue sin revelarse a Elías, pero ya ejerce su acción en Israel, tanto que podría acabar con el rey y su carruaje. Él es el Señor de la tormenta (1R 18,41-45) y ahora el Señor de las demás fuerzas de la naturaleza (v11-12)¹⁶⁰. El lector puede ver cómo Israel es pisoteado por el reinado de Ajab, sin que Elías haga lo suficiente para detenerlo, aunque YHWH esté con él (1R 18,46). Ahora, la simbología de Israel como un *silencio tenue* (v12) contrasta con el final de 1R 18. Elías, sin embargo, sigue sin comprender esta realidad, porque aún sigue viendo a Israel como una amenaza –estruendosa– sobre él (v10.14). En efecto, Elías parece ajeno a la realidad histórica de Israel como el *silencio tenue* desde donde habla la *voz de YHWH*.

¹⁵⁷ “(The) Gadamer’s claim that our cultural ‘prejudices’ can significantly affect our perception of a text’s meaning”. Es decir, el afán por una traducción homogénea y libre de ambigüedades termina por recortar la riqueza del original hebreo que de seguro pretendía ser ambiguo. Noble, *The canonical approach: a critical reconstruction of the hermeneutics of Brevard S. Childs*, 278.

¹⁵⁸ 1R 19,12 abandona lo mitológico y entra en la experiencia religiosa monoteísta plena, supera a Job 4,16 cuando Elifaz, en vez de a Dios, encuentra un silencio ensordecedor. Fishbane, *Haftarot: the traditional Hebrew text with the new JPS translation*, 253.

¹⁵⁹ Bergman, “שׁא”, 427-428.

¹⁶⁰ Baumann, “הַמֶּן - הַמֶּן”, 415-416.

V13: la respuesta humana de Elías. El *paso* de YHWH sucedió en el mundo físico (v11e-12a). De hecho, fue visible, estridente, sonoro y tangible. Luego la *voz* puso un desafío a la capacidad de Elías para percibir a YHWH (v12b). ¿Cómo puede Elías responder ante la presencia de YHWH, si verlo y/o escucharlo es algo insoportable para la fragilidad humana?¹⁶¹. Por tanto, el temor (de muerte) es la reacción humana natural cuando alguien experimenta una revelación en una teofanía (o sueño, o visión)¹⁶².

V13a: la delgada línea entre escuchar y obedecer. El participio כשמע [cuando escuchó] gobierna todo el versículo. Cada acción de Elías está regida por la escucha de la *voz de un silencio tenue* (v12b)¹⁶³. Mientras YHWH *pasa*, Elías está en la cueva imposibilitado para ver¹⁶⁴. Esta ceguera refleja a Israel, antes que a Moisés. El momento de Elías remite al origen con Moisés, pero es solo una interpretación crítica del reino de Ajab. Para Israel la posibilidad de una revelación siempre está en manos de YHWH. Israel representado en Elías, suelta a YHWH y tampoco le obedece. En resumen, la teofanía es un *escuchar*, en lugar de un ver. YHWH sigue siendo invisible¹⁶⁵. Es decir, la teofanía es un *entender* para obedecer, pero Elías omite lo segundo, porque le falta lo primero.

La preminencia del escuchar sobre el ver tiene un profundo tono teológico. Cuando YHWH *pasa* es prohibido ver su rostro (Ex 33,20), pero sus maravillas en favor de Israel sí son visibles (Ex 34,10). El Deuteronomio enfatiza el שמע [escuchar] sobre el ver¹⁶⁶; en otros libros dejar de escuchar la קול [voz] de YHWH equivale a עבר [pasar] por alto (quebrantar) la alianza (Ju 2,20). El acto de ver está presente en el sustento que el ángel le brinda a Elías (v6a) en lugar de los signos de las rocas rotas, el terremoto y el fuego (v11-12a). Pero el signo

¹⁶¹ Ver a YHWH: Gn 16,13; 32,31; Ex 19,21; 24,10ss; Ju 6,22ss; 13,22; 1S 6,19; 1R 19,13; Is 6,5; sobre todo Ex 33,18ss. Escuchar la voz de YHWH: Ex 20,19; Dt 4,33; 5,23ss.

¹⁶² Fuhs, “גרא”, 301.

¹⁶³ Jeremias sigue a von Rad en la idea de que el דממה [silencio] ni es un fenómeno atmosférico ni un simple efecto narrativo, sino el indicio de una percepción profunda de YHWH. A partir de un texto de Qumrán (4S1 40.24), Jeremias propone que דממה tiene un sentido cultural. Jeremias, *Theophanie: die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, 114-115; von Rad, *Theologie des Alten Testaments: 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, 33. Sin embargo, Además de este sentido debe incluirse la visión histórica y profética de Elías, la cual será presentada en la siguiente escena.

¹⁶⁴ Lo que hace que Elías salga de la cueva es la *voz*. DeVries, *1 Kings*, 236.

¹⁶⁵ El tema cultural pone por delante la invisibilidad de YHWH. Houtman, *Exodus 3: Chapters 20 – 40*, 704.

¹⁶⁶ Escuchar la voz de YHWH resume la vida de Israel en unión de amor con YHWH según lo prometido a Abraham, Isaac y Jacob (Dt 30,8.10.20). Es una relación de obediencia de la Ley. Así lo definen Dt 4–5; la escucha significa fidelidad de Israel y YHWH responde en misericordia (Dt 4,25-31.36-38); pero la exigencia es fuerte, tanto que el pueblo necesita la ayuda de un mediador, Moisés (Dt 5,23-27) y en el futuro de un profeta (Dt 18,15-19).

principal está en la voz (v12b). Aunque, Elías difiere de ser un mediador ante YHWH por el pueblo como lo es Moisés. Elías *escucha* con reverencia y obedece, pero solo en el breve plazo de salida de la cueva, en el largo plazo de viaje junto al pueblo Elías quedará a mitad de camino¹⁶⁷.

Si la teofanía es central (v11-12), también debería serlo la respuesta de Elías (v13). En los relatos de teofanía a Moisés (Ex 3; 19; 32-34) lo crítico ha sido la respuesta llena de objeciones de Moisés y de infidelidades del pueblo. Luego, si la respuesta de Elías ha sido justa (v13), también debería serlo la respuesta del pueblo, al menos 1R 18,39 hace suponer que así fue. Pero cuando descendió el fuego de YHWH en el Carmelo algunos quedaron sin inclinarse. Estos fueron los profetas de Baal a quienes luego Elías degolló (1R 18,40). La escena 3^{ra} hará entender que esos profetas de Baal son miembros del pueblo también.

El v13a deja ver que la iniciativa es divina y que Elías actúa en consecuencia de la teofanía. El relato introduce el paso de YHWH (v11c-12) como un estado (y he aquí: ויהנה), con un participio para YHWH (pasando: עבר) y dos para el viento (rompiendo¹⁶⁸: מפרק y quebrando¹⁶⁹: משבר). Todo lo demás son estados de YHWH respecto de los fenómenos naturales. La respuesta de Elías es narrada como una consecuencia obvia, generada por el estado previo (y sucedió que: ויהי). Por consiguiente, la teofanía antes que un momento es un estado, y la condición del ser humano que es una acción en infinitivo (al escuchar: כשמע). En síntesis, si la historia de Israel acontece cuando YHWH está *pasando*, entonces la respuesta de Elías representa a Israel que debe *escuchar*, aun sin entender. Esta es la crisis de Elías.

Como referencia inversa el rey Ezequías pasa de la escucha física a la escucha como obediencia efectiva a YHWH (2R 18,12). Ante la amenaza Asiria el narrador recuerda las consecuencias nefastas que traerá al reino de Judá dejar de escuchar la voz de YHWH. Es decir, la acción incompleta de Elías es el preludio para comprender la caída de Samaría y al

¹⁶⁷ Es importante tener en cuenta que Elías en ningún momento hace una intercesión en favor del pueblo.

¹⁶⁸ El acto de פרק [romper o arrancar] ocurre 13 veces en el MT. El pueblo *arrancó* sus pendientes de las orejas para que Aarón fabricara el becerro de oro (Ex 32,2.3.24). En consecuencia, podría estar el v11 criticando este acto de infidelidad del pueblo diciendo que ni siquiera el viento *arrancando las piedras* es un acto de la presencia de YHWH.

¹⁶⁹ El verbo שבר [quebrar] es acto contra los objetos de la idolatría o un acto causado por la idolatría contra los objetos de Ley. Ex 23,24; 34,13; Dt 7,5; 12,3; 2R 11,18; 18,4; 23,14; 2Cr 14,2; 23,17; 31,1; 34,4; Is 21,9; Jr 43,13.

mismo tiempo anuncia, a modo de contraste, la rectitud de reyes de Judá como Ezequías y Josías¹⁷⁰.

V13b: la respuesta de Elías. Cubrirse el rostro con el manto es la respuesta a todo el *paso de YHWH*, a los fenómenos naturales dominados por Él y, sobre todo, a la *voz* que lo revela. Dentro de la cueva, Elías es incapaz de ver. Al salir sigue sin ver, porque ha cubierto su rostro¹⁷¹. Elías expresa temor ante YHWH¹⁷² como lo hizo Moisés (Ex 3,6); en adición, Moisés usa un velo para cubrir su rostro y evitar que el pueblo vea el resplandor en su rostro (Ex 34,33-35)¹⁷³. El manto tiene otra función (v13b), evitar *ver* el paso de YHWH. En cambio, la mano de YHWH cubre el rostro de Moisés en la hendidura de la cueva durante la teofanía (Ex 33,22). En este caso coincide mejor la función de la mano de YHWH con la función del manto¹⁷⁴. En adición la יד יהוה [mano de YHWH] ya había sido mencionada como una presencia sobre Elías (1R 18,46) y también será la mano de YHWH la que le conceda inspiración a Eliseo (2R 3,15). Por ende, el manto relaciona a Elías con la revelación de YHWH, sin referirse tanto a su papel mediador del pueblo ante YHWH. El manto también puede ser un signo del poder de YHWH sobre Elías¹⁷⁵.

V13c.d: doble acto de obediencia de Elías en respuesta al doble imperativo de YHWH (v11b.c). De nuevo, el lugar de llegada es la cueva (v9a). Al salir de la cueva el profeta queda delante de YHWH, esa es la condición ideal de Elías (1R 17,1). El sentido teológico de פתח [entrada, puerta] aparece en pocos textos del AT¹⁷⁶. En el caso de Elías la expresión *entrada de la cueva* corresponde a un patrón donde la salida o paso de un lugar oscuro o restringido a uno iluminado y abierto significa el encuentro de un ser humano con una nueva dimensión de realidad. La puerta indica el pasaje de la cerrazón hacia la apertura existencial. Es decir, un pasaje a una nueva perspectiva de vida o de realidad. El autor de 1R 19 utiliza esta noción con habilidad para introducir a Elías en un ámbito de encuentro con YHWH, es decir, de revelación. Este lugar de transición de la ocultación de la cueva a la apertura del desierto es

¹⁷⁰ 2R 18,12 refleja tanto lenguaje como ideas deuteronomistas. Hobbs, *2 Kings*, 254.

¹⁷¹ La solemnidad de usar un manto indicaría entrar en intimidad con YHWH o con su profeta (1R 11,29-39; 19,13.19; 2R 2,8.13). Fabry, “לְבָשׁ”, 464.

¹⁷² En el sentido literal cubrir el rostro es una expresión de temor ante la presencia de YHWH (v13). Simian-Yofre, “פָּנִים”, 593.

¹⁷³ Una referencia simple para indicar el temor del pueblo a YHWH, incluso delante de Moisés. Childs, *Pentateuco: el libro del Éxodo: comentario crítico y teológico*, 583-584.

¹⁷⁴ 1R 19 evita el antropomorfismo de la mano de YHWH en Ex 32,33. *Ibid.*, 564.

¹⁷⁵ Brueggemann, *1 & 2 Kings*, 227.

¹⁷⁶ Gn 4,7; 1R 19,13; Sal 24,7.9; Os 2,17.

el lugar de revelación donde Elías mismo es llevado desde los límites estrechos de sus creencias religiosas a la vasta extensión de la realidad divina¹⁷⁷. Como será narrada, la crisis de Elías seguirá siendo su incapacidad de relacionarse con el pueblo.

V13e: cierre del marco (v9c). Vuelve la palabra de YHWH, motora de toda la acción, como una קול [voz]. L leerse este verso en contraste con la presentación de los profetas de Baal en el Carmelo (1R 18,26.29), cuando אין קול [no hubo voz], la crisis de Elías debería entenderse como resuelta, porque ya está presente la voz (v12b) y él la está escuchando (v13a). Es decir, si el profeta ya está en actitud de obediencia, debería dejar de ser el personaje en crisis. Sin embargo, la incompreensión sucede, porque Elías solo escucha con los oídos físicos y obedece por puro pavor.

Hay un elemento formal de la teofanía a Moisés y de la vocación de Samuel que contrasta con la repetición de la pregunta de YHWH (v9e.13g). La voz de YHWH suele llama al profeta dos veces: *Moisés, Moisés* (Ex 3,4) y *Samuel, Samuel* (1S 3,10), a diferencia de Elías a quien YHWH llama *por su nombre*, pero en versos separados (v9e.13g). La gran diferencia está en la incongruencia de la respuesta de Elías a la pregunta de YHWH. Además, estas son las dos únicas veces de todo el ciclo en que YHWH llama a Elías con nombre propio. YHWH lo tiene en un lugar o función especial, pero Elías parece ignorar esto.

La pregunta de YHWH reiterada a Elías (v9e.13g) deja la escena 2^{da} en abierto. Elías responde igual, porque aún desconoce la complejidad de su misión, el cambio lo operará YHWH en la próxima escena¹⁷⁸. Elías será sustituido tanto en su celo por YHWH, como en su ministerio profético. La purificación sangrienta quedará en otras manos. La obstinación de Elías lo sacará del camino. Un verdadero profeta solo debe someterse a YHWH (v. gr. Jeremías: Jr 15,15-21)¹⁷⁹. A pesar de la amenaza externa el profeta debería mantener su rumbo y conducir al pueblo haciéndolo volver a YHWH (Jr 15,19). Por consiguiente, el llamado fundamental al profeta es volver por el camino, según lo dictamine YHWH (Ex 4,19)¹⁸⁰.

¹⁷⁷ Bartelmus, “פְּתִיחַ”, 186.

¹⁷⁸ Esta característica es similar a la usada con el termino רב [muy, mucho, demasiado] (1R 19). Desde el punto de Elías su camino o misión es demasiado para soportarlo (v4); pero desde el punto del ángel de YHWH Elías debe comer doble, porque el camino será muy largo (v7).

¹⁷⁹ En momentos de crisis el profeta es como un espejo que refleja en sí mismo las diversas crisis entre el pueblo y Dios; al mismo tiempo el profeta sirve de medio para sanar heridas y promover el retorno a YHWH (Jr 15,18.19). Fischer, *Jeremia 1 – 25*, 515.

¹⁸⁰ Coote, “Yahweh recalls Elijah”, 119-120.

V14: la dureza de Elías con el pueblo permanece. Elías parece contradecir la teofanía que acaba de tener. El hecho de que el v14 tenga la misma redacción del v10 hace suponer que Elías sigue en su misma actitud frente a la situación actual. Por ende, YHWH lo relevará de sus funciones. Por consiguiente, la teofanía solo podrá explicarse a partir del discurso de YHWH en la escena 3^{ra}.

Según lo anterior, el aislamiento de Elías como profeta (v14f) adquiere una connotación nueva. El profeta insignificante es el símbolo del pueblo alejado de YHWH. Parecería que el v14f sugiere a Elías como el profeta verdadero según el modelo oficial (Dt 18,15-21)¹⁸¹. Sin embargo, la tradición de Israel es oscura sobre esta referencia, a diferencia del caso de Jeremías (Jr 1)¹⁸². Aun así, Elías también aparece al lado de Moisés en textos tardíos (Ml 3,22-24)¹⁸³. La escena 3^{ra} explicará la insignificancia con una categoría de *visualización de la fidelidad* a YHWH. Elías todavía lee esa fidelidad en él mismo. El lector, en cambio, deberá buscarla en *el resto* del pueblo. Es decir, la identificación del lector debe ser con el pueblo, pero sin Elías.

Como síntesis de la escena 2^{da} pueden recalcarse cinco ideas. Primera, el marco amplio y el centro muestran el contraste entre la crisis de Elías y la manifestación de YHWH. La crisis de Elías es el *celo por YHWH*, el cual cambia de un escape lleno de pavor al inicio a una escucha incompleta al final; pero el *celo por YHWH* permanece como característica de Elías¹⁸⁴. La teofanía puesta en el centro escénico deja a la *voz de YHWH* en el centro teológico de todo 1R 19. El celo de Elías sigue siendo violento y sangriento.

Segunda, la vocación profética está definida en dos planos, el de YHWH y el de Elías¹⁸⁵. Por un lado, YHWH le conoce por su nombre, lo llama *Elías* dos veces (v9e.13g)¹⁸⁶ y lo confronta con la voz de un silencio tenue (v12b). Por otro lado, Elías es definido por tener *celo por YHWH* (v10.14) y por *escuchar su voz* (v13a). Ambos planos son necesarios,

¹⁸¹ Carroll, "The Elijah-Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel", 412-415.

¹⁸² El libro de Jeremías lo introduce con un rango mayor al de Moisés. Fischer, *Jeremia 1 – 25*, 144.

¹⁸³ Malaquías llama a Elías el reconciliador de padres con hijos y viceversa. En efecto, 1R 19 trata la fidelidad a la alianza como un asunto de coherencia entre el tiempo del pasado y del presente. Esta acción de reconciliar es puesta como cierre canónico e integración entre la Ley de Moisés y los profetas. Nogalski, *The book of the twelve: Micah-Malachi*, 1076.

¹⁸⁴ Esta conclusión reestablece la coherencia de Elías como profeta de YHWH. Brueggemann, por ejemplo, supone que en v10.14 hay una gran descalificación de Elías. Brueggemann, *1 & 2 Kings*, 238.

¹⁸⁵ Los verbos principales serían: YHWH עבר [pasa]; Elías שמע [escucha] y también קנא [tiene celo], en esta última Elías encarna una acción propia de YHWH.

¹⁸⁶ Casi del mismo modo que las llamadas dobles a Moisés o a Samuel (Ex 3,4 y 1S 3,10).

porque son complementarios y, sobre todo, porque describen la profunda intimidad entre Elías y YHWH. Elías dentro de la cueva pasa de largo los fenómenos naturales. Su experiencia es la presencia de YHWH que es la *voz* imposible de soportar después de la primera letra (una *Aleph*)¹⁸⁷. Elías como Moisés, escucha para que el pueblo pueda sobrevivir (Dt 5,25-27). Sin embargo, la intimidad puede incluir falta de sintonía del profeta con lo que YHWH espera de él.

Tercera, el *paso* de YHWH describe quién es Él para Israel, antes que el Dios misericordioso (Ex 34,6-9), Él es el soberano de los fenómenos naturales que descalifica el poder de Baal y/o de las deidades cananeas. El *paso* de YHWH domina el viento, el terremoto y el fuego, y, además, sobrepasa lo físico para dejarse *escuchar* en la *voz de un silencio tenue*. Esta reducción a “lo tenue” también alude a la pulverización de los ídolos dedicados a Baal¹⁸⁸. La omisión de Baal en toda esta escena lo borra como antagonista de YHWH. El antagonismo es reconocible entre Elías celoso por YHWH, pero violento, y los hijos de Israel que rechazan esa violencia, pero son ambiguos en su fidelidad a YHWH.

Cuarta, el punto crítico de 1R 19 es la infidelidad de Israel a la alianza. La persecución de Elías es una consecuencia de este abandono de la alianza, además del sincretismo religioso evidente en Israel. La respuesta de YHWH tiene dos matices. Uno es la acción estruendosa de los fenómenos naturales y el otro la profundidad de קול דממה דקה [la voz de un silencio tenue]. Por un lado, la respuesta punitiva oculta la presencia de YHWH, pero será algo inevitable. Esto será anunciado en la escena 3^{ra} con la introducción de Jazael, Jehú y Eliseo. Por otro lado, la respuesta de salvación será concedida a Israel en el anuncio de los siete mil que serán salvados. Lo misterioso de la teofanía en la escena 2^{da} servirá para entender el relevo de Elías en la escena 3^{ra}.

Quinta, la condición de Elías como profeta insignificante en Israel es iluminada por la teofanía de YHWH. Es decir, Elías representa a los perseguidos, a los profetas de YHWH (1R 18,4.13) y luego representará a los siete mil (v18). El lector será invitado a ver la acción de YHWH por el pueblo, sin exaltar a Elías como el profeta verdadero o verlo como la reedición de Moisés (Dt 18,13-18).

¹⁸⁷ El *aleph* es YHWH. Sommer, “Revelation at Sinai in the Hebrew Bible and in Jewish Theology”, 439-441.

¹⁸⁸ El adjetivo דקה [tenue, suave] indica una finura superior a la del polvo que YHWH lamió con fuego del altar (1R 18,38) y a la del polvo al cual Josías reducirá a los ídolos (2R 23,4).

4.3.4 Escena 3^{ra} (v15-18): YHWH sustituye a Elías

Toda la escena 3^{ra} es un discurso directo de YHWH a Elías. Esta escena correspondería a la parte (c) de la escena típica de revelación profética, el envío o nuevo envío del profeta. 1R 19 es un relato de vocación sin una objeción posterior al envío en misión. Toda la escena 1^{ra} fue el proceso de la objeción de Elías y de la respuesta concreta de YHWH. Dios interpela a con Elías con intensidad, porque lo cuida en el presente, sin hacerle esperar a mañana. Por lo tanto, las vocaciones de Elías y Moisés son distintas. Moisés es líder de Israel en el desierto. Elías es solo el símbolo de Israel llamado a ser fiel al legado de su padre Jacob. Para esto Israel debe vencer las murmuraciones en el desierto y el miedo ante la violencia de los ídólatras de Baal (Nm 22–24). En complemento, el paso hacia la fidelidad del legado de los padres lo asumirá Eliseo¹⁸⁹.

En esta línea de ideas, en lugar de objeción hay infidelidad. Israel ha negado la bendición prometida a los padres (Gn 28,13-14)¹⁹⁰, ningún profeta ha sido por completo fiel a su misión (Nm 22–24) ni a la alianza hecha en el Horeb (Dt 4,9-20)¹⁹¹. Si el profeta falla, la punición será inevitable (v15-18). Los dos elementos teológicos entrelazados son el *juicio* y la *salvación*. La 1^{ra} escena puso la salvación en términos de comida y bebida; la 2^{da} escena puso el juicio como un reclamo en boca de Elías; ahora el juicio aparece en boca de YHWH. El balance entre punición y salvación es el punto teológico álgido de la escena 3^{ra}.

^{15a} Y le dijo YHWH:

^{15b} “Ve, ^{15c} vuelve por tu camino al desierto de Damasco

^{15d} y llegarás, ^{15e} y ungirás a Jazael por rey sobre Aram;

^{16a} y a Jehú, hijo de Nimsi, ungirás por rey sobre Israel;

^{16b} y a Eliseo, hijo de Safat de Abel-Meholah, ungirás por profeta en tu lugar.

^{17a} Y sucederá (así): al que escape de la espada de Jazael, ^{17b} Jehú lo matará,

^{17c} y al que escape de la espada de Jehú, ^{17d} Eliseo lo matará.

^{18a} Pero dejaré siete mil en Israel, ^{18b} todas las rodillas

que no se han doblado ante Baal ^{18c} y toda boca que no lo ha besado.”

¹⁸⁹ La sucesión es otro signo de la soberanía de YHWH, solo él permanece. Brodie, *The crucial bridge. The Elijah-Elisha narrative as an interpretive synthesis of Genesis-Kings and a literary model of the Gospels*, 47.

¹⁹⁰ Esta promesa a Jacob integra las promesas a Abrahán e Isaac. Wenham, *Genesis 16 – 50*, 220.

¹⁹¹ La exigencia de recordar la alianza es enfática (v9.15). McConville, *Deuteronomy*, 105-107.

V15: un envío inesperado para Elías. Hay un aspecto importante en el modo de designar a Dios (v15). YHWH ha entrado de modo progresivo (1R 19). En la introducción fue omitido (v1-3). De hecho, Jezabel juró en nombre de sus dioses (v2). En la 1^{ra} escena apareció como un ángel, luego como el ángel de YHWH. En la 2^{da} escena habló como la palabra de YHWH, luego como la voz. Por último, en la 3^{ra} escena aparece como YHWH, sin apelativos. Ante este nombre Elías escucha en silencio total¹⁹².

La fórmula וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלָיו [y le dijo YHWH] aparece nueve veces (9x) en el MT¹⁹³ y otras 112 veces con el nombre explícito del personaje referido. En resumen, los personajes interpelados por YHWH con un discurso directo usando esta formulación son: Moisés (68x)¹⁹⁴, Josué (12x), Samuel (5x), David (5x), Gedeón (4x), Aarón (3x), Salomón (1x), Elías (1x), el rey Jehú (1x) y otros (20x)¹⁹⁵. Por ende, las figuras cercanas a Elías en este tipo de discurso directo serían Moisés, Josué, Samuel y Gedeón; David es un caso distinto, porque asume la iniciativa de buscar a YHWH para consultarle.

Las referencias de la fórmula *y le dijo YHWH* cercanas al caso de Elías (v15a) serían tres. La primera es la respuesta de YHWH a la objeción de Moisés (Ex 4,11), le sigue el envío con el imperativo וְ [ve] (Ex 4,12) que también es usado para Elías (v15b). La tensión narrativa va a enfocarse sobre el envío y el sometimiento de Moisés a la voluntad de YHWH. La segunda y la tercera son los discursos de YHWH con sentido conclusivo sobre las misiones de Moisés y de Josué (Dt 34,4; Js 13,1). Moisés concluye su misión sin atravesar el Jordán, Israel deberá acogerse a la Torah¹⁹⁶. Josué ha conquistado la tierra de Canaán y ha llegado a su ancianidad. YHWH lo envía para hacer la repartición de la tierra según lo dispuesto por Moisés¹⁹⁷. Además, YHWH permanece callado en los restantes once capítulos del libro de Josué.

¹⁹² Hauser habla de la debilidad de Elías y recuerda incluso a Abdías. Sin embargo, en esta escena el estado interno de Elías es un profundo silencio de escucha. De hecho, su fragilidad es un asunto superado en la trama de 1R 19. Hauser, *From Carmel to Horeb: Elijah in crisis*, 73.

¹⁹³ A Moisés Ex 4,11; Dt 34,4; a Josué Js 13,1; a David 2S 2,1; a Salomón 1R 9,3; a Elías 19,15; a un espíritu 22,21; 2Cr 18,20; a Oseas Os 1,4.

¹⁹⁴ 43x en Éxodo; 2x en Levítico; 20x en Números y 3x en Deuteronomio.

¹⁹⁵ Satán (6x en Job y 1x en Zacarías); Caín, Abrahán y Oseas (2x); Isaac, hijos de Israel, David (en 2Cr), Elifaz e Isaías (1x). Un espíritu delante de YHWH (1K 22,21=2Cr 18,20) y una distinta al resto: YHWH hablándose a sí mismo (Gn 8,21).

¹⁹⁶ Dt cierra el papel de Moisés como mediador de la revelación (Offenbarungsmittler) e insta a su vez la Torah en su lugar. Otto, *Deuteronomium 12 – 34*, 2286.

¹⁹⁷ Es lógico que el mayor número de menciones de Moisés esté en Js 13 (9x) y Js 14 (8x).

Las consideraciones anteriores son débiles para afirmar la condición de Elías delante de YHWH como un segundo Moisés o Josué. De hecho, Elías es enviado a las afueras de Damasco, lejos de Israel¹⁹⁸. Sin embargo, la situación de Elías es similar a la de estos dos personajes en dos aspectos. Primero, porque el envío dado a Elías excluye cualquier objeción, y segundo, porque es el envío definitivo. La escena 3^{ra} describe la misión principal de Elías y de los tres personajes que actuarán después de él.

V15b-d: YHWH decide sobre el camino de Elías. La iniciativa de YHWH toma un imperativo doble y un consecutivo en futuro (*w-qatal*). Los verbos usados a lo largo de todo el capítulo son típicos. El primero es el verbo הלך [ir], presente en todos los movimientos de Elías (v3.4.8), en los momentos críticos hasta el camino final hacia el Horeb. El segundo es שׁוּב [volver, regresar], presente en el comportamiento claudicante de Elías (v.6e) y en la intervención insistente del ángel de YHWH (v7a). El tercero es בוא [llegar, venir], presente en cada entrada de Elías a los lugares donde sucede el relato de 1R 19.

Un primer aspecto relevante es que cada uno de estos verbos parecía dominado por el albedrío de Elías, pero luego ha sido cambiado por la intervención del ángel de YHWH. Ahora es clara la intencionalidad, porque los tres verbos han pasado a ser dos imperativos con una consecuencia en futuro que funciona como imperativo también. De nuevo, el movimiento de Elías ha llegado a ser del total control de YHWH.

Un segundo aspecto es el crecimiento de la iniciativa divina para nombrar a Dios. Primero era un ángel que trataba de *tocar* a Elías (escena 1^{ra}), luego la palabra de YHWH y la voz que Elías pudo *escuchar* y tercero, ahora solo es YHWH ordenando: *ve, vuelve y llega...* (v15b.c.d). Es decir, si la caracterización de Elías en crisis ha ido evolucionando para mostrarlo mejor como el siervo que está *delante* de YHWH, también la caracterización de YHWH ha ido creciendo.

Un tercer aspecto es la validación de toda esta progresión narrativo-teológica sobre Elías y YHWH. Es decir, Elías sin YHWH seguirá siendo un hombre en crisis y aún necesitará del ángel de YHWH para que lo acompañe (2R 1,15) y de la palabra de YHWH para que lo envíe (1R 21,17ss).

¹⁹⁸ El desierto de Damasco son las inmediaciones, en general, las laderas de la ciudad. Berseba (Gn 21,14); Gibeón (2S 2,24). Talmon, “מִדְבָּר”, 100.

V15e: finalidad del primer envío. El v15e desarrolla al v15d. Elías *llegará y ungirá* a Jazael como rey de Aram. El anuncio de la unción precede al anuncio del sujeto a ser ungido. Además, el v15 tiene un orden de relevancia. Primero el locutor YHWH (v15a), luego el doble imperativo sobre el oyente (v15b.c) y, por último, el contenido de la acción a realizar (v15d.e). El destinatario final queda en la máxima subordinación del verso. Por ende, la figura relevante es YHWH con su orden sobre Elías, bajo la cual debe quedar sometido Jazael.

[Excurso]: *Por el camino del desierto de Damasco* (v15). El nombre de esta ciudad en el AT aparece treintaiocho veces (38x), de las cuales catorce (14x) van desde Salomón¹⁹⁹ hasta antes de la caída de Samaría (1R 11,24 – 2R 16,12) y siete (7x) están en pasajes asociados por Isaías a la misma caída (Is 7; 8; 10; 17)²⁰⁰. Damasco es un antiguo vasallo de David (2S 8,5-6)²⁰¹ convertido en el enemigo que vende su alianza, según conveniencia, a Israel o a Judá (1R 15,18ss; 20,34; 2R 16)²⁰². Es decir, Damasco es un detonante bélico entre los reinos hermanos de Israel y Judá.

En general, los reinos pueblos vecinos pervierten a Israel con otras divinidades (Astarté de Sidón, Camós de Moab, y Milcón de Amón) y lo apartan del camino recto que es guardar los decretos y normas de YHWH (1R 11,33). El modelo del *camino* (seguimiento) es David (1R 11,38).

Hay algo perverso en Damasco que lo hace peor que los demás reinos. Elías parecería ser enviado a someterlo (v15). Al final de 1R 19 Eliseo sigue a Elías por ese *camino*. Pero queda por fuera del relato su estancia en Damasco. Peor aún, el c20 hablará de la alianza

¹⁹⁹ Salomón parece haber sido incapaz de contener bajo vasallaje a Rezón, el autoproclamado rey de Damasco. Freedman, *The Anchor Yale Bible dictionary*, 6.

²⁰⁰ El total de menciones es: Gn 14,15; 15,2; 2S 8,5.6; 1R 11,24^{2x}; 15,18; 19,15; 20,34; 2R 5,12; 8,7.9; 14,28; 16,9-10.11^{2x}.12; Ct 7,5; Is 7,8^{2x}; 8,4; 10,9; 17,1^{2x}.3; Jr 49,23-24.27; Ez 27,18; 47,16-18; 48,1; Am 1,3.5; 5,27; Zc 9,1. Con una variación en la escritura (5x): 1Cr 18,5-6; 2Cr 24,23; 28,5.23.

²⁰¹ Esto es importante por dos razones: primera, la gloria de YHWH está en las acciones de David y segunda, la capacidad de David para vencer a enemigos poderosos. Firth, *I & II Samuel*, 397.

²⁰² En los s. IX–VIII Aram-Damasco tuvo mucha relación con Israel. Ben-Hadad (Bir-hadad I) fue su enemigo (1R 15,16–22). Tiempo después Ben-Hadad (Hadad-‘idr) consiguió una alianza de doce estados capaz de detener a Salmanasar III de Asiria en la batalla de Carcar (853 a.C.). El recuento asirio incluye en esa coalición al rey de Israel (Ajab). Freedman, *The Anchor Yale Bible dictionary*, 6.

entre Ajab de Israel y Ben Hadad de Damasco (1R 20,34)²⁰³. Pero hay un profeta que espera a Ajab en el *camino* de vuelta para condenarle por esa alianza impía (1R 20,38ss).

El largo relato de 2 Reyes, hasta la caída de Samaría, dejará ver que el problema con Damasco, además de político-militar, es cultural (2R 16). Ajaz de Judá detiene el avance de la alianza siro-efraimita gracias al favor de Teglathfalasar, quien toma a Damasco con violencia. En su visita a Damasco, como aliado vencedor, Ajaz entra en el templo, ve el altar y manda copias del modelo para ser reproducido en el templo de Jerusalén (2R 16,10). En esto queda involucrado Urías, sacerdote de Ajaz. El altar original en Damasco es el altar a Rimón que había descrito Naamán a Eliseo (2R 5,18).

Hasta este punto, el camino de Damasco solo lleva a la idolatría y las consecuencias son nefastas. En lo álgido, Damasco y Samaría son iguales (Is 10,9), Judá es vendida a Asiria y contaminada con cultos traídos de Damasco que son introducidos en el Templo de Jerusalén. Damasco e Israel caen bajo fuerzas extranjeras (1R 16,9; 17,5-6; Is 7,1-9; 8,4)²⁰⁴ y Efraín (Israel) queda sin apoyo (Is 17,1-3). Solo Ezequías y Josías podrán erradicar el culto idolátrico en Jerusalén.

Elías y Eliseo en el camino del desierto de Damasco (v15.21; 2R 8,7ss) parecen ser la presencia de YHWH que somete a Aram para usarlo como el verdugo de Israel en tiempos de Ajab. El esquema sería la ruptura de pactos impíos, mediante verdugos sangrientos:

- Ajab de Israel pacta con Ben Hadad de Damasco (1R 20,34) y YHWH reacciona por medio de un profeta que detiene a Ajab en el *camino* (1R 20,38ss).
- Jazael de Damasco *toma la vida* de Ben Hadad por indicación de Eliseo (2R 8,7-15)²⁰⁵.
- Jehú *tomará la vida* de los hijos de Ajab y la de Jezabel. Jehú será ungido rey por delegación de Eliseo a uno de sus profetas (2R 9,1-13).
- Eliseo tomará el lugar de Elías (v16), pero sin darse un final sangriento.

²⁰³ La historia bíblica es una reconstrucción con fines teológicos, en este caso los de Judá. Por ende, la total coincidencia histórica en nombres y fechas imposible. De hecho, el rey sería Joás de Israel en lugar de Ajab y la época de la batalla sería ya entrado el s. VIII (2R 13,14–19, 24–25). *Ibid.*, 6.

²⁰⁴ El éxito de Jazael (finales del s. IX) le faltó a su hijo Bir-hadad, quien vio desintegrarse el imperio de Aram (inicios del s. VIII). Joás de Israel pudo vencerlo en guerra (2R 13,24-25; 1R 20). El final de Rasón, rey de Damasco ocurrió bajo la invasión de Teglathfalasar III (733-732 a.C.). *Ibid.*, 6.

²⁰⁵ Según 2R 8,7-15 Jazael usurpó el trono (~ 842 a.C.). Su poder creció gracias a sus victorias contra Salmanasar III (841, 838 y 837 a.C.). Su dominio llegó a toda Siria-Palestina, Israel incluido (2R 10,32-33; 12,17-18). Freedman, *The Anchor Yale Bible dictionary*, 6. De hecho, su reino sirvió a los redactores bíblicos para construir la narración del reino amplio y unificado de David. Ghantous, *The Elisha-Hazael paradigm and the kingdom of Israel: the politics of God in ancient Syria-Palestine*, 168-169.

- Teglathfalasar *toma a Damasco* con violencia. Esta alianza impía de Ajaz de Judá con Asiria dejará el camino abierto para la caída de Samaría. Ajaz vasallo de Asiria queda obnubilado por el altar de Damasco. Is 7–8 y 2R 16 difieren entre sí, pero coinciden en decir que Isaías es un profeta de salvación ajeno a Ajaz y cercano a su sucesor Ezequías.

Resumiendo, el maestro Elías guía a Eliseo para deshacer el *camino* de Damasco. Pero la punición sangrienta seguirá en pie, hasta la caída de Samaría inclusive. Eliseo, siervo de Elías que lo sigue por el camino (v21) y le lava sus manos (2R 3,11), es un modelo de profeta con funciones de sacerdote (v20-21) y de consultor político-militar (2R 3–13). [Fin del Excurso].

V16: YHWH dueño de la unción. El yusivo תמשה [tu deberás ungir] hace entender que la *unción* es una acción que le pertenece a YHWH, el profeta solo la ejecuta (v15-16)²⁰⁶. Este comando a Elías es en extremo irregular, porque habla de ungir a personajes por fuera del pueblo elegido (Jazael de Aram), por fuera de la promesa davídica (Jehú de Israel), o por fuera del ámbito real (Eliseo el profeta). Además, Elías, desviando la obediencia, tan solo coloca su manto sobre Eliseo, pero sin ungirlo. Esta irregularidad también sirve para mantener la primacía o exclusividad de la unción dentro del linaje de David²⁰⁷.

El v16 hace un cambio en el orden y coloca a los sujetos antes del verbo משה [ungir]. Jehú y Eliseo pertenecen a Israel y están en pro de la fe yahvista; pero Jazael es un personaje extranjero con intereses ajenos al Israel. Otro detalle relevante es el destaque del personaje final. El padre de Jazael es anónimo. En cambio, el padre de Jehú es Nimsi y el de Eliseo tiene nombre y origen geográfico, Safat de Abel-Meholah. En resumen, ellos son tres figuras distintas puestas en un claro orden ascendente. Muy relevante es la sucesión profética al estilo de la sucesión real con unción y sustitución: Eliseo estará תחתך [en tu lugar]. Lo crítico es que es una sustitución que deberá hacerse en vida de Elías, o sea que él perdería su estatus como profeta de YHWH. La narración proseguirá, pero sin contar la unción. El signo cercano será el manto colocado sobre Eliseo y luego entregado a orillas del Jordán (2R 2).

Elías es enviado a ungir a tres personajes. Sin embargo, ninguno de ellos coincide con los patrones de personajes ungidos en narraciones precedentes (*v. gr.* Aarón como sacerdote, Saúl como jefe, David o Salomón como reyes de todo Israel). De hecho, Jazael, Jehú y Eliseo

²⁰⁶ Seybold, “משה”, 48.

²⁰⁷ En Israel (norte) los reyes llegan al trono sin el aval davídico, sino que recurre a la unción concedida por un profeta de YHWH. Oseas parece denunciar esta ilegitimidad (Os 8,4). Fabry, “משה”, 363.

son personajes distintos entre sí. Elías parece asumir el papel de un nuevo Samuel. Pero por vía negativa, porque Samuel unge al jefe de Israel (Saúl), al rey de Israel (David), mientras que Elías es enviado a ungir a los líderes del exterminio de la casa de Ajab. Es muy desconcertante que tales unciones nunca suceden, pero sí las masacres que estos personajes tienen en sus manos. Si bien Elías tiene tanta autoridad como Samuel, su grado de obediencia a YHWH es casi nulo.

En el pasado hubo diversas unciones: Moisés a Aarón (Lv 8,12); Samuel a Saúl y a David (1S 10,1; 16,13); los hombres de Judá y luego los de Israel a David (2S 2,4; 5,3); Sadoc y Natán a Salomón (1R 1,39.45); después Eliseo delega a un profeta para ungir a Jehú (2R 9,6); Joiadá a Joás de Judá (2R 11,12) y el pueblo de Judá a Joacaz, hijo de Josías (2R 23,30). Todos los ungidos, excepto Jehú, benefician con su liderazgo a todo el pueblo. Por ende, las unciones encomendadas a Elías son atípicas, sin influjo sobre todo el pueblo y torcidas hacia el exterminio.

Por consiguiente, los actos oficiales de consagración serían innecesarios, solo las narraciones iniciales de estos tres personajes. La primera, es Eliseo cubierto con el manto de Elías (v19e). Es un acto de sucesión, pero sin unción²⁰⁸. La segunda, es el diálogo entre Eliseo y Jazael (2R 8,9-13), un acto informal que YHWH ha confirmado por medio de Eliseo en la historia del reino de Israel²⁰⁹. La tercera, es la unción de Jehú como rey de Israel (2R 9,1-14). Esta es la única unción efectiva, pero Jehú la recibe a escondidas de un discípulo delegado por Eliseo. De hecho, Jehú trata de negarla con mentiras ante los amigos con quienes estaba bebiendo (2R 9,11).

En resumen, las unciones mencionadas (v15-16) tienen dos lados distintos. Primero, ellas resaltan la autoridad de Elías como profeta al igual que Samuel. Segundo, al ser omitidas en la narración, ni ser ejecutadas por el mismo Elías, estas unciones ponen en tela de juicio la idoneidad de estos tres personajes. Eliseo salva su autoridad gracias a la narración siguiente (escena 4^{ta}), pero sin la unción, porque Elías lo elige para ir detrás suyo. Jazael en vez de ser consagrado es *llorado* por Eliseo (2R 8,7-15) y Jehú es ungido como rey, pero de un modo críptico (2R 9,1-13). De hecho, Jehú es rey demasiado sangriento. Además, en tiempo de los reinos separados era impensable narrar una auténtica unción de un rey del norte.

²⁰⁸ La sucesión supera la unción (escena 4^{ta}). El único profeta con un sucesor consagrado había sido Moisés. Carroll, "The Elijah-Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel", 413.

²⁰⁹ En lugar de unción hay *lágrimas* de Eliseo para confirmar lo inevitable (2R 8,10-13).

De nuevo, puede verse un orden de tipo 3+1. Tres unciones asociadas a tres acciones de punición y una acción de salvación. Algunos especialistas sostienen que esta estructura está en paralelo con los v11-12²¹⁰. Según esto, los tres modos de punición tienen tres símbolos, Jazael es como el viento que rompe las rocas, Jehú como el terremoto y Eliseo como el fuego. El cuarto símbolo es la voz tenue de un silencio que representa la acción de salvación a los siete mil en Israel (v18). Sin embargo, el paralelo aquí sugerido es insuficiente para explicar el sentido del v18. Debe incluirse también la escena 1^{ra} y todos los relatos precedentes de cuidado y salvación. En ellos está descrito quién es YHWH y a quién defiende.

V17: la primera intervención de YHWH en Israel es punitiva y sin omisiones. Son tres acciones en cadena, de mayor a menor escala. Sin embargo, en las dos escenas precedentes el relato excluye la punición de YHWH. El referente anterior el sacrificio de los profetas de Baal en el wadi Querit (1R 18,40). Este verso es fuerte para cualquier lector, pero la narración es breve, solo un versículo para un acto que debió tardar varias horas. Tal desbalance entre tiempo narrado y tiempo de la narración le quitaría peso a 1R 18,40. En efecto, el v17 le el equilibrio esperado por el lector. El Dios de Elías es castigador y las unciones a él encargadas son para seguir derramando sangre. La punición a los idólatras alcanzará también a los verdugos, incluso a Elías, quien perderá su condición de profeta de YHWH²¹¹.

La espada es un signo doble. Es decir, signo de la violencia del poder mundano o signo de la justicia del poder divino²¹². Los seguidores de Baal confunden lo divino con lo humano y hieren su propio cuerpo (1R 18,28). En 1R 19 las personas bajo el influjo del baalismo, u otro culto pagano, acarrear violencia (v1.10.14.17), excepto Eliseo que será el primero con autoridad punitiva, pero sin ser asociado a la espada (v17d). Aunque, la espada es un signo de un juicio ineludible que YHWH permite en manos de Jazael y de Jehú²¹³. Eliseo representa otro tipo de punición que también es directa contra los idólatras²¹⁴.

²¹⁰ Hauser, *From Carmel to Horeb: Elijah in crisis*, 74; Stamm, “Elia am Horeb”, 334; Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen*, 118.

²¹¹ El v17 es enfático y repetitivo en sus términos. La punición es inevitable. *Ibid.*, 76.

²¹² Kaiser, “קרב”, 160.

²¹³ Fabry, “מית”, 199.

²¹⁴ El Hifil imperfecto en el v17d (*matará*) expresa una amenaza directa de parte de Eliseo (Is 11,4). *Ibid.*, 200.

El juicio de Dios es sin escapatoria para todo Israel, mucho menos para los adoradores de Baal (v17). El grueso heterogéneo de Israel será pasado por la espada, pero será salvado in extremis²¹⁵, porque un resto de fieles a YHWH será preservado (Am 5,14-15). La historia de Elías contiene una gran cantidad de terminología sobre el resto: יתר (Nifal) [ser insignificante] (1R 19,10.14), שאר (Hifil) [dejar] (1R 19,18), מלט (Nifal) [escapar] (1R 18,40; 19,17^{2x})²¹⁶. El *resto* de Israel es distinto a una multitud heterogénea de fugitivos de una lucha religiosa. Ellos son un remanente histórico de creyentes que asegurará la existencia futura del verdadero pueblo de YHWH. Por primera vez el AT distingue, dentro del Israel corpóreo, la vinculación del pueblo a YHWH en términos de fidelidad religiosa.

V18: YHWH toma por su cuenta la salvación. En efecto, opuesta a la acción punitiva, está la acción salvadora (v18). Al comparar este orden con narraciones precedentes, es claro que el v18 describe la acción principal de esta escena²¹⁷.

La redacción del v18 tiene tres términos de completitud que enmarcan las tres primeras escenas. Los *siete mil, todas las rodillas y toda boca* son los términos que contrastan con las acciones de Elías denunciadas en la introducción. Es decir, *todo lo que hizo, todos los que mató, a todos los profetas* (v1). Las dos acciones de YHWH en este contraste son equiparables. *Punición y salvación* serán acciones completas y bien diferenciadas. El gran contraste es que Elías ha realizado la punición de su propia mano en el torrente Quisón (1R 18,40), pero la salvación de los siete mil la hará el mismo YHWH (v18)²¹⁸. Este cierre escénico destaca a los destinatarios de todo 1R 19 y, por extensión, de todo el ciclo de Elías–Eliseo. Es el resto de Israel, un grupo diferenciado y precioso de siete mil (v18a) devoto de YHWH: obediente, de rodillas dobladas (v18b), en intimidad y con su boca solo para Él (v18c).

²¹⁵ Am 3,12; 4,1-3; 6,9-10.

²¹⁶ Hasel hace estas precisiones sobre el resto de Israel hablando del verbo פלט [librar, liberar] que puede ser sinónimo de מלט [escapar]. El resto de Israel es tema central en Amós (Am 3,12; 4,1-3; 5,1-3.14-15). El juicio profético contra Israel (Am 2,13-16) escenificará *el día de YHWH* (Am 5,18) con negaciones del verbo מלט (Piel) [salvarse], en especial en (Am 2,14-15). Hasel, “פלט”, 563.

²¹⁷ Hauser enfatiza la violencia permitida por YHWH sobre la acción de salvación promovida (v18) y recalca los cambios de Elías, de la violencia a la crisis, sobre los cambios de la representación de YHWH, del fuego que consume una ofrenda a la salvación de siete mil en Israel (1R 18–19). Hauser, *From Carmel to Horeb: Elijah in crisis*, 74-77.

²¹⁸ Es posible que aquí haya un anuncio de salvación sin intermediarios y un llamado a aceptarla de modo activo y libre (Jr 33,31-33). De hecho, solo YHWH hace cambiar de dirección los corazones (1R 18,37).

V18b: actitud de completa sumisión. Uno de los usos frecuentes del verbo כרע [doblar las rodillas] es expresar reverencia servicial a YHWH; junto a ברך [bendecir] expresa una reverencia orante (Ju 7,3; 1R 8,54; 2R 1,13,y otros). En contraste, la reverencia puede cambiarse en humillación cuando alguien besa o lame el polvo ante un Dios enemigo (Sal 72,9)²¹⁹.

V18c: un lenguaje afectivo e íntimo. La *boca* es un órgano de comunicación para hablar y, sobre todo, para besar. En este caso la comunicación transmite un sentimiento, aunque sea un órgano externo la boca transmite un sentimiento interno, el lenguaje del corazón²²⁰.

Siguiendo esta línea de pensamiento, la acción de salvación anunciada por YHWH es mayor que la acción de punición, aunque la segunda sigue vigente. La justicia de YHWH como punición aparece con amplitud en la descripción de las maldiciones (Dt 28,15-69). Todas ellas como consecuencia de haber rechazado la קול יהוה [voz de YHWH] y haber dejado de practicar sus mandamientos (Dt 28,15). Quedarán unos pocos (Dt 28,62). A este resto que si ha sabido escuchar la voz de YHWH le han sido anunciadas con anticipación las bendiciones (Dt 28,1-14). La diferencia es que la escena 3^{ra}, en lugar de una advertencia, es el anuncio de algo inminente.

En síntesis, hay cuatro aspectos para recalcar en la escena 3^{ra}. Primero, el envío de Elías tiene tonos particulares. La voz de YHWH lo domina todo con un discurso directo; Elías queda sin poder objetar; su momento es el ápice donde iniciará su declive; el envío es un movimiento de regreso, por el camino de Damasco (alejándose de Israel). Elías es un profeta de Israel fuera de la tierra prometida, como Moisés. Los destinatarios directos de Elías son tres personajes heterogéneos y ninguno de ellos es el rey Ajab ni Jezabel ni los hijos de Israel que fueron sus perseguidores en escenas precedentes.

Segundo, Elías en el monte sigue siendo siervo de YHWH, porque permanece delante de YHWH, en actitud de total reverencia y *escucha* en silencio todo el discurso de envío. Su autoridad como profeta es reforzada en la asignación de la tarea de ungir; solo un profeta con autoridad puede ungir, tal es el caso de Moisés y con frecuencia de Samuel.

²¹⁹ Eising, “כרע”, 337-338.

²²⁰ Job 31,27; Ct 1,2. García-López, “פֶּה”, 493.

Tercero, la acción de YHWH en Israel tendrá dos extremos. Uno de punición, en manos de Jazael, Jehú y Eliseo, y otro de salvación, sin un agente distinto al mismo YHWH (v18). La salvación es la acción destacada, aunque permanezca la punición (1R 19). Los tres modos de punición y la salvación de los siete mil en Israel tienen símbolos paralelos en la escena precedente (viento, terremoto, fuego y una voz tenue de un silencio). Sobre ellos, como ejecutores, está YHWH, como actor principal que envía la punición y ejecuta la salvación.

Cuarto, YHWH ha tomado pleno control de la situación histórica y de su siervo Elías. YHWH cierra la crisis y la persecución del inicio de 1R 19 con el anuncio de su intervención contundente. Solo resta el inicio inmediato de la ejecución del envío en la siguiente escena.

4.3.5 Escena 4^{ta} (v19-21): Elías encuentra a Eliseo

Esta escena corresponde a la parte (d) de la escena típica de revelación profética que consiste en el *emprendimiento inmediato del camino en respuesta al envío*. Marcan la escena el movimiento y las acciones de reconocimiento, cuidado y seguimiento. La importancia de Elías y Eliseo resalta en discursos directos dispares. De un lado, Elías es muy pausado en movimientos y palabras. Del otro, Eliseo actúa con gran intensidad física y sus discursos son emotivos. La escena de sucesión involucra los motivos de las tres escenas precedentes, desde la presencia Divina con el signo del manto, pasando por las acciones de ir/caminar, hacer un sacrificio, dar alimento, volver de camino, hasta la última acción que es el seguimiento²²¹. Esta es la única escena que omite a YHWH. Esta vez será Elías quien haga sentir el toque de YHWH a Eliseo. La efectividad de Eliseo viene de YHWH, pero por medio de Elías²²².

^{19a} Y se fue de allí ^{19b} y encontró a Eliseo, hijo de Safat,

^{19c} él estaba arando con doce yuntas (de bueyes) delante suyo,

él con la última. ^{19d} Elías pasó hacia él ^{19e} y le echó su manto encima.

^{20a} y dejó los bueyes, ^{20b} y corrió tras Elías, ^{20c} y dijo:

^{20d} “*Permíteme besar a mi padre y a mi madre, ^{20e} e iré detrás de ti.*”

^{20f} Y le dijo: ^{20g} “*Ve, ^{20h} vuélvete, ²⁰ⁱ pues, ¿qué te he hecho yo?*”

^{21a} Y se volvió de detrás de él, ^{21b} y tomó la yunta de bueyes

²²¹ La investidura es como un acto divino, porque genera alegría y acción de gracias en Eliseo y su gente. Olley, “YHWH and his zealous prophet. The presentation of Elijah in 1 and 2 Kings”, 41.

²²² Willmes, “Eine folgenreiche Begegnung (I Reg 19,19-21)”, 80.

^{21c} y los sacrificó, ^{21d} y con los aparejos de los bueyes coció la carne,

^{21e} y dio a la gente ^{21f} y ellos comieron. ^{21g} Después se levantó

^{21h} y fue detrás de Elías, ²¹ⁱ y estuvo a su servicio.

V19a: tiempo de obedecer. El movimiento inicia con el verbo הלך [ir, caminar] que ha regido las acciones de Elías (v3.4.8.19.20^{2x}.21) y le ha llevado a reconocer su relación con YHWH. Cada cambio de lugar es indicado con un שם [allí]. Partir del lugar donde ha hablado YHWH significa el tiempo y el lugar posibles para obedecer y servir a YHWH. Elías avanza en propiedad dejando la crisis atrás, pero sin ejecuta las órdenes de YHWH al pie de la letra. De hecho, aunque Elías asume un rol similar al de YHWH²²³, sus divergencias con Él recuerdan la rebeldía de Israel en el desierto. Es decir, Elías camina en obediencia, pero tuerce el camino al obedecer; Israel camina por el desierto, pero murmura contra YHWH a cada paso que da.

V19b-c: encuentro de Elías con Eliseo. Así como el encuentro del ángel con Agar en el desierto es intencional (Gn 16,7), el encuentro entre Elías y Eliseo puede tener la connotación intencional de YHWH que lo propicia²²⁴, en lugar de una obediencia de Elías a YHWH²²⁵. Elías reorienta hacia YHWH su camino dejando de lado su iniciativa y acogiendo la acción de YHWH. El relato ha progresado desde el abandono del criado en Berseba (v3) por miedo a Jezabel. Ahora Elías tiene un nuevo criado, esta vez con identidad específica (nombre, padre y lugar de origen).

Este nuevo personaje va a cambiar la dinámica entre YHWH y el pueblo. Eliseo trabaja y encabeza una comunidad. A diferencia de Elías, Eliseo es un sedentario de la tierra de su familia y líder del culto comunitario. Elías, en cambio, es un nómada del camino, del desierto y del monte.

La primera actuación de Eliseo contrasta con la primera aparición de Elías (1R 17,1). Elías aparece hablando con dureza a Ajab. En cambio, Eliseo, sin habla todavía, camina por el campo de arado. Este contraste es expresivo, porque pone a estos dos profetas en una disposición perpendicular. Elías es la conexión vertical con Dios: subió al monte, encontró a YHWH y ahora viene en descenso a la tierra plana donde está Eliseo. Él es la conexión

²²³ Por ejemplo, la llegada de Elías donde Eliseo tiene motivos narrativos similares a la llegada del ángel de YHWH a Ofra donde está Gedeón en una labor rural (Ju 6,11).

²²⁴ Véase la nota sobre el encuentro entre Abdías y Elías en la introducción de la escena 1^{ra} de 1R 18.

²²⁵ Wagner, “שָׂרָף”, 471.

vertical: trabaja en el arado y comparte con su clan familiar. Ambos lados son equilibrados y ambos mostrarán la fuerza de YHWH²²⁶.

V19d-e: Elías *pasa* como YHWH *pasa*. En este movimiento Elías replica un acto de la segunda escena que es propio del fuero de YHWH (v11d). Elías abre esta escena como si fuera una teofanía. En efecto, sin ser una revelación de Elías, sí es una participación para Eliseo. El manto que le sirvió para cubrirse el rostro (v13b) durante la teofanía ahora Elías lo usa para cubrir a Eliseo. Este acto de participación une a Elías y Eliseo bajo el mismo envío y anticipa la sucesión (2R 2,9-14); lo fundamental por ahora es que los roles de ambos son complementarios.

El hecho de לָשׂ [lanzar] un objeto permite relacionar hechos milagrosos en los relatos proféticos. El proceso es entonces *lanzar, tocar y transformar*. Moisés lanza su bastón que toca el suelo transformándose en serpiente (Ex 4,3); Moisés lanza un trozo de madera, toca el agua y la vuelve potable (Ex 15,25); Eliseo lanza un trozo de madera, toca el agua y saca una cabeza de hacha a flote en el Jordán (2R 6,6)²²⁷. Ahora bien, en el v19 la relación entre Elías y Eliseo hace suponer el mismo tipo de referencia milagrosa. Elías לָשׂ [lanza] su manto sobre Eliseo y al tocarlo le convierte en su servidor y sucesor (1R 19,19).

El *paso* de YHWH también es mencionado en el momento de la sucesión de Moisés a Josué. YHWH pasará el Jordán con el pueblo liderado por Josué (Dt 31,1-8)²²⁸. Moisés queda solo y YHWH irá delante de Josué (Dt 31,8)²²⁹. Esta sucesión solo será efectiva, cuando Elías sea llevado en carros de fuego y Eliseo deba cruzar el Jordán solo (2R 2). De modo que esta escena ya es una anticipación narrativa. Los signos del *paso* (v19d) y del *manto* (v19e) hacen la conexión directa con el momento de la sucesión (2R 2). Por ahora el concepto relevante la función de Eliseo como un nuevo Josué para el pueblo.

V20-21: relevo de Elías y entrada de Eliseo. La voluntad de YHWH es comprendida esta escena en modo inverso a la escena segunda (v4-8). De un lado, Elías diverge del papel de ángel de YHWH (v20-21). De otro lado, Eliseo es el destinatario que funge como un

²²⁶ Brodie, *The crucial bridge. The Elijah-Elisha narrative as an interpretive synthesis of Genesis-Kings and a literary model of the Gospels*, 7.

²²⁷ Otros casos: Eliseo lanza sal en las aguas de Jericó y así las sana (2R 2,21); Eliseo lanza harina en la olla de comida envenenada y la vuelve comestible (2R 4,41), y, otra llamativa, un muerto es lanzado sobre los huesos del cadáver de Eliseo y, al contacto, el muerto revive (2R 13,21). Thiel, “לָשׂ”, 91.

²²⁸ La sucesión le confiere a Josué liderazgo y al mismo tiempo la responsabilidad de cuidar al pueblo. McConville, *Deuteronomy*, 438.

²²⁹ Este motivo será ejecutado al inicio del ciclo de Eliseo (2R 2).

nuevo Elías, pero converge hacia la voluntad de YHWH. Los cinco movimientos principales entre Elías y Eliseo son casi contradictorios.

Primero, Elías, el nómada, hace un alto y pide perder la vida, porque niega ser mejor que sus padres (v4). Eliseo, el sedentario de Abel Meholah, deja sus bueyes, corre tras Elías y hace su petición inicial: tener un tiempo para honrar a sus padres antes de ir detrás de Elías (v20a-e)²³⁰.

En efecto, Eliseo converge hacia la voluntad de Dios que manda honrar a los padres (Ex 20,12) y seguir al Dios vivo (1R 18,21). El verbo עזב [abandonar, dejar atrás] puede referirse a un cambio radical de opción de vida, o sea, *dejar atrás y seguir detrás de* (v20a)²³¹. El término אחריו [detrás de] indica obediencia y seguimiento, ambos representados con la asociación al verbo הלך [ir]²³². Los movimientos de Eliseo son rápidos (v20b), marcados por la רויץ [prisa], es decir, por la urgencia del asunto y del compromiso a asumir²³³. Esta urgencia podría ser signo de la acción de YHWH, teniendo en cuenta que Eliseo está tomando el lugar de Elías (v17). Además, la prisa al final de 1R 18 también fue muestra de *la mano de YHWH*, o sea, de su presencia (18,46)²³⁴.

Segundo, el ángel toca al profeta claudicante y le brinda sustento (v5). Elías come y bebe, pero sigue acostado. Entonces el ángel vuelve y le da un segundo toque (v6-7b). En cambio, Eliseo, en lugar de toques, espera una respuesta de Elías. Pero éste aparece inactivo y distante.

Tercero, el ángel da un mandato final y un aviso (v7c-f). Es decir, marca una ruta con condiciones precisas. Elías ante Eliseo omite esto. Le concede un permiso²³⁵, pero lo deja suelto (v20f-i). Elías parece tomar distancia de su papel de guía o maestro. Así parece indicarlo el extraño interrogante: כי מה-עשיתי לך [pues, ¿qué te he hecho?] (v20i). Esta pregunta la responde Eliseo con la acción subsiguiente (v21). Es decir, Elías pregunta a

²³⁰ En el v20 Eliseo le pide a Elías permiso para נשק [besar] a sus padres y con esto despedirse de ellos. Beyse, “נִשְׁקָה”, 74. Sin embargo, el beso de Eliseo a sus progenitores contrasta con el besar de Israel a Baal; es decir, al falso dios y, por ende, *falso padre* de Israel (v18).

²³¹ Gerstenberger, “עָזַב”, 589.

²³² Gn 24,5.8.39.61; Is 25,42; Rut 3,10; Ct 1,4. Helfmeyer, “אַחֲרָיו”, 204-205.

²³³ 1S 3,5; 10,23; 17,22; 20,6.36; 1R 19,20; 2R 5,20.21. Maiberger, “רויץ”, 417.

²³⁴ Ibid., 420.

²³⁵ DeVries habla de la *irresolución* de Eliseo. Sin embargo, la acción en Abel-Meholah coincide con el ministerio futuro de Eliseo. Por ende, la ejecución de una función propia de Eliseo inicia la resolución a largo plazo. DeVries, *1 Kings*, 239.

Eliseo si ha entendido el sentido de la imposición del manto. Lo que ese acto produce son dos acciones: ir detrás de Elías y ejecutar un acto de despedida en su lugar de origen.

Cuarto, Elías se levanta y recibe sustento (v8a-c). Eliseo asume su papel en la comunidad, le provee sustento y entonces se levanta para volver al seguimiento de Elías (v21a-g). Eliseo ha asumido toda la responsabilidad sobre el seguimiento de YHWH que consiste en sustentar a la comunidad. El símbolo destacado del homenaje son los bueyes. Estos animales representan el poder agrícola y, por ende, la bendición. Eliseo honra tanto la autoridad anterior (sus padres y su lugar de origen), como la autoridad nueva (Elías)²³⁶.

Quinto y último, el cierre de la escena 1^{ra} muestra al nómada retomando su camino hacia YHWH (v8d); Elías ha sido guiado y sustentado por el ángel. Eliseo, al contrario, actúa en responsabilidad de anfitrión y entra en su función de seguimiento y servicio a YHWH (v21h.i). Al cierre de 1R 19 el seguimiento y la obediencia de Eliseo son claros. En cambio, Elías acepta su función de antecesor de Eliseo como una obediencia inevitable.

En síntesis, según el v21, las dos funciones de Eliseo serían: el culto como cuidado de la comunidad y el seguimiento como servicio al profeta de YHWH. Ambas funciones configuran la nueva presencia de YHWH en la historia de Israel. En efecto, YHWH provee todo el sustento a Israel²³⁷: le da carne a Elías escondido en el wadi Querit (1R 17,6), como lo hizo con el Israel rebelde del éxodo; ahora también le da carne a Eliseo en Abel-Meholah, como lo hizo con el Israel de Josué que ya había tomado posesión de la tierra. Eliseo muestra con un sacrificio de carne a un pueblo que celebra las bendiciones de YHWH en la tierra propia (v21). El seguimiento (función segunda), debería ser el resultado de la acción de gracias cultural (función primera).

En el detalle las dos funciones de Eliseo en Israel comprenderían los siguientes aspectos:

(a) La primera función muestra a *Eliseo como el profeta Samuel* que era quien encabezaba los sacrificios para el pueblo y daba de comer a todos (1S 9,12-13). Si Elías tiene funciones similares a las de Samuel para ungir, Eliseo tiene funciones similares a las de

²³⁶ Ofrecer bueyes era un acto de gran reconocimiento, porque los bueyes eran los mejores animales de servicio en agricultura. Los bueyes son signo frecuente de una comida comunal con sentido sacrificial (Lv 22,21; Nm 15,3,8; 22,40; Dt 12,6; 16,2; Is 15,15; 16,2; 1R 8,63; 19,20-21; 2Cr 7,5; 15,11; 18,2). Aquí podría incluso asociarse el servicio agrícola con el seguimiento a Elías. Beck, “בָּקָר”, 212 y 215.

²³⁷ Bratsiotis, “בְּשֵׁר”, 320, 331.

Samuel para encabezar el sacrificio y alimentar²³⁸. Este acto de Eliseo con la gente de su lugar de origen (v21a-f) expresa la fidelidad a la alianza ya en la vida cotidiana²³⁹; Eliseo no *besa* a Baal (v18c)²⁴⁰, sino que regresa a *besar* a sus progenitores (v20d). Esto soluciona la crisis inicial de Elías (v4g-h.10c.14c), porque su siervo Eliseo sí es fiel a la alianza de los padres.

Eliseo hace una ofrenda total de su vida (v21). Él ofrece en sacrificio su trabajo, sus animales y sus utensilios. En efecto, el sustantivo singular כלי [*keli*, aparejo] indica los utensilios, herramientas o equipo de trabajo²⁴¹. Sin embargo, estos aparejos indican algo mayor, el don ofrecido o recibido, porque el *keli* es parte de la persona. Si la viuda toma su *keli* y le da agua a Elías, esto es un don que funge como ofrenda indirecta a YHWH (1R 17,10); si Eliseo ofrenda sus bueyes a YHWH, lo hace con sus *kelis*, es decir, es una ofrenda de sí mismo como trabajador del campo (v21). Además, la multiplicación del aceite en casa de la viuda (2R 4) requiere de muchos *kelis* para contener el aceite, porque el don de YHWH, concedido por medio de Eliseo, desborda la vida de la viuda. Por esta razón, ella busca más *keli* prestados. Pero la bendición, significada el *keli* externo, queda contenida en la vida de la viuda.

Por ende, la comunidad de Abel-Meholah que Eliseo convida es salvada por esta acción de comida comunitaria²⁴², bien podría ser un fiel representante de los siete mil en Israel que serán salvados por YHWH (v18a). Refuerzan este punto dos signos: el del padre *Safat* y el de los *doce* bueyes.

El nombre del padre de Eliseo, *Safat*, refleja la época de los שפטים [jueces]. Es decir, justo antes de la aparición de Samuel, el profeta-juez que provee cuidado a Israel. Por ende, la comunidad de Eliseo está dentro del modelo de vida en justicia y en derecho²⁴³.

²³⁸ Lo característico de Eliseo son las escenas de cuidado. Este es un carácter propio de YHWH en favor de los afligidos. Hobbs, 2 *Kings*, 55.

²³⁹ El עם [pueblo] de Abel Meholah, es decir, *la gente de la región*. A diferencia de Elías, Eliseo y su familia tienen liderazgo en el pueblo. Lipiński, “עם”, 167.168.175.176.

²⁴⁰ El beso es una representación religiosa propia del culto cananeo (Os 13,2), tal vez para expresar respeto a Baal en forma de un becerro (*una mano* Jb 31,27). Beyse, “בִּישָׁק”, 76.

²⁴¹ Beyse, “כֵּלִי”, 172.

²⁴² El signo fuerte de salvación en 1R 17–19 ha sido la comida. Hauser, *From Carmel to Horeb: Elijah in crisis*, 78.

²⁴³ La acción de שפט [juzgar] puede implicar todos los ámbitos de la vida de Israel (lo doméstico, lo civil y lo religioso). La decisión es en משפט [justicia] y en צדקה [derecho] (Sal 72,2-4). Por antonomasia, esta función procede de YHWH (Sal 50,6). Culver, “שפט”, 947.

Los doce bueyes ofrecidos como *sacrificio de comunión* podrían ser signo de la bendición para las tribus de Israel. En ese sentido, el sacrificio de Eliseo complementa –o corrige– al de Elías (1R 18,30ss). Elías construyó un altar con doce piedras, lo dedicó a Jacob (1R 18,31) e invocó al Dios de los padres (1R 18,36), al final toda la ofrenda fue consumida (holocausto) y el pueblo reconoció a YHWH como Dios, pero sin haber comido de la ofrenda. En el sacrificio de Eliseo la ofrenda sirve de alimento. Es decir, el descubrimiento de un Dios del fuego ha sido superado por el culto a YHWH que habita en medio del pueblo y le provee de sustento.

En resumen, la primera función refleja dos momentos distintos de la historia de Israel. El sacrificio de Elías en el Carmelo sería la alusión al primer culto de reconocimiento de YHWH en el desierto en la época previa a la salida de Egipto (Ex 3,18); luego el sacrificio de Eliseo sería la alusión al culto de Israel ya en Canaán. Es decir, un culto comunitario inclusivo y abundante en comida²⁴⁴.

(b) La segunda función expresa *la sucesión*. Los verbos *levantarse*, *irse* y *servir* expresan un aspecto de rapidez, o sea, de urgencia²⁴⁵. Los dos primeros fueron los mismos verbos usados en la escena 1^{ra} cuando Elías escucho al ángel de YHWH (v8a.d). Es dicente que acciones de Samuel sean reflejadas en acciones de Eliseo o de Elías, porque Samuel era el líder de Israel en tiempos previos a la monarquía. Es decir, el reino de Ajab camina sin rumbo (1R 22,17), pero YHWH ha enviado a sus profetas para salvar al pueblo. De hecho, la iniciativa divina en 1R 19 ha estado marcada por el movimiento y en la última escena por la urgencia.

El seguimiento de Eliseo a Elías podría reflejar también la disposición de Josué hacia Moisés en los relatos de teofanía (Ex 24,13; 33,11). El tercer verbo en relación es שרת [servir]. En fin, 1R 19 cierra con una alusión al servicio de tipo levítico de Eliseo (v21i). Dt 18,1-8 usa שרת para aludir al servicio cultural de los sacerdotes levitas, a su función de presidir los sacrificios de animales y al derecho de comer de estos sacrificios. Eliseo realiza esta acción de tipo cultural (v20-21) y en servicio a Elías (v21i). Del mismo modo, שרת será el verbo en participio usado para referirse a los siervos de Eliseo (2R 4,43; 6,15). El verbo שרת indica el servicio (¿discipulado?) a un hombre de Dios o a un elegido de YHWH. La mayoría

²⁴⁴ Por encima de los holocaustos el Deuteronomio favorece los sacrificios donde la familia extensa come y se regocija. Dt 12,13-22; 16,9-15.

²⁴⁵ Engelken, “שרת”, 507.

de las veces en casos de sucesión: Josué a Moisés (Js 1,1-9), Samuel a Elí (1S 1-3) y Eliseo a Elías (1R 19,19-21), Guehazi a Eliseo parece ser una excepción (2R 4,43; 6,15)²⁴⁶.

Esta sucesión rememora a Josué. Él es el garante de la permanencia de YHWH en medio del pueblo después de la partida de Moisés²⁴⁷. De modo similar, Eliseo en medio de su pueblo y detrás de Elías es el garante de la acción del *Dios de Elías* en la vida cotidiana de Israel²⁴⁸.

Una vez leída la escena 4^{ta} es clara la relevancia de Eliseo dentro del ciclo de Elías. Eliseo aparece para tomar el lugar de Elías (v16), sus acciones son frugales favorecen a un pueblo israelita. Eliseo comienza siendo proveedor de sustento para su propia gente, mientras que Elías ha iniciado en la lejanía del Jordán (1R 17) y sus relaciones han sido difíciles, ni siquiera con personajes buenos como Abdías, mucho menos con el pueblo, el rey, la reina y los profetas de Baal (1R 18–19).

La narración de la escena 4^{ta} permite al lector/oyente familiarizarse con Eliseo. Describe su lugar de origen, su actividad, el nombre de su padre y la cercanía con sus progenitores y con el pueblo²⁴⁹. Personajes sin este tipo de dispositivo narrativo suelen ser relevantes para el relato, como es el caso de Elías, quien aparece casi de improviso²⁵⁰. Esta diferencia es importante, porque Eliseo es un personaje de la vida cotidiana en Israel. En cambio, Elías es un personaje de la vida trascendente de Israel: vive solo, aparece en el camino, sube al monte y lo buscan sin encontrarlo²⁵¹. Por esta razón, la relación de sucesión entre los dos es vital para Israel, porque en ella radica la comprensión de la revelación. YHWH se revela en la integración de dos focos: en el vertical de Elías, YHWH habla en el monte y en el horizontal de Eliseo, YHWH cuida de hambrientos y de enfermos.

²⁴⁶ Ibid., 505.

²⁴⁷ Ex 33,7-11 afronta el tema del acompañamiento de Dios a su pueblo. La presencia de Josué siervo de Moisés mantiene al pueblo cerca de la revelación. Josué sube también a la montaña y espera a la entrada de la Tienda del encuentro. Ex 33,7-11 conecta a Ex 19 con la renovación de la alianza (Ex 34). Childs, *Pentateuco: el libro del Éxodo: comentario crítico y teológico*, 562.

²⁴⁸ El número de milagros de Eliseo supera al de cualquier personaje del AT.

²⁴⁹ Algunos ejemplos de este efecto narrativo: El rey Josafat (1R 22) anticipado en 1R 15,24; la rebelión de Moab (2R 3) anticipada en 2R 1,1; Jezabel y Ajab (1R 18) anticipados en la apertura (1R 16,29-33), sin silenciados durante todo 1R 17. Algo similar pasa con Jazael y Jehú.

²⁵⁰ La figura de Elías ha trascendido en la tradición por su manera abrupta de entrar y salir de la narración (1R 17,1; 2R 2,11-13).

²⁵¹ Esta idea es defendida por Thomas Brodie como un tema eje para entender la integración entre los ciclos de Elías y Eliseo. Brodie, *The crucial bridge. The Elijah-Elisha narrative as an interpretive synthesis of Genesis-Kings and a literary model of the Gospels*, 6-9.

Otra intención de esta anticipación narrativa de Eliseo es subordinarlo a Elías (2R 3,11b). De este modo, la autoridad de Eliseo viene a través de Elías. Otra posibilidad para realizar dicha subordinación es a través de fórmulas de cumplimiento, como las que usa Jehú para justificar sus acciones en nombre de Elías (2R 9,36; 10,10.17). En el caso de Eliseo la subordinación mediante la narración de la escena 4^{ta} le concede una autoridad mayor que la de Jehú.

En síntesis, la escena final tiene cuatro aspectos relevantes. El primero es la antinomia de Elías con YHWH. Todo el capítulo ha tenido a Elías *delante de YHWH*, pero aquel ha sido renuente a obedecer a su Dios. A pesar de esto, Eliseo entra en escena y gana realce narrativo, sin recibir la unción de Elías, pero siendo cubierto por su manto. Puede decirse que, a pesar de Elías, YHWH sigue siendo el soberano de la narración. Esto es claro en la insistencia en los verbos de movimiento (ir correr, pasar, volver), todos ellos coinciden con las ordenes de YHWH en escenas precedentes. Aunque parece “murmurar en silencio”, Elías ejecuta las acciones propias de YHWH, *v. gr.* el acto de *pasar* (v19d||v11d).

El segundo es la revelación de Dios a través de la relación entre Elías y Eliseo. Elías representa un movimiento vertical de la voz de YHWH presente en la montaña y en el aislamiento del desierto. Eliseo, por su parte, representa un movimiento horizontal de YHWH que cuida la vida de la familia, del pueblo, y que sigue al servicio fiel de YHWH *el Dios de Elías*, como lo confesará el mismo Eliseo (2R 1,14). El cierre de 1R 18 muestra a Elías de la mano de YHWH corriendo por delante de Ajab (1R 18,42-46), lo cual anuncia una punición. El movimiento es vertical, es un descenso del monte Carmelo hacia la entrada de la Ciudad de Jezreel. En cambio, el cierre de 1R 19 muestra a Eliseo ofreciendo un sacrificio por su pueblo, Abel Meholah, lo cual anuncia una restauración de la relación entre YHWH y el pueblo. El movimiento es horizontal, un camino por el desierto. Estas acciones de YHWH al final de ambos capítulos describen la radical oposición de funciones entre Elías que pasa – de salida– al desierto y Eliseo que le sigue –de entrada– a la historia de Israel.

El tercero es la fidelidad a la alianza representada en dos movimientos de Eliseo: (a) su regreso para *besar* a su padre y a su madre. Eliseo sacrifica los 12 bueyes como signo de vigencia de la alianza de los primeros padres y hace partícipe al pueblo por medio de la

comida del sacrificio solemne²⁵² detallado con rigor²⁵³; (b) su camino de seguimiento a Elías. Ser el siervo de Elías es garantizarle al pueblo la presencia de YHWH. La revelación de YHWH a Elías llegará al pueblo por medio de los actos de Eliseo (milagros y prodigios).

El cuarto es el dispositivo narrativo de la anticipación (*prolepsis*)²⁵⁴ que sirve para explicar la relación de estos dos profetas y para darle sentido mayor a la sucesión. Eliseo será distinto de Elías, porque será quien consolide el anuncio de Elías en actos tangibles como milagros o curaciones. Además, esta estrategia narrativa le da mayor autoridad a Eliseo que a Jehú, quien validará sus acciones de guerra con fórmulas de cumplimiento mencionando a Elías. Eliseo, en cambio, deja atrás los discursos de justificación, porque él ha sido cubierto con el manto de Elías (v19e).

4.4 Resultados del análisis de 1R 19

La amenaza inicial permanece, pero ha habido toda una revelación sobre cómo YHWH actuará en toda esta historia. En efecto, 1R 19 inicia en el pozo de Berseba, cuando Elías decide abandonarlo todo, y termina en el camino de Damasco, cuando Elías decide irse solo y perderse en el desierto.

Desde Berseba son prefigurado tres fundamentos: la alianza de los padres que debe honrarse, la protección concedida por YHWH a su pueblo que debe recibirse y celebrarse, y la acusación que cae sobre Israel por su infidelidad. Elías es el prototipo del Israel separado de la promesa davídica. Es el Israel que *abandona* su identidad de pueblo de YHWH. El cierre de 1R 19 es solo el inicio de la larga resolución para esta historia de infidelidad. Caerá Samaría, pero el pueblo sabrá sin sombra de dudas quién es YHWH y cómo actúa en Israel, desde el origen hasta el día de hoy.

Los relatos de 1R 19 tienen reminiscencias de muchos personajes de la historia de Israel. Elías huye a Berseba como Moisés (Ex 2), luego en su camino por el desierto Elías desdice de su tradición como israelita, él sale de Berseba hacia Jarán (Gn 28), pero lleno de

²⁵² Comer carne de ganado vacuno suele indicar ocasiones solemnes, ya sea por hospitalidad o en celebraciones de sacrificios (Ex 29,14; Nm 18,17ss). Bratsiotis, “כֶּשֶׂר”, 320.

²⁵³ El v21 describe el ritual para זבח [degollar] animales (Dt 16,6ss): לקח [tomar] el animal, זבח [degollarlo], בשל [cocinar] la carne, נתן [darlo] y אכל [comerlo]; luego la gente קום [se levanta] y הלך [se va]. Gn 31,54; Dt 12,27; Dt 27,7 agrega al final שמח [alegrarse]. Lang, “זבח”, 11.

²⁵⁴ Ska, *Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, 8.

miedo y con ganas de morir. De este modo, aparecen distintos caminos por donde Israel ha sufrido aflicción, violencia y necesidades. En ellos está la rebelión del pueblo mezclada con el cuidado que YHWH le proporciona (Nm 22–24). Aunque, el sueño de Elías pudo ser causado por el cansancio de un día de camino. Sin embargo, el texto no dice que esa sea la razón para dormirse. Al contrario, en Gn 28,11 si se explica la razón del sueño de Jacob: ya anochecía y Jacob debía pernoctar en aquel lugar. Otro contraste con Elías es que en Gn 28,17 Jacob se despierta y tiene miedo de encontrarse en un lugar sagrado. Elías en cambio, ya viene con miedo, pero no de YHWH ni de su presencia, sino que tiene miedo de Jezabel (1R 19,3).

Otros personajes anteriores reafirman cómo la fuerza de YHWH abunda sobre la fragilidad humana y cómo es posible reconocer la presencia de YHWH. Uno de ellos es Gedeón y su falta de decisión para enfrentar a los idólatras de Baal. Al igual que Jacob y todo el pueblo de Israel, Gedeón es aquel que ve la fuerza de YHWH obrando en su debilidad (Ju 6–8). De manera secundaria, podría citarse a Samuel levantándose y acostándose antes de reconocer la presencia de YHWH (1S 3). Con el talante de Eliseo, vuelven a aparecer las referencias a Samuel y a Josué, cuidadores del pueblo en la tierra de Canaán.

Los resultados pueden ordenarse en una estructura 3+1 que describe la dinámica entre los tres aspectos teológicos centrales y un cuarto que los sintetiza.

4.4.1 La acción de YHWH en Israel, entre la punición y la salvación

En su ambigüedad, Elías recoge la contradicción de abandonar la salvación de YHWH para el pueblo y aceptar que Jezabel ejerza la punición en Samaría. En esto Elías refleja la real situación de Israel. El desarrollo de 1R 19 le devolverá el ejercicio de la punición y la salvación a YHWH, su único dueño.

Por consiguiente, la teología de estos dos conceptos surge desde la oposición Muerte (dormición) contra cuidado (camino de vida). YHWH es el Dios vivo y activo que va a castigar la idolatría y la infidelidad. Pero, ante todo, asume la vida de Israel en el presente, así como lo ha hecho en toda su historia, porque YHWH sigue asumiendo la historia de Israel como propia.

1R 19 tiene dos planos intensos, el de YHWH y el de Elías. El pueblo y Elías solo ven el plano de la punición. Ellos ven a Elías como un perturbador, con seguridad por

incitación de Jezabel y Ajab (1R 18,17; 19,1-3), y Elías los ve como los idólatras que lo buscan para quitarle la vida. YHWH sigue reconociendo al pueblo y a Elías. Ellos pueden recibir la punición o la salvación y él recibe la revelación, porque sigue siendo su profeta y su siervo (1R 18,36-37), o la punición, porque será sustituido por Jazael, Jehú y Eliseo, quienes son dos espadas punitivas y un sucesor con autoridad.

En fin, aunque Elías mantiene la iniciativa de YHWH, su *celo por YHWH* lo ciega, porque quiere punición para el pueblo. Sin embargo, YHWH lo detiene, porque ve a Elías en el cuadro completo, lo conoce y lo llama por su nombre dos veces (1R 19,9.13). Al mismo tiempo, YHWH conoce al pueblo, sabe de su idolatría y de la fidelidad del resto (1R 19,18). En efecto, la única víctima es el pueblo titubeante entre la idolatría y la fidelidad. Por ende, el lector al igual que el pueblo debe pasar del plano de la acusación que busca punición al de la fidelidad que alcanza la salvación.

4.4.2 *La presencia silenciosa de YHWH y la identidad de Israel*

Elías en su crisis es consciente de ser un profeta *insignificante* en Israel, y lo es. Lo relevante es la teofanía de YHWH. Elías, sin comprenderlo (o sin aceptarlo), encarna a los perseguidos que son los profetas de YHWH, incluidos los siete mil (1R 18,4.13; 19,18). Por ende, debe verse la acción de YHWH por Israel antes que la identificación de Elías como un verdadero Moisés (Dt 18,13-18).

Lo esencial es la presencia de YHWH en la *historia* de Israel, la cual es bien distinta e inusitada. Israel parece un *silencio tenue* en medio de naciones poderosas, naciones que tienen dioses terribles y crueles.

Aunque Elías es el actor de todas las escenas, lo determinante es *el paso de YHWH* (1R 19). Israel recordará que Él sigue siendo el Dios de la revelación, de la salvación, pero también de la punición, porque la reducción a *lo tenue* también alude a la pulverización de los ídolos dedicados a Baal. El *paso* de YHWH es un llamado a Israel para pasar del miedo a Jezabel, señora de Ajab, al temor de YHWH, Señor de Israel. El pueblo, como Elías, claudica, camina, escucha, pero sin obedecer del todo. Israel todavía está lejos de la preocupación del rey Josías por la *obediencia* (2R 22,13).

1R 19 relata el sometimiento de las fuerzas físicas a YHWH como son el camino largo del desierto, los poderes naturales en el monte y las fuerzas militares dentro y fuera de

Israel. Pero al mismo tiempo relata Su presencia protectora de la comunidad (Abel Meholah). De hecho, una fuerza superior a la fuerza física de Eliseo y sus yuntas de bueyes.

1R 19 denuncia la infidelidad de Israel a la alianza. Elías solo ve punición por su *celo por YHWH*. En cambio, YHWH responde en dos vías. Lo primero es lo punitivo que será inevitable. Como en los fenómenos naturales poderosos, YHWH está fuera de lo punitivo, pero lo somete por completo. Lo segundo es la salvación concedida a Israel en el anuncio de los siete mil que serán salvados. Ellos son *la voz de un silencio tenue*, porque su fidelidad será escuchada en la historia de Israel.

Lo insignificante llega a ser presencia de YHWH o de su *acción*, y si Él lo decide, aparecerá tremenda y portentosa. Durante la sequía un puñado de harina y un poco de agua dieron sustento para la viuda y toda su casa (1R 17); la nube del tamaño de una mano llovió como aguacero torrencial (1R 18); la *voz de un silencio tenue* agachó la cerviz del obstinado Elías y le hablo como la palabra de YHWH que dispuso la terrible punición bajo las espadas de Jazael y Jehú. Al final, el resto de Israel fiel a YHWH llega a ser el germen de la salvación. Según la celebración de honra a los padres que Eliseo hace, la integridad e identidad de la comunidad siguen intactas.

4.4.3 La vigencia de la Alianza y la acción de Eliseo

La condición de *protección* concedida desde el origen por YHWH es abandonada por Elías al huir por el camino de Berseba. La restitución de la condición de Israel como pueblo sustentado en el desierto por YHWH inicia con un nuevo *toque*. YHWH toca a Israel en el signo del ángel que toca a Elías claudicante bajo el árbol. Israel infiel e indeciso (1R 18,21) es bien representado en la inconsistencia de Elías en todo 1R 19.

Las acciones de Eliseo no hacen una restauración oficial de la Alianza en el reino de Israel, sino que la introducen desde la vida del pueblo. Esto es propio de Eliseo en su modo horizontal de revelar a Dios. Por ende, esta restauración se debe construir en el pueblo, porque los reyes de Israel ni la ven ni la van a promover.

Un detalle importante que no aparece en 1R 19 es el influjo político de Eliseo en la vida de Israel ante la amenaza aramea o de otros pueblos. Eliseo no restaura la Alianza a nivel estatal, pero sí es capaz de detener el avance arameo (2R 6–7) o de determinar las victorias de Israel (2R 3; 13). Además, muchos de sus actos son milagros de comida o

predicciones sobre su provisión garantizada para la gente de Samaria (2R 4–5). En síntesis, podría decirse que la restauración de la Alianza es un acto de Eliseo, encarnado en el pueblo, pero desligado del poder oficial del rey de Israel.

Como complemento a lo anterior, es de notar en 1R 19 la ausencia explícita del elemento cultural asociado a la Alianza. La celebración en Abel-meholah carece de santuario físico, el altar son los mismos instrumentos de trabajo de Eliseo convertidos en leña y la ofrenda son los bueyes. El pueblo celebra comiendo los propios elementos de trabajo. Además, el carácter sacerdotal de Eliseo es discutible. Podría decirse que la ofrenda del Pueblo a YHWH es la entrega de su hijo Eliseo al servicio de Elías, el profeta de YHWH. Sin embargo, esta es una interpretación débil. Lo que sí es claro es el modo como Eliseo convocar a la comunidad y comparte la comida con sus padres y su pueblo. Si este acto no restaura la Alianza al menos declara su vigencia y la urgencia de restaurarla oficialmente.

La restauración inicia en concreto con los actos de Eliseo en su comunidad de Abel Meholah²⁵⁵. El *toque* del ángel significa vida para Elías/Israel, en concreto los actos de Eliseo tocan a un pueblo miembro de Israel.

Las funciones de Elías son un memorial del Israel antiguo y de sus infidelidades. Elías recibe la revelación como Moisés, pero sin ser un líder del pueblo; recibe la misión de ungir como Samuel, pero sin ejecutarla. Esta incoherencia de Elías muestra el estado de Israel en tiempos de Ajab. El liderazgo de Ajab es inapropiado para captar la revelación y le falta la sucesión davídica para recibir la auténtica unción. Las funciones ejecutadas por Eliseo comunican la continuidad de la fidelidad de YHWH hacia Israel.

Elías *deja atrás* su pasado para perderse en el desierto. Eliseo *deja atrás* a sus padres para retomar la acción de YHWH en Israel y cuidar del pueblo. Eliseo muestra por dónde va la voluntad de Dios. Para reconocer la vigencia, Israel debe someterse a la voz de YHWH y dejarse cambiar el corazón (1R 18,37). La sustitución de Elías es la muestra de lo que sucede con la ceguera y la incapacidad para escuchar a YHWH. Por ende, detrás de la sucesión también está la consumación del cambio del corazón de Israel hacia YHWH su Dios, el único Dios vivo y de la vida.

La vigencia de la presencia de YHWH en Israel es el culto nuevo en justicia y derecho. Eliseo obrará la justicia, como hijo de *Safat*, y obrará el derecho, como honra (beso) a sus

²⁵⁵ Eliseo lo confirmará desde su primer milagro, cuando רפא [restaure] las aguas de Jericó (2R 2,21-22).

padres en la comunidad de Israel. La obra de Eliseo y de los profetas es la guía y el cuidado que conducen a Israel a seguir a YHWH con propiedad.

La vigencia de la Alianza pasa de la memoria del primer culto de reconocimiento de YHWH en el desierto (Elías en el Carmelo; Ex 3,18) al sacrificio de Eliseo que es el culto comunitario inclusivo y abundante de Israel viviendo en la tierra prometida. De este modo la *sucesión* rememora a Josué en los actos de Eliseo y a Moisés en la sustitución de Elías. La autoridad de Elías, por encima de la de Eliseo, deja en claro la continuidad de la acción salvífica de YHWH. Pero el papel de Elías y Eliseo es solo instrumental. Lo que debe reconocerse es el modo de actuar de YHWH en Israel.

Eliseo y en los profetas que vendrán después representan la fidelidad a la alianza. Ellos son los siervos de YHWH, a quienes Israel (y Judá) deben escuchar (2R 17,13).

4.4.4 Síntesis. La integración entre lo trascendental vertical y lo categorial horizontal

Elías está en franca antinomia con YHWH. Sin embargo, actúa en todas las escenas. En este sentido, Elías tiene una función instrumental para dejar ver la acción divina en distintas circunstancias del tiempo de Ajab. Lejos del palacio real o de Berseba, YHWH toma la iniciativa en el desierto, se revela en el Horeb y el lector lo puede descubrir en Abel Meholah.

La relación perpendicular entre Elías y Eliseo resuelve el silencio-pronunciamiento de YHWH, su ausencia-presencia y su rechazo-reconocimiento. Esta relación tiene tres aspectos relevantes. Primero, es necesario que la revelación de YHWH siga teniendo la grandeza de la revelación primera a Moisés; segundo, debe verse la distancia entre Elías y el pueblo; tercero debe relacionarse la función reconciliadora de Eliseo entre la revelación de YHWH en la historia y sus actos directos hacia el pueblo en el presente.

Aunque está a punto de ser sustituido (2R 2), Elías conserva títulos de lo vertical, trascendental, porque todavía es el *siervo* ante la presencia YHWH. Su autoridad como *profeta* es reforzada en la asignación de la tarea de ungir, como Moisés o Samuel.

En el camino del desierto Eliseo *sirve* a Elías... le lava sus manos (2R 3,11). Aunque la punición sangrienta continuará hasta la caída de Samaría incluida, este camino de ida y vuelta a Damasco es el inicio para deshacer el camino impío de Israel bajo el gobierno idólatra de la casa de Omri. Eliseo recogerá en sí mismo los títulos de Elías, pero en modo horizontal, categorial, porque ofrecerá comida al pueblo como sacerdote del cuidado

comunitario, y marcará el rumbo político de Israel como consultor político-militar (2R 3–13).

En el modo horizontal Elías queda *de camino* entre la iniciativa divina (ángel) que le da un mandato y un aviso, y la iniciativa terrena (Eliseo) que le hace una petición y luego lo sigue por el camino. En el modo vertical Elías sube al Horeb y queda sometido a la revelación de YHWH, quien lo sustituirá en todos los roles. Elías teme su muerte, por ser *insignificante* para el pueblo. Pero en lugar de la muerte encontrará la sustitución profética, por ser *insignificante* ante YHWH.

La inconsistencia de Elías como profeta y siervo de YHWH hace ver la acción divina como algo todavía incomprendido. La única vía es contemplar la historia de Israel bajo la *espada* destructora de Jazael y de Jehú, y bajo la *espada* simbólica de Eliseo que es su autoridad restauradora.

La relación de *sucesión* entre estos dos profetas es vital para Israel, porque en ella acontece la revelación. El Dios que habla en el monte, el protector de hambrientos y enfermos es YHWH, quien se revela en la integración del eje vertical de Elías con el eje horizontal de Eliseo.

ANEXO 2 Progresión escénica del Marco de la Teofanía (1R 19,9-14)

Las narraciones que enmarcan la teofanía (v9-14) tienen un paralelismo entre sí que permite ver dos tipos de evoluciones contrastantes. Así la introducción junto con la escena 1^{ra} (v1-8) son el prelude problemático de las dos escenas finales (v15-21), las cuales parecen resolverlo. Es decir, lo que Elías plantea como una sin salida, la narración lo resuelve en Eliseo presentándolo como un israelita auténtico. Por consiguiente, la sucesión profética es tan antinómica que el maestro es superado en todo por su discípulo. Es decir, la sucesión es en realidad una *sustitución*.

Elías en crisis contrasta con Eliseo en sintonía con la voluntad de YHWH; el ángel busca, cuida y orienta al profeta nómada; Elías contrasta como anti-ángel al encuentro de Eliseo, sin buscarlo, le pone su manto, sin tocarlo ni guiarlo, lo deja seguirlo por el camino y servirlo. La parquedad de las palabras de Elías y su distanciamiento de Eliseo lo hacen rayar en el desagrado ante la misión de ser maestro o guía de Eliseo.

Véase a continuación la comparación paso a paso:

Introducción + escena 1 ^{ra} (v1-8)	Escena 3 ^{ra} + Escena 4 ^{ta} (v15-21)
A) Elías narrado por Ajab	Elías enviado por YHWH
^{1a} Y Ajab le contó a Jezabel ^{1b} todo lo que Elías había hecho	^{15a} Y le dijo YHWH: ^{15b} “Ve, ^{15c} vuelve por tu camino al desierto de Damasco ^{15d} y llegarás, ^{15e} y ungirás a Jazael por rey sobre Aram; ^{16a} y a Jehú, hijo de Nimsi, ungirás por rey sobre Israel; ^{16b} y a Eliseo, hijo de Safat de Abel-Meholah, ungirás por profeta en tu lugar.
B) Elías y la espada	Los sucesores de Elías y la espada
^{1c} y todo lo que había matado: ^{1d} a todos los profetas con la espada.	^{17a} Y sucederá (así): al que escape de la espada de Jazael, ^{17b} Jehú lo matará, ^{17c} y al que escape de la espada de Jehú, ^{17d} Eliseo lo matará.
C) Juramento ante los dioses	Promesa de YHWH
^{2a} Y Jezabel envió un mensajero a Elías, diciendo: ^{2b} “Así me hagan los dioses ^{2c} y aun me añadan, ^{2d} si mañana a estas horas no he puesto tu vida como la vida de uno de ellos.”	^{18a} Pero dejaré siete mil en Israel, ^{18b} todas las rodillas que no se han doblado ante Baal ^{18c} y toda boca que no lo ha besado.”

D) Huida por temor	Salida por mandato de YHWH
^{3a} Él tuvo miedo, ^{3b} y se levantó ^{3c} y se fue por su vida; ^{3d} y llegó a Berseba que (pertenece) a Judá	^{19a} Y se fue de allí ^{19b} y encontró a Eliseo, hijo de Safat, ^{19c} él estaba arando con doce yuntas (de bueyes) delante suyo, él con la última.

E) Ruptura con el anterior criado	Reinicio con un nuevo criado
^{3e} y dejó allí a su criado.	^{19d} Elías pasó hacia él ^{19e} y le echó su manto encima.

F) El nómada hace un alto	El sedentario se pone de camino
^{4a} Él se fue por el desierto un día de camino, ^{4b} y llegó ^{4c} y se sentó bajo una retama;	^{20a} y dejó los bueyes, ^{20b} y corrió tras Elías,

G) La petición final	La petición inicial
^{4d} y pidió (dar) su vida por muerta ^{4e} y dijo: ^{4f} “(esto) ya es mucho, YHWH, ^{4g} toma mi vida ^{4h} porque yo no soy mejor que mis padres.”	^{20c} y dijo: ^{20d} “ <i>Permíteme besar a mi padre y a mi madre, ^{20e} e iré detrás de ti.</i> ”

H) Claudicación y toque transformador	Espera e inacción
^{5a} Y se acostó ^{5b} y se durmió bajo la retama; ^{5c} y he aquí, un ángel lo tocó ^{5d} y le dijo: ^{5e} “ <i>Levántate, ^{5f} come.</i> ” ^{6a} Y miró, ^{6b} y he aquí que a su cabecera había una torta, piedras calientes y una vasija de agua. ^{6c} y comió ^{6d} y bebió, ^{6e} y volvió ^{6f} y se acostó. ^{7a} Y volvió el ángel de YHWH por segunda vez, ^{7b} lo tocó	

I) Mandato y aviso	Permiso y desvinculación
^{7c} y dijo: ^{7d} “ <i>Levántate, ^{7e} come, ^{7f} porque mucho de ti (exigirá) el camino.</i> ”	^{20f} Y le dijo: ^{20g} “ <i>Ve, ^{20h} vuélvete, ²⁰ⁱ pues, ¿qué te he hecho yo?</i> ”

J) Se levanta y recibe sustento ajeno	Prepara su propio sustento, lo comparte y se levanta
^{8a} Se levantó, ^{8b} y comió ^{8c} y bebió,	^{21a} Y se volvió de detrás de él, ^{21b} y tomó la yunta de bueyes ^{21c} y los sacrificó, ^{21d} y con los aparejos de los bueyes coció la carne, ^{21e} y dio a la gente ^{21f} y ellos comieron. ^{21g} Después se levantó

K) Retoma el camino de YHWH	Sale en seguimiento y servicio
-----------------------------	--------------------------------

^{8d} y se fue con la fuerza de aquella comida cuarenta días y cuarenta noches hasta Horeb, el monte de Dios.	^{21h} y fue detrás de Elías, ²¹ⁱ y estuvo a su servicio.
---	---

5. LA ACCIÓN DE YHWH DURANTE EL REINADO DE AJAB EL REY DE ISRAEL NEGOCIA LA VICTORIA DE YHWH CON EL ENEMIGO DE ISRAEL (1R 20)

5.1 Presentación del tríptico 1 Reyes 20 – 22

El relato desarrolla la historia de Israel sobre el personaje del rey Ajab (1R 20–22). Este es el gran contraste respecto de 1R 17–19. Allí el personaje central para entender la manifestación de YHWH es Elías, su antagonista principal es Ajab y en cierto modo también Jezabel¹. La palabra de YHWH es el motor de todas las acciones; ella envía a Elías y opera en favor de la gente afligida por la sequía. Elías aparece en cada cierre escénico y al final también es cuidado por YHWH. El reino de Ajab es cuestionado y al final sentenciado a una dura intervención en su contra (1R 19,15-18). La intervención de YHWH recae sobre Ajab, Elías queda casi por fuera del macro relato.

La acción de YHWH es favorable al pueblo (1R 20–22), pero el rey deja todo suelto y el pueblo paga las consecuencias de tener un rey incoherente con su responsabilidad de ser pastor de Israel. La narración muestra sus desaciertos como líder militar, como rey y como israelita en general². Al final de cada capítulo habrá una consecuencia sobre Ajab: anuncio de condena (1R 20), aplazamiento de la condena (1R 21) y muerte vergonzosa (1R 22).

YHWH muestra distintas facetas de su cuidado para con Israel. Él ocupa todos los ambientes de la vida de su pueblo: escucha la aflicción, toma la iniciativa en su favor, rige en los montes y en los valles, garantiza la victoria y la paz, promueve la justicia, castiga a los

¹ El ciclo de Elías habla mucho de Jezabel. Con todo, solo en la primera parte de 1R 21 ella actúa con gran despliegue. En general su fuerza de carácter sirve para criticar la debilidad de Ajab e incluso la de Elías. Kissling, *Reliable characters in the primary history: profiles of Moses, Joshua, Elijah and Elisha*, 103; Pyper, “Jezebel”, 77-92.

² Un aspecto crítico de 1R 20–22, en lugar del baalismo o el sincretismo de Ajab, es su incoherencia e incapacidad de reconocer a YHWH como Dios de Israel, único e incomparable. Cohen, “In all fairness to Ahab: a socio-political consideration of the Ahab-Elijah controversy”, 89-91.

asesinos y al mismo tiempo concede misericordia, hasta al perverso Ajab. YHWH es el Dios único e incomparable, el Dios de la verdad, quien debe ser consultado y seguido.

En cada narración hay un personaje que influencia a Ajab y del cual Ajab trata de sacar algún beneficio. El primero Ben-Hadad que representa la guerra y la falsa paz. De él Ajab quiere obtener ciudades y prestigio. La segunda es Jezabel que representa la injusticia enquistada en Samaría. De ella Ajab quiere obtener la eliminación de Nabot para poder usurpar su viña. El tercero es Josafat, el único personaje de imagen positiva, él representa la rectitud de un rey, la consulta dirigida solo a YHWH, la paz bien negociada. De él Ajab saca los beneficios de una alianza y al final le paga con una traición fallida.

En cada capítulo, distintas figuras proféticas presentan el proceso de revelación de YHWH y las rupturas de su relación con el rey de Israel. En distinto grado, Ajab desatiende todas las voces que vienen de YHWH. La última de todas es Miqueas ben-Yimla, quien termina encarcelado por Ajab.

5.2. Presentación del desarrollo escénico (1R 20)

Este capítulo enfoca la incapacidad de Ajab para llevar a Israel a la victoria sobre Aram³. El antagonista Ben-Hadad es superior a Ajab en lo militar, astuto y en general displicente sobre el valor del pueblo de Israel. En el cuadro inicial Ajab es descrito como un vasallo sumiso a Ben-Hadad, pero YHWH domina como Dios de la guerra, porque Él es Dios de los montes y de los valles. Las victorias de Israel son anunciadas por figuras proféticas y solo por el favor de YHWH Ajab puede vencer a Aram.

En resumen, hay dos extremos, en un lado está YHWH, Dios de la guerra, que garantiza la victoria del débil y afligido sobre el opresor fuerte y arrogante. Del otro lado está Ajab, rey incoherente y mezquino con la iniciativa de YHWH. Él cambia el reconocimiento de YHWH por una alianza extranjera. La victoria concedida por YHWH emula la época de Josué y la conquista de Jericó⁴. Es decir, YHWH sigue siendo el Dios de Israel sin atenuantes, aunque Ajab sea inconsecuente. La antinomia fuerte está entre la alianza de Ajab con Ben-Hadad y la alianza de Israel con YHWH, la cual ni siquiera es mencionada (1R 20). Esta

³ 1R 20 es un paralelo narrativo de 2R 18–19 que sirve para entender la caída de Samaría y por extensión también la caída de Jerusalén. Dubovský, “Suspicious Similarities: A comparative Study of the Fall of Samaria and Jerusalem”, 51-53.

⁴ 1R 16,34. El símbolo de la hecatombe de Israel en el tiempo de Ajab ha sido la reconstrucción de Jericó.

antinomia lleva a la antinomia vida-muerte. La misericordia de Ajab en favor de Ben-Hadad será la sentencia de muerte para él y para el pueblo de Israel. La escena final es una acción simbólica violenta que anuncia dicha sentencia. El retardo escénico durará dos capítulos, hasta llegar a la muerte de Ajab (1R 22).

El desarrollo en orden 3+1 tiene tres escenas de corte bélico con niveles de confrontación distintos y una escena de síntesis para condenar a Ajab después de la victoria de Israel⁵. Otros elementos de delimitación son los sumarios al final de cada escena y los cambios de personajes secundarios en cada una de ellas. Por otra parte, las indicaciones de tiempo aparecen alrededor de la escena 3^{ra} que es donde la batalla es intensa, la voz de YHWH es contundente, la derrota de Aram es aplastante, la respuesta de Ajab es ingenua y el resultado es escandaloso (la alianza de hermanos entre Ajab y Ben-Hadad). La escena de cierre deja por fuera a Ben-Hadad, pone en el centro a YHWH y es un acto intenso entre un hijo de los profetas y el rey de Israel.

La distribución propuesta para 1R 20 es la siguiente:

- Introducción (v1): Ben-Hadad sitia a Samaría
- Escena 1^{ra} (v2-12): Ben-Hadad toma posiciones sin negociar con Ajab
- Escena 2^{da} (v13-25): YHWH da la primera victoria a Israel
- E2: Acto 1 (v13-21): YHWH entrega a Aram en manos de Israel en medio día
- E2: Transición 1 (v22): El profeta anuncia el contraataque del rey de Aram
- E2: Transición 2 (v23-25): Los siervos del rey de Aram proponen el contraataque
- Escena 3^{ra} (v26-34): Ajab tiene misericordia con el opresor de Israel
- Escena 4^{ta} (v35-43): Ajab condenado por la palabra de YHWH
- E4: Acto 1 (v35-38): Un hijo de los profetas herido por palabra de YHWH
- E4: Acto 2 (v39-43): Ajab dicta su propia sentencia de condena

⁵ 1R 18 y 19 tienen el mismo orden escénico. Ska, *Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, 26.

5.3 Perfil de los personajes (1R 20)

5.3.1 *Ben-Hadad y los arameos*

El rey de Aram es el primero en entrar en escena y lo hace con fuerza e ímpetu. Aram domina sobre Israel con un régimen de tributos arbitrario y opresor. En primera instancia, Ben-Hadad ni negocia ni rebaja la carga impuesta a Israel, por eso es tan escandaloso que Ajab llegue a tratarle como hermano y a pactar con él. En segunda instancia, Ben-Hadad presume del poder de sus dioses guerreros (v10), dueños de las llanuras y superiores a *los dioses de las montañas* (v23). En tercera instancia, Ben-Hadad es descrito como un rey del exceso y la borrachera. Sus descripciones tienen muchas numerologías asociadas a la cantidad de sus reyes aliados, el número de sus ejércitos y los tiempos de preparación para la guerra. Los excesos y borracheras pueden asociarse a Baal o a deidades que beben y duermen confiadas en el poder y la arrogancia de la guerra (v11). Si la entrada de Ben-Hadad es fuerte, su salida es mejor. Después de recibir una tremenda derrota, Ajab lo trata como hermano y pacta en condiciones de igualdad.

En resumen, Ben-Hadad es puesto en un lugar inmerecido de hermano. Su afrenta a YHWH nunca fue notada por el rey de Israel. Por consiguiente, Ben-Hadad y sus dioses quedan por encima de YHWH e Israel sigue a merced de un rey y pueblo que los volverán a oprimir en el futuro cercano.

5.3.2 *Ajab*

El rey de Israel entra y sale desdibujado en el relato. De hecho, su nombre solo aparece tres veces en todo 1R 20 (v2.13.14)⁶. Ajab es el rey de Israel, pero desconoce a YHWH como el Señor que da la victoria a Israel. Primero, su relación con el rey de Aram es de sumisión al principio y de misericordia indebida al final. Segundo, su relación con Israel es de escucha a los ancianos y liderazgo en la batalla. Al final, su propio juicio en condición de líder militar le hará caer en evidencia. Ajab puso sus intereses políticos por delante del bienestar del pueblo. Tercero, su relación con YHWH es incierta. Al principio parece escuchar a los

⁶ La crítica diacrónica habla de estas menciones como adiciones tardías. Incluso si este fuera el caso, quien hizo tales adiciones devaluó el nombre de Ajab en el balance total del capítulo. Además, la fórmula *Ajab, rey de Israel* es escasa (1R 20,13; 21,18; 22,41; 2R 8,16.25; 21,3) y siempre Ajab está en alguna relación contraria a YHWH, es condenado por la narración, o solo es una referencia cronológica en los relatos de sucesión.

profetas y al hombre de Dios, pero ni siquiera la contundencia de una victoria imposible lo mueve a reconocer a YHWH (v13.28). Al cierre, también por intermedio de un profeta, Ajab sabrá quién es YHWH, pero en lugar de una victoria militar, habrá una sentencia de condena dictada sobre él mismo (v40-42).

En resumen, Ajab es un rey casi sin nombre y su necesidad traerá graves consecuencias al pueblo. Pese a su molestia y su disgusto, la sentencia ya está dictada (v42-43).

5.3.3 Los siervos de Ben-Hadad

La relevancia de estos personajes está en dos aspectos. Primero, la consejería a su rey para salir adelante en medio de la debacle. Segundo, la ejecución de una estratagema efectiva contra el rey de Israel. En medio de estas dos funciones los siervos de Ben-Hadad introducen dos conceptos teológicos cruciales en la narración que repercutirán en la comprensión de todo el ciclo de Elías. El primero es la idea de que la divinidad hebrea es débil, porque solo tienen fuerza en la montaña. Esta creencia aramea será rebatida con hechos de guerra, cuando la victoria de Israel sea aplastante. El segundo es la idea de que los reyes de Israel son misericordiosos. En efecto, esto les servirá para ganarse el favor del rey de Israel y salvar la vida de Ben-Hadad.

En resumen, la astucia aramea supera a la fuerza de Israel asistido por YHWH y el rey de Israel será el responsable de semejante despropósito. Al lector le quedan dos mensajes importantes: la soberanía plena de YHWH y la misericordia propia de Israel. YHWH es el Dios soberano de la revelación en el monte y de la victoria en el valle. De un lado, los arameos lo desconocen y abusan de su astucia. De otro lado, los israelitas tienen a los profetas, pero el rey los ignora. La práctica de la misericordia le compete al rey, pero solo sobre el pueblo. En efecto, la misericordia sobre el enemigo de Israel hace de Ajab un rey abominable.

5.3.4 YHWH

Su colocación en el tercer lugar de relevancia narrativa oculta la importancia de la teología de los personajes antagónicos citados arriba. YHWH habla por medio de distintas figuras proféticas, como lo dirá el relato en el siguiente numeral, y actúa en Israel en grupos específicos: todos los ancianos y todo el pueblo como máximas figuras de consejo (v7-8) – aunque sin mencionar ahí a YHWH–, los jóvenes de los jefes de las provincias (v14ss) y los hijos de Israel (como ejército: v29ss). Las intervenciones de YHWH son bélicas, cada golpe

está marcado por la desproporción de fuerzas entre Aram e Israel. La precariedad de Israel hace que todo el crédito de la victoria sea para YHWH. Sin embargo, YHWH nunca es puesto en boca de Ajab, quien lo desconoce como el garante de la victoria. Al cierre YHWH dicta la sentencia final contra el rey y su pueblo (v42), la cual será como el golpe de un león contra un hombre solitario (v36).

En resumen, YHWH habla y actúa en favor de Israel, pero sin considerar a Ajab. YHWH lo condena por haber olvidado al pueblo, tratado al enemigo como su hermano y pactado con él. El rey de Israel pretende ser juez ecuánime (v40), pero el verdadero juez solo es YHWH.

5.3.5 Profetas

La diversidad de profetas habla de los distintos intentos de YHWH para liberar a Israel de la amenaza Aramea. El rey de Israel tiene problemas con cada figura profética, porque él las ignora a todas. Al cierre, será un profeta quien lo encierre con una acción simbólica y lo haga caer en su propia sentencia inmisericorde (v39ss).

Cada figura profética tiene asociadas fuerzas humanas israelitas que ejecutan actos bélicos o de fuerza. En otras palabras, la palabra de YHWH que el profeta pronuncia tiene un consecuente acto físico que le da concreción y, por ende, le da un sentido de cumplimiento. Sin embargo, el objetivo es solo teológico, el reconocimiento de Dios: *yo soy YHWH* (v13.28). Los discursos directos son predictivos sobre el futuro inmediato. En ese sentido, Ajab e Israel deben actuar ahora y prepararse para mañana.

El primer profeta (v13ss) pide al rey actuar, porque la victoria le hará conocer quién es YHWH, y así sucede. El segundo profeta (v22) le pide prepararse para el año que viene y su predicción es verdadera. El tercero es un hombre de Dios (v28), quien le anuncia al rey la segunda victoria de Israel, victoria contundente para corroborar con hechos quién es YHWH. Después de tres anuncios proféticos cumplidos viene un cuarto profeta distinto a los tres anteriores. El esquema 3 + 1 sirve para resaltar en este final la condena contra Ajab como la mayor conclusión histórica.

Este cuarto profeta es un *hijo de los profetas* (v35). El contexto de guerra permanece, pero la acción física recae en contra del profeta respecto de dos compañeros suyos, uno que sufre violencia por desobedecer al profeta y otro que obedece dándole una golpiza al profeta.

El rey desconoce todos estos actos preparatorios, sino la acción simbólica del profeta herido, pero disfrazado. Lo que es un engaño termina siendo revelador para el rey, quien recibe la misma sentencia que él preparó para otro.

En resumen, los profetas son la presencia física que habla de los actos de YHWH cumplidos y por cumplirse en Israel. El rey los desconoce, como tampoco reconoce a YHWH. Pero pagará las consecuencias de pasar por alto la voz de YHWH (v36) y las voces de las distintas figuras proféticas en Israel.

5.3.6 Los ancianos

su mención es breve, pero relevante (v7-8). Ellos junto con el pueblo representan el consejo justo para el rey. Al menos desde la historia tradicional de Israel vienen figuras válidas para orientar el camino del rey de Israel, quien parece escucharlos, pero la narración los sustrae con rapidez.

5.3.7 Los jóvenes de los jefes de las provincias y los hijos de Israel

Estos personajes son difíciles de identificar, pero juegan un rol importante, porque son el grupo de líderes y sus soldados puestos por YHWH para encabezar las victorias de Israel. Su número (232) es como una formación una escuadra creciente (100 + 2 + 3, todos en plural) que comanda al ejército de Israel también en número perfecto (7000), quienes están relacionados con el resto de los fieles de YHWH (1R 19,18). La mención de los jóvenes, sin los ancianos, podrían indicar un tipo de renovación en el modo de actuar de YHWH, porque los ejércitos con experiencia solo dependen de su entrenamiento. Además, los ejércitos de veteranos fueron usados en Israel para derrocar a reyes anteriores, como fue el caso de Omri, padre de Ajab, quien prevaleció con sus hombres sobre Tibní el último rey en la ciudad de Tirsa (1R 16,22).

5.3.8 El pueblo

En la base de todo el conflicto está el pueblo de Israel. Al inicio oprimido con brutalidad por la dominación de Ben-Hadad (v1-12), quien presume como dueño de sus vidas (v18), luego victorioso por la acción de YHWH (v21.29), pero al final desprotegido por el rey de Israel (v34). El pueblo de Israel cargará con las consecuencias del pecado de su rey (v42).

5.4 Progresión escénica (1R 20)

5.4.1 Introducción (v1): *Ben-Hadad sitia a Samaría*

^{1a} Y Ben-Hadad, rey de Aram, reunió todo su ejército: treinta y dos reyes con caballos y carros; ^{1b} y subió, sitió a Samaria y peleó contra ella.

V1: Primer sumario. Es la primera acción bélica de un rey extranjero contra Samaría. El relato dirá que el padre de Ben-Hadad ya había asediado a Israel y dominado a Samaría (v34). Identificar a Ben-Hadad es difícil, porque podría tratarse solo del nombre genérico de los reyes de Aram⁷. Ben-Hadad aparece muchas veces (1R 20) y solo vuelve a aparecer hasta el nuevo asedio sobre Samaría (2R 6,24). En el otro lado de la escena están las omisiones de los nombres de Ajab⁸ y de YHWH.

El enemigo es fuerte en contra de Samaría. Este cuadro escénico anuncia una gran aflicción. La violencia infligida por Aram en Samaría es uno de los mayores signos de contraste entre el cuidado de YHWH por su pueblo y la iniquidad de los reyes de la casa de Ajab.

5.4.2 Escena 1^{ra} (v2-12): *Ben-Hadad toma posiciones sin negociar con Ajab*

La escena 1^{ra} visualiza la superioridad del antagonista, Ben-Hadad, sobre Ajab. El primero es fuerte y arrogante, el segundo débil y sumiso, como un vasallo sometido a tributo. La ausencia de YHWH, la opresión generalizada contra el pueblo, la sumisión de Ajab y la hostilidad de Ben-Hadad hacen de la escena 1^{ra} el nudo a ser resuelto (1R 20).

² y envió mensajeros a Ajab, rey de Israel, a la ciudad. ^{3a} Y le dijo:

^{3b} *Así dice Ben-Hadad:* ^{3c} “*Tu plata y tu oro, ello es para mí;*

^{3d} *tus mujeres y tus hijos más hermosos, ellos son para mí.*”

^{4a} Y el rey de Israel respondió, ^{4b} y dijo: ^{4c} *(sea) conforme*

a tu palabra, señor mío, oh rey; ^{4d} *tuyo soy yo y todo lo mío.*

^{5a} Y volvieron los mensajeros ^{5b} y dijeron: ^{5c} *Así dice Ben-Hadad,* ^{5d} *diciendo:*

^{5e} “*Por cierto que envié a decirte:* ^{5f} *‘Me darás tu plata, tu oro, tus mujeres y tus hijos.’*”

⁷ Beal, *1 & 2 Kings*, 261.

⁸ Ajab es un personaje frágil, sometido bajo personajes fuertes como Ben-Hadad. La ausencia de Ajab, o de su nombre, también es portadora de un mensaje. Este sesgo narrativo sirve para descalificar a Ajab como rey y como jefe en Israel. Kissling, *Reliable characters in the primary history: profiles of Moses, Joshua, Elijah and Elisha*, 18, 98.

^{6a} *Porque mañana como a esta hora te enviaré mis siervos,* ^{6b} *y registrarán tu casa*
y las casas de tus siervos; ^{6c} *y sucederá que todo lo que sea agradable a tus ojos*
^{6d} *(lo) tomarán en su mano* ^{6e} *y se (lo) llevarán.*”

V2-6: Ben-Hadad amo de Ajab. El rey de Aram toma la iniciativa (v2) y llega el *momento de incitación* (v3)⁹. La dureza del mensaje de Ben-Hadad capta la atención del lector. Esto aparece en dos fórmulas. La primera es כה אמר בן־הדד [así dice Ben-Hadad] (v3.5) que remplace a la *fórmula del mensajero* usada por los profetas, כה אמר יהוה [así dice YHWH] (v13.14.28.41)¹⁰. La segunda es כדברך אדני [conforme a tu palabra mi señor] (v4) que expresa el consentimiento de Ajab ante el deseo de Ben-Hadad. Este tono sumiso y servil¹¹ contradice la fórmula de cumplimiento כדבר יהוה [conforme a la palabra de YHWH]¹². De hecho, el discurso directo del v4 es el saludo de un siervo hacia su rey y señor¹³, sin negociación.

El verbo הפש (Piel) [buscar, registrar] indica algo oculto¹⁴. Detrás del uso de este verbo está el sentido de mezcla entre aquello afín a Baal y a YHWH. Los bienes de Samaría deben ser agradables a los ojos de YHWH, en lugar de los hombres de Ben-Hadad (v6b). Tampoco puede haber adoradores de YHWH en el templo de Baal antes de la masacre que Jehú está a punto de ordenar (2R 10,23). Por consiguiente, hay que *buscar* para hacer la separación de rigor, la cual implica preservar la propiedad de YHWH de la contaminación idolátrica, en este caso aramea.

Por ende, hay una inversión en los roles de mando. Ajab, en lugar de YHWH, está sometido a Ben-Hadad. Hay gran aflicción y el rey es incapaz de proteger al pueblo. La tensión sube cuando el rey de Aram pasa del cobro de un tributo al anuncio de un saqueo (v6), cuyo criterio parte del gusto mismo del rey de Israel (v6c)¹⁵. De hecho, el מהמד [deseo] representa algo emocional que entra por contacto visual. En tiempos de guerra o de amenaza externa מהמד tiene un sentido despectivo, indica que el valor de las cosas cae, sobre todo, el

⁹ Ska, *Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, 25.

¹⁰ El modo de hablar usado por Ben-Hadad es altanero contra YHWH y humillante contra Israel. Según Wagner, el uso la fórmula del mensajero anuncia una acción de YHWH que servirá de corrección o de guía para Israel. Este elemento de revelación es intenso (1R 20). Wagner, “אמר”, 335.

¹¹ Ex 8,6. Schmidt, “דבר”, 104.

¹² En el ciclo de Elías-Eliseo esta fórmula aparece 9 veces (1R 16,34; 17,5.16; 22,38; 2R 1,17; 4,44; 7,16; 9,26; 10,17), ninguna en 1R 20. Dos formulaciones cercanas son בדבר יהוה [por la palabra de YHWH] (v35) y בקול יהוה [por la voz de YHWH] (v36).

¹³ Véase el comentario a 1R 22,17. Ahí YHWH pide quitar lo אדנים [amos] o dominadores del pueblo, las ovejas dispersas de Israel.

¹⁴ Botterweck, “פש”, 112.

¹⁵ Los ojos también son instrumento de apreciación estética (Gn 3,6). Stendebach, “עין”, 33.

valor del ser humano sin la seguridad que solo Dios le puede brindar. Al alejarse YHWH, Israel apaga su esplendor (v6c)¹⁶.

La expresión כעת מהר [como a esta hora, mañana] aparece en amenazas o promesas¹⁷, en este caso una promesa de cumplimiento inminente (v6). En el caso de YHWH el relato anuncia, con un día de precedencia, su teofanía, sus signos, o su intervención¹⁸. En este caso, siendo Ben-Hadad quien jura, el resultado será todo lo opuesto, porque el cumplimiento solo le compete a YHWH.

^{7a} Y llamó el rey de Israel a todos los ancianos del país, ^{7b} y dijo: ^{7c} *Reconoced ahora* ^{7d} y *ved* ^{7e} *porque este mal (es) buscado; 7f* *porque él envió a mí a por mis mujeres, por mis hijos, por mi plata y por mi oro,* ^{7g} *y no se (los) negué.*

^{8a} Y todos los ancianos y todo el pueblo le dijeron: ^{8b} *No escuches* ^{8c} *ni consientas.*

V7: Ajab denuncia al *buscador* del mal de Israel. Los ancianos y el pueblo son dos referentes de autoridad antes y durante la monarquía. De modo que la denuncia ante este consejo compromete al rey y a todo el reino de Israel¹⁹. Aquí puede entreverse una crítica velada a la autoridad del rey de Israel subordinada a la autoridad de *los ancianos del país*. Es probable que ellos simbolizan a los ancianos de los antiguos territorios tribales bajo el reinado de David, quienes habían mantenido su autoridad incluso durante el reinado del Norte separado del Sur²⁰.

El panorama para a Ajab es oscuro, porque él tiene conciencia del רעה [mal] que Ben-Hadad busca en Israel, pero esto es inevitable. El verbo בקש [buscar] tiene sentido de finalidad, según un deseo intenso de hallar o alcanzar algo ausente, desconocido u oculto. Tal deseo define al sujeto que busca. Si el objeto buscado es abstracto, el sentido es figurado y la definición del deseo caracteriza con mayor intensidad al sujeto que desea. En el caso de Ben-Hadad, su deseo de buscar *el mal* hace parte de su modo propio de proceder (v7). Es decir, el deseo intenso raya en el amor al objeto del deseo. En el caso de Ajab, él recibió el consejo de desobedecer y rechazar las órdenes del buscador del mal, pero acepta el mal. Al

¹⁶ Ez 24,16.21.25; Lm 2,4. Wallis, “מקד”, 454-456.

¹⁷ 1S 9,16; 1R 19,2; 2R 7,1.18; 10,6; Js 11,6.

¹⁸ Andre, “מקד”, 239.

¹⁹ Este será un agravante también cuando Jezabel use la autoridad de los זקנים para conseguir la condenación de Nabot (1R 21). Los ancianos le dan legitimidad a la autoridad del rey (1S 8,4; 2S 5,3; 1R 20,7; 21,8). Lewis, “מקד”, 249.

²⁰ también 2R 6,32. Conrad, “מקד”, 127-128.

final aparecerá el sentido de su apostasía, Ajab ama como hermano al buscador del mal de Israel (v32; Jr 2,33).

Por ende, el amor de Ben-Hadad es maligno. Negociar con alguien así contará como apostasía (v8.34), porque el amante verdadero de Israel es YHWH, jamás un rey adorador de dioses extranjeros²¹. Con todo, Ajab, como vasallo de Ben-Hadad, acepta hacer un pago desproporcionado para evitar una desgracia aún mayor ante el poder externo que lo subyuga (v7)²². Lo pagado tampoco es garantía de vida, aunque después la vida tenga valor monetario (v39).

V8: La autoridad ancestral y la amenaza aramea. En esta encrucijada el gran ausente es YHWH. Ajab es un rey débil ante la autoridad de todos los ancianos (v7a) y de todo el pueblo (v8a). La expresión כָּל־הָעָם [todo el pueblo] subraya una decisión tomada por unanimidad. Además, invocar a *todos los ancianos* incluye a los portavoces de mayor autoridad de parte del pueblo ante el rey²³. Al final, Ajab acata a Ben-Hadad, pero desatiende a las autoridades de Israel.

^{9a} Entonces él respondió a los mensajeros de Ben-Hadad: ^{9b} *Decid a mi señor el rey:*

^{9c} *“Haré todo lo que mandaste a tu siervo la primera vez, ^{9d} pero esto no lo puedo hacer.”*

^{9e} Se fueron los mensajeros ^{9f} y le llevaron la respuesta. ^{10a} Y Ben-Hadad le envió (recado), ^{10b} y dijo: ^{10c} *Así me hagan los dioses ^{10d} y aun me añadan, ^{10e} si el polvo de Samaria bastará ^{10f} para llenar las manos de todo el pueblo ^{10g} que me (sigue) a pie.*

V9-10: La distancia entre dos reyes. Este es el punto de *complicación*²⁴ máxima. De un lado Ajab contesta sumiso e impotente tratando de obedecer en todo a Ben-Hadad. De hecho, en lugar de física, su imposibilidad es espiritual (v8b.c). Es decir, el rey de Israel todavía sigue la voz de los ancianos. La capacidad de actuar le viene de YHWH²⁵. De un lado, al parecer Ben-Hadad presume de sus dioses ante Ajab (v10e), porque el *polvo de Samaría* significa el resto de los ídolos destruidos²⁶, los cuales son insignificantes para Israel, pero para Ben-Hadad, ese *polvo* supera el valor de cualquier divinidad israelita.

²¹ Wagner, “בְּקֶשׁ”, 229-230, 234.

²² Fabry, “קָנַע”, 423.

²³ Lipiński, “עָם”, 174.

²⁴ Ska, *Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, 25.

²⁵ 1R 13,16. En el caso de un hombre de Dios este comportamiento es claro. Él solo hace lo que escucha de YHWH (1R 13,9.17). Schmitz, *Prophetie und Königtum: eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern*, 181.

²⁶ Dt 9,21; 1R 18,38.

De otro lado, Ben-Hadad responde en arrogancia y desprecio. La respuesta de Ajab es tomada como un insulto y la contra respuesta de Ben-Hadad es una maldición. Este modo de sentenciar al enemigo es similar al usado por Jezabel contra Elías (1R 19,2). El vínculo entre estos dos personajes es Ajab, quien les debe a ambos, algún tipo de sumisión o de control. En este sentido el v10 conecta con 1R 19 y 1R 21, cuando el relato muestre el control de Jezabel sobre Ajab²⁷.

^{11a} Y respondió el rey de Israel ^{11b} y dijo: ^{11c} *Decid (le):* ^{11d} “No se jacte ceñido (en pie de guerra), como desceñido (ya victorioso).” ^{12a} Y sucedió, cuando (Ben-Hadad) oyó esta palabra, ^{12b} Él estaba bebiendo, él y los reyes en las tiendas, ^{12c} y dijo a sus siervos: ^{12d} *Tomad posiciones.* ^{12e} Y tomaron posiciones contra la ciudad.

V11-12: antípodas e ironías entre los reyes de Aram e Israel²⁸. Mientras Ajab habla casi rogando piedad, Ben-Hadad en medio de la embriaguez lo deja sin respuesta. Un hombre puede jactarse de su coraje o tranquilidad (v11d). Pero Ajab pide a Ben-Hadad actuar sin הלל (Hitpael) [jactarse], un uso verbal referido al propio orgullo humano, sin Dios²⁹. Con todo, Ben-Hadad toma posición de ataque. Así lo expresa el sumario (v12e). Los términos opuestos הגר [ceñirse] y פתח [desceñirse]³⁰ son un contraste semántico que perduró, incluso cuando el significado de הגר evolucionó hacia *ser cojo*³¹. Lo cual podría sugerir una ironía entre la inversión entre vencedor y vencido (v11d), cuando los arameos sean obligados a הגר [ceñirse] fingiendo sumisión ante Israel (v32ss).

En síntesis, la primera escena describe la lamentable situación de Israel en ausencia de YHWH³². Ajab es un rey vasallo sin nada para pagar a Ben-Hadad, mucho menos para hacerle frente en pie de guerra. YHWH ha sido sustituido por Ben-Hadad como *señor y rey* de Ajab (v4).

²⁷ Sobre el sentido de la maldición de Ben-Hadad véase el comentario a 1R 19,2 en el capítulo anterior.

²⁸ Aram presume la victoria sin siquiera haber luchado. El Targum así parece indicarlo: “Que no se jacte quien se ha ceñido y está bajando a la batalla como quien ha conquistado y viene de la batalla.” Yamauchi, “הגר”, 263.

²⁹ Ringgren, “הלל I & II”, 409.

³⁰ Is 20,2; Sal 30,12.

³¹ Mc 7,34, donde *ephphatha* (¡ábrete!) permanece en contraste con la restricción de un enfermo. Johnson, “הגר”, 215.

³² Esta es la razón para acogerse a YHWH y eliminar a Ben-Hadad en la primera oportunidad, pero Ajab toma un camino contrario. Sweeney, *I & II Kings*, 241.

5.4.3 Escena 2^{da} (v13-25): YHWH da la primera victoria a Israel

Esta escena muestra la intervención de YHWH por iniciativa propia en favor de Israel. La limitación de Ajab en la escena 1^{ra} es cubierta por YHWH quien garantiza una gran victoria para Israel. El cierra con una *gran matanza* (v21) es proseguido por un retardo³³ compuesto por dos transiciones. La primera dedicada a un profeta de YHWH que anuncia al rey de Israel el plazo del nuevo ataque arameo (v22) y la segunda dedicada a los siervos de Ben-Hadad que le aconsejan estrategias militares (v23-25). De este modo el relato pasa a un segundo nivel de tensión narrativa en la escena sucesiva.

5.4.3.1 E2: Acto 1 (v13-21): YHWH entrega a Aram en manos de Israel en medio día

El acto 1^{ro} sugiere que YHWH ha aceptado a Ajab y ha puesto la victoria en sus manos. Pero sin explicación aparente, Ajab dejó de lado su auténtico rol como líder de Israel.

- ^{13a} Y he aquí, un profeta se acercó a Ajab, rey de Israel,
^{13b} y dijo: ^{13c} *Así dice YHWH:*
^{13d} “¿Has visto toda esta gran multitud?
^{13e} *He aquí, la entregaré hoy en tu mano,*
^{13f} y *sabrás* ^{13g} *que yo soy YHWH.*”
^{14a} Y Ajab dijo: ^{14b} ¿*Por medio de quién?*
^{14c} Y él dijo: ^{14d} *Así dice YHWH:*
^{14e} “*Por medio de los jóvenes de los jefes de las provincias.*”
^{14f} Y dijo: ^{14g} ¿*Quién comenzará la batalla?*
^{14h} Y dijo: *Tú.*

V13-14: primera formulación teológica fuerte. En la escena 1^{ra} el relato había hablado de la crisis en Israel por el asedio de Ben-Hadad y la ineptitud del rey de Israel³⁴, ahora habla de la acción de YHWH en favor de Israel sin mediar una súplica o intercesión. La fórmula del mensajero aparece repetida al principio y al final (v13c.14d), y en el centro la declaración principal: *y sabrás que yo soy YHWH* (v13f.g). Si el sujeto es YHWH, el pronombre personal indica exclusividad *yo soy YHWH* (v28), el relato ha reforzado la declaración con un signo y con la intermediación de un profeta³⁵.

³³ Ska *Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, 27.

³⁴ El nombre de Ajab es casi omitido, en 1R 20 solo aparece tres veces (v2.13.14).

³⁵ Ringgren, “אָבָה”, 351-352.

Una מִסָּה [prueba], un אֵימָה [signo], una מוֹפֵת [maravilla], algo מוֹרֵא [aterrador], una מִלְחָמָה [guerra], o solo la acción poderosa de YHWH (Dt 4,34ss) son los medios para יָדַע [reconocer] a YHWH como el único Dios. De modo que la victoria en una guerra imposible para Israel será suficiente para que el profeta declare el *reconocimiento* de Dios: *Yo soy YHWH* (v13g). Por medio del profeta YHWH proclama la prueba de su auto-demostración divina (v13.18.28)³⁶.

La fórmula del mensajero implica que YHWH puede ser escuchado en el ámbito de la naturaleza o de la historia, en este caso en la guerra contra Aram. Es decir, la revelación de Dios está al alcance de la comprensión humana³⁷. De nuevo, el reconocimiento de YHWH sucede a través de sus acciones en favor de Israel³⁸.

Hablar del ejército enemigo como *toda esta gran multitud* (v13d)³⁹ expresa un lenguaje mitológico desproporcionado⁴⁰ que servirá para destacar el poder de YHWH, Señor de los ejércitos, en favor del ejército de Israel. Este modo de actuar de YHWH significa su presencia en medio de la historia de Israel, como puede leerse en los primeros capítulos del libro de Josué (Js 1–7). Allí YHWH acompaña a Josué en la conquista de la tierra de Canaán y en primer lugar de la ciudad de Jericó (Js 1,9).

Los agentes de la victoria contra Jericó son dos *hombres de a pie* (Js 2,1) que pueden entenderse como exploradores o espías. En la escena 2^{da}, en cambio, hay variaciones significativas. Primero, Ben-Hadad trae a los hombres *de a pie*, ni uno ni dos, sino todo un pueblo (v10). Segundo, en el caso de Israel hay unos jóvenes de los jefes de las provincias que conducirán a Israel a la victoria (v14e)⁴¹. Hasta este punto, Ben-Hadad pretende invadir a Israel de un modo contundente, sin espías, sino con todo un pueblo. Con todo, la mayor diferencia es la ausencia de un personaje como Josué. Ese personaje debería ser Ajab (v14h). Sin embargo, la narración de la escena 2^{da} lo excluye del frente de batalla, como sí lo estuvo Josué en la conquista de Jericó.

³⁶ Lo que Zimmerli llamaría en 1957 “prophetic utterance of divine self-demonstration”: proclamación profética de la auto-demostración divina. Botterweck, “יָדַע”, 472-475.

³⁷ Wagner, “אָמַר”, 335.

³⁸ YHWH, el Dios de la guerra, se revela en la victoria de Israel. Sweeney, *I & II Kings*, 242.

³⁹ 1R 20,13.28; Ju 4,7.

⁴⁰ Baumann, “הַמִּוֶּן - הַמִּוֶּן”, 417.

⁴¹ La victoria de Israel solo depende de YHWH. Por consiguiente, los *jóvenes de los jefes de las provincias* serían hombres sin experiencia militar, contrario a lo dicho en Eph'al-Jaruzelska, “Officialdom and Society in the Book of Kings: The Social Relevance of the State”, 488.

Junto a la narración de Js 1–7 también son referencia fundamental las narraciones del ciclo de Gedeón (Ju 6–8). Aunque el hilo narrativo es cercano a la conquista de Jericó, aparecen aquí algunos temas teológicos del ciclo de Gedeón. El primero de ellos es la intervención del profeta (v13.14), como vino el profeta a Israel en respuesta al clamor del pueblo por causa de Madián (Ju 6,8-10). Su discurso también lo abre la fórmula del mensajero כֹּהֵן יְהוָה (v13). En ambos casos recae sobre Israel una amenaza poderosa.

Los detalles relevantes aparecen en las diferencias. La primera es el destinatario, Israel (Ju 6) y Ajab (v13). Esta vez sin denunciar si hay infidelidad. Pero si Israel cae en ella, será responsabilidad de Ajab. El lector puede intuir que YHWH ayudará a Ajab, aunque sin merecerlo, así como auxilió al pueblo infiel en tiempos de Gedeón. La siguiente gran diferencia es que en Jueces es frecuente abrir un relato de salvación con la referencia al clamor del pueblo (Ju 6,6-7). Sin embargo, Ajab calla ante YHWH, aunque su situación es insostenible (1R 20). El pecado de Ajab es haber ignorado la voz de YHWH llevada a él por medio de los profetas (Ju 6,10). Una diferencia adicional es la memoria de la liberación en Egipto. Una de las funciones de Gedeón es recuperar esta memoria y reconocer a YHWH como liberador de Israel en el tiempo presente. Pero este aspecto falta (1R 20). Peor aún, Ajab queda sometido a Ben-Hadad, como si Israel volviera a la esclavitud en los tiempos de Egipto.

En resumen, los v13-14 retoman la fidelidad de YHWH en tiempos de la conquista y la reeditan sin atenuantes en tiempos de la monarquía⁴². El personaje crítico será Ajab⁴³. El relato hace este énfasis al cierre (v14h) con el pronombre personal אָתָּה [tú]. En efecto, Ajab está lejos de ser un nuevo Gedeón, o un nuevo Josué y el pueblo libre volverá a la opresión antigua, por culpa de Ajab.

^{15a} Y alistó a los jóvenes de los jefes de las provincias ^{15b} y eran doscientos treinta y dos; ^{15c} después de ellos, alistó a todo el pueblo, todos los hijos de Israel, siete mil. ^{16a} Y salieron al mediodía, ^{16b} y Ben-Hadad estaba bebiendo ^{16c} hasta emborracharse en las tiendas, ^{16d} él y los reyes,

⁴² Dios siempre está atento al caminar de Israel y opera para darle la victoria. Solo resta saber cuál será la respuesta del líder del pueblo. Anselmo, *Fece ciò che è Male agli occhi di Yhwh*, 263.

⁴³ Es la tensión entre la promesa divina y la recurrente falencia humana que puede incluso ignorar el cumplimiento de esa promesa. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 37.

treinta y dos reyes aliados suyos. ^{17a} Y salieron los jóvenes de los jefes de las provincias a la cabeza; ^{17b} y envió Ben-Hadad (espías) ^{17c} y le avisaron, ^{17d} diciendo: ^{17e} *Han salido hombres de Samaria.*
^{18a} Y dijo: ^{18b} *Si en paz han salido,* ^{18c} *prendedlos vivos;*
^{18d} *o si en guerra han salido,* ^{18e} *vivos prendedlos.*
^{19a} Y éstos salieron de la ciudad, ^{19b} (eran) los jóvenes de los jefes de las provincias ^{19c} y el ejército que los seguía. ^{20a} Y mataron (cada) hombre a su hombre; ^{20b} Y huyeron los arameos e Israel los persiguió, ^{20c} pero escapo Ben-Hadad, rey de Aram, a caballo y (con) jinetes. ^{21a} Y salió el rey de Israel ^{21b} y atacó los caballos y los carros, ^{21c} e hirió a los arameos, ^{21d} (hubo) una gran matanza.

V15: Israel convoca su mejor fuerza. Los *jóvenes de los jefes de las provincias* poseen un número de fuerza (v15a.19b)⁴⁴. En lugar de una fuerza militar, el relato los asocia con el número *siete mil*, o sea que debe ser una fuerza divina. Estos jefes, como miembros representativos del gobierno, llegaron a tener gran estatus económico y social (Ne 5,1-10), incluso desde la época de Ajab⁴⁵. Israel es descrito de forma compacta, con jefes jóvenes y en un total de siete mil. Asimismo, este es el número del resto de fieles reservados por YHWH (1R 19,18). El esquema cultural de 1R 19 es trocado por un esquema militar. Lo cual lleva a adjudicar la victoria a YHWH, desde lo cultural hasta lo militar.

V16: La soberbia de Ben-Hadad desconoce la *salida* de YHWH. Mientras Israel prepara para la guerra lo mejor de su fuerza, Ben-Hadad desestima a Israel, en lugar de prepararse, prefiere embriagarse en sus tiendas de campaña. Detrás de esta escena están los grandes antagonistas. De un lado, YHWH, Dios Sebaot, con sus siete mil jóvenes y todo Israel. De otro lado, Baal, dios ausente, dormido o borracho que hay que despertar (1R 18,26-29). En el cuadro escénico está la acción de *סצ׳* [salir] que funciona como un lema⁴⁶ de cada acción desencadenada por YHWH. En ellas el ser humano acepta la disposición de Dios y

⁴⁴ La expresión מאתים שנים ושלשים [232] es como una formación de escuadra creciente: 100 + 2 + 3, todos en plural.

⁴⁵ Fuhs, “נצ׳ר”, 482-483.

⁴⁶ Ex 8,8ss; 11,8; 16,4ss; Ju 11,31; 1S 11,3.7.10.

queda expuesto. *Salir* a la luz sería la contraparte humana que hace visible una acción reveladora de YHWH (v16-19.21.31.33.39)⁴⁷.

V17-18: Ben-Hadad hace mofa de su adversario. Israel contestará con dureza esta burla del Dios de la guerra y de la paz. Ben-Hadad supone una victoria fácil y calcula una gran captura de esclavos, sea por medio de la rendición (v18a) o de la confrontación armada (v18b). Aquí es claro cómo la שלום [paz] es la completa antítesis semántica de la מלחמה [guerra] (v18)⁴⁸.

V19-21: la primera derrota de los arameos. YHWH disuelve la arrogancia de Ben-Hadad. Los jóvenes jefes de las provincias alcanzan la victoria y el rey de Israel asesta un duro golpe a Aram. La palabra del profeta está cumplida (v13-14), la *gran matanza* (v21) es la prueba de que YHWH es el Dios de la guerra, favorable a Israel.

V19-20: Solo YHWH garantiza la victoria. El ejército del Norte es sobre todo una infantería⁴⁹. Los caballos y carros son propios del poderío de Aram (v1.25). Los carros de Israel son exclusivos del uso del rey, la victoria de su חיל [ejército] sucede con las fuerzas justas (v19-20) o con estruendos que confunden al ejército arameo (2R 7,6). En ambos casos interviene YHWH para garantizar la victoria. Al final, el resto de Aram huye despavorido.

Un relato que podría ser la referencia de esta batalla es la conquista de la ciudad de Ay (Js 8), donde brilla la inteligencia militar de Josué. El exceso de confianza de la armada de Ay hace estruendosa la victoria de Josué y la concluye con *una gran matanza*, todo el pueblo de Ay (Js 8,25).

En resumen, YHWH sigue siendo el mismo Dios liberador que acompañó a Josué. Sin embargo, aunque el rey de Israel ejecuta un duro golpe (v21c-d), la guerra sigue abierta y Ben-Hadad escapa. El rey de Israel depende de la palabra de YHWH para dar el siguiente paso.

5.4.3.2 E2: Transición 1 (v22): El profeta anuncia el contraataque del rey de Aram

^{22a} Y se acercó el profeta al rey de Israel, ^{22b} y le dijo: ^{22c} *Ve,*

^{22d} *fortalécete,* ^{22e} *y entiende* ^{22f} *y mira* ^{22g} *lo que tienes que hacer;*

^{22h} *porque a la vuelta del año el rey de Aram subirá contra ti.*

⁴⁷ 1R 8,9-10.16.19.21.44.51.53; 17,13; 19,11.13; 21,10.13; 22,21-22.34; 2R 2,3.21.23-24. Preuss, “אָפּ”, 228.

⁴⁸ Preuss, “מִלְחָמָה”, 342.

⁴⁹ Eising, “חיל”, 351-352.

V22: primera transición hacia el siguiente nivel del conflicto. Ben-Hadad ha sido derrotado y huye sin tratar a Israel con arrogancia, sino como un contendor difícil. La aparición del *profeta* también indica un nivel mayor de intervención divina⁵⁰. La diversidad de figuras proféticas es intencional. De modo que la autoridad de ellas vaya creciendo según el grado de la proclamación que hacen.

Volviendo sobre el relato de Gedeón, la antesala a la batalla es la preparación cuidadosa de una estrategia de ataque contra Madián. Tal vez el detalle relevante sean los diálogos minuciosos entre YHWH y Gedeón (Ju 6,33–7,22). Gedeón le pide signos, sigue sus instrucciones, reinterpreta sueños, prepara estrategias, etc. Pero siempre YHWH está en el centro de sus decisiones y acciones⁵¹. El resultado también es una *gran matanza* (Ju 7,25). Al final, los sobrevivientes de Madián son perseguidos por Gedeón en Sukot (Ju 8).

Viene entonces una voz de YHWH sobre la continuación de la guerra (v22). El problema teológico anticipado es el silencio del rey al profeta; antes hubo al menos una pregunta (v14), ahora el rey solo calla. El relato tampoco dice si el rey de Israel escuchó la palabra del profeta. Pese a esto los verbos son de revelación: la dupla ודע וראה [y entiende y mira]. La primera voz (v13f) ya fue un anuncio de revelación: וידעת [y entenderás]. De hecho, la victoria ya aconteció. Por tanto, el rey de Israel ya debería haber reconocido quién es YHWH.

En contraposición a esta imagen desdibujada del rey de Israel va estructurándose paso a paso la identificación de YHWH como el Dios de Israel. La alocución de un profeta tanto al inicio de la escena, como en esta transición, le da a YHWH el protagonismo. Primero YHWH atendió la aflicción de Israel al igual que en tiempos antiguos (v13), incluso sin un clamor de auxilio explícito; luego YHWH cumple a Israel en el presente y concede la victoria sobre Aram (v21); ahora la voz profética hace un anuncio sobre el futuro próximo, un año (v22). La *vuelta de un año* es el tiempo usual para que los reyes salgan a la guerra (v22h; v26a)⁵². Aun así, la presentación de YHWH todavía sigue en desarrollo.

⁵⁰ La mención de este profeta con artículo determinado הנביא hace sospechar que es Elías. Schmitz, *Prophetie und Königtum: eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern*, 345 n. 9. Sin embargo, Elías nunca dando consejos de guerra o habla en favor de Ajab.

⁵¹ Gedeón es el instrumento obediente y exitoso de YHWH salvador. Groß, *Richter*, 465-466.

⁵² 2S 11,1; 1Cr 20,1; 2Cr 36,10. Stendebach, “הַשָּׁנָה”, 333.

5.4.3.3 E2: Transición 2 (v23-25): Los siervos del rey de Aram proponen el contraataque

^{23a} Y los siervos del rey de Aram le dijeron: ^{23b} *dioses de los montes son sus dioses,*
^{23c} *por eso fueron más fuertes que nosotros;* ^{23d} *mejor peleemos contra ellos en la llanura,*
^{23e} *pues ¿no seremos más fuertes que ellos?* ^{24a} *(Según) esta palabra haz (lo):*
^{24b} *quita a los reyes, cada uno de su puesto,* ^{24c} *y pon capitanes en su lugar,*
^{25a} *y tú prepárate un ejército como el ejército caído, caballo por caballo y carro por carro.*
^{25b} *Y pelearémos contra ellos en la llanura,* ^{25c} *pues ¿no seremos más fuertes que ellos?*
^{25d} Él escuchó su la voz de ellos ^{25e} y lo hizo así.

V23-25: segunda transición escénica. El paso de la escena 2^{da} a la 3^{ra} es marcado por el cambio de Ben-Hadad de rey dominante y opresor a rey fugitivo alistando un contraataque a su peligroso enemigo. Ben-Hadad deja la embriaguez (v12.16) para decidir la guerra según el consejo de sus siervos. En esto también el rey de Israel lleva una ventaja, porque su consejero es un profeta (v22).

En estos versículos hay un elemento nuevo. El Dios de Israel es asociado con distintos montes⁵³, lo cual implica santidad sobre ellos y sobre la relación de YHWH con Israel. De un lado, los demás pueblos asocian las montañas a la inmovilidad y a la debilidad de Israel al bajar de ellas (v23.28). Pero, de otro lado, el monoteísmo hebreo surgió cuando la noción primigenia del Dios de las montañas creció hacia la noción dinámica del Dios nómada que camina en medio del pueblo. Tanto así que algunos círculos proféticos desestimaron la construcción de un santuario permanente a YHWH, como lo proclama el profeta Natán al rey David⁵⁴.

El Dios de las montañas es el Dios de la revelación a Moisés y también es el Dios del asentamiento en Canaán. La revelación *en la montaña* aparece en las tablas de la alianza (Dt 9,9.11.15) y también en el Decálogo (Ex 34,28; Dt 4,13). Además, la montaña es un lugar en medio del desierto fuera del alcance de Egipto⁵⁵. La alianza es propia del monte de Dios en el desierto, el Sinaí (Ex 19; 34) o el Horeb (Dt 5; 28,69). Aunque el desierto es el lugar de la rebelión contra YHWH (Sal 78,12ss), es sobre todo el lugar donde YHWH guía y cuida al pueblo. Es decir, en el מדבר [desierto] YHWH se revela a Israel de un modo único. En

⁵³ Gn 31,54; Hab 3,10; etc.

⁵⁴ 2S 7,4-7. Talmon, “הַר”, 444.

⁵⁵ Ex 3,18; 5,3; 8,24; Jr 31,31ss; Sal 78,12ss.

resumen, la caracterización geográfica de YHWH debe hacerse respecto de la montaña en el desierto. En este sentido, el pasaje de (v23.25) apunta a la ampliación del reconocimiento de YHWH. El Dios de la montaña que guía en el desierto es también el Dios de la montaña y de la מישור [llanura], porque esta última también es parte de la tierra prometida, lo cual es claro desde el momento que Josué vence las guerras de conquista. Después de todo, desierto y llanura pueden ser sinónimos⁵⁶, porque en ambos aparece la *guía* y el *cuidado* de YHWH.

Por consiguiente, los israelitas serán conocidos como un pueblo de los montes, su Dios es fuerte en emboscadas y ataques en terreno escarpado. Israel es חזק [fuerte] gracias a YHWH. La fuerza aparece en personas concretas, pero también en toda la nación o en su ejército. Esta condición le da a Israel la capacidad de subyugar a los cananeos y demás pueblos paganos (v23c; v25c)⁵⁷. La estrategia parece ser efectiva, porque Aram domina bien la guerra en la מישור [llanura] (v23.25). Para los arameos el poder de un dios está limitado a un elemento, por ejemplo, solo a la אדמה [tierra] como en el caso de Naamán⁵⁸. Pero YHWH, el Dios de la guerra, mostrará que es mucho más que el Dios de los montes. Él es Dios de los valles y, en sentido amplio, es Dios de toda la creación (1R 17–19)⁵⁹. De hecho, Él es un Dios en singular, en lugar de una pluralidad de deidades de la cual pueda escogerse según conveniencia. YHWH es distinto al panteón de dioses que suponen los arameos⁶⁰.

Sin embargo, salta a primera vista la desproporción entre ambas transiciones. Aunque el rey de Israel tiene el consejo de un profeta, el relato omite decir si lo escucha. En cambio, Ben-Hadad sí escucha la voz de sus sirvientes. Esto será evidente cuando los dos ejércitos planteen combate uno al frente del otro.

5.4.4 Escena 3^{ra} (v26-34): Ajab tiene misericordia con el opresor de Israel

Esta escena es el lugar de las mayores complicaciones teológicas. De un lado, el discurso de YHWH contra Aram es intenso y favorece a Israel con mayor dedicación. De otro lado, Ajab ignora la iniciativa de YHWH y salva al rey enemigo. Como en la escena 2^{da} vuelven a ser aludidas las narraciones de la conquista de Jericó (Js 6–7) y del ciclo de Gedeón (Ju 6–8). El rey de Israel falla en seguir el modelo de Josué y sobre todo el de Gedeón. Ajab es descrito

⁵⁶ Dt 4,43; Js 20,8. Talmon, “מְדַבֵּר”, 111-112.

⁵⁷ Js 17,13; Ju 1,28; 2S 10,11 || 1Cr 19,12; 1R 16,22. Hesse, “חֲזָק”, 302, 305.

⁵⁸ 2R 5,17-18. Plöger, “אֲדָמָה”, 95.

⁵⁹ Sweeney, *I & II Kings*, 243.

⁶⁰ Fischer, *Theologien des Alten Testaments*, 73.

como alguien fácil de engañar, un malvado que actúa según conveniencias de territorio y de prestigio.

^{26a} Y sucedió que, a la vuelta del año, ^{26b} alistó Ben-Hadad a los arameos
^{26c} y subió a Afec ^{26d} para pelear contra Israel. ^{27a} Y los hijos de Israel se alistaron
^{27b} y se prepararon raciones, ^{27c} y fueron a su encuentro; ^{27d} y acamparon los hijos de
Israel delante de ellos como dos rebañuelos de cabras ^{27e} pero los arameos llenaban
la tierra. ^{28a} Y se acercó un hombre de Dios ^{28b} y habló al rey de Israel, ^{28c} y dijo:

^{28d} *Así dice YHWH:*

^{28e} *“Porque los arameos han dicho: ^{28f} ‘YHWH es un dios de los montes,*

^{28g} *pero él no es un dios de los valles; ^{28h} por tanto, entregaré a toda
esta gran multitud en tu mano, ²⁸ⁱ y sabréis ^{28j} que yo soy YHWH.’”*

V26-28: Anuncio del cumplimiento de la palabra de YHWH como victoria para Israel. El cuadro escénico (v26-27) tiene una indicación de tiempo y otra de lugar. Aram e Israel preparan y plantan sus hombres en el campo de batalla. La desproporción en número y la colocación de Aram en toda la tierra evoca la antesala de la batalla de Gedeón contra Madián, Amalec y los hijos de Oriente, cuyos ejércitos eran numerosos como langostas (Ju 7,12); mientras que Gedeón, tal cual un rebaño de cabras, baja del monte con un grupo de solo trescientos hombres. Este grupo fue seleccionado por YHWH en un proceso riguroso (Ju 7,2-7). En cambio, en la escena 3^{ra} falta la selección de soldados, al parecer el rey de Israel paso por alto la recomendación del profeta (v22c) y olvidó fortalecer a su ejército. Como en el final de la primera escena, la desventaja es toda para Israel.

V27: La pequeñez de Israel bajo el cuidado de YHWH. Israel en su asedio consigue provisiones y YHWH lo recoge como su pequeño rebaño. De un lado, la provisión: la raíz כול [proveer, sustentar] aparece 38 veces en el MT. Solo hay un caso en Polpal (v27c), un uso pasivo que lleva a entender que también Israel *ha sido provisto* por disposición de YHWH⁶¹. Esto ya era claro en los casos de כול (Pilpel) (1R 17,4.9; 18,4.14), todos sobre sustento de comida para Elías y los profetas de YHWH. De otro lado, la pequeñez: el campamento arameo supera al de Israel en sofisticación. Aram llena el campo con tiendas para el rey y para sus jefes (v12.16), pero Israel aparece disperso por el campo, como dos

⁶¹ Baumann, “כול”, 86-87.

rebaños de cabras (v27d), perdidos entre la maleza. Esto servirá para enfatizar que la sorprendente victoria de Israel es fruto de la mano de YHWH⁶².

V28: nuevo giro en favor de Israel. Israel está fortalecido (v13-14). La figura profética es un *hombre de Dios*. Este había sido el título dado a Elías por la señora de Sarepta después de la salvación de su hijo (1R 17,17-24). Según ese pasaje el hombre de Dios es la figura profética de mayor autoridad⁶³, a quien YHWH escucha, cuyas obras despliegan el poder de YHWH y ante todo que es portador de la palabra de YHWH en verdad (1R 17,24)⁶⁴. La voz del hombre de Dios será el punto de retorno⁶⁵ de 1R 20. A partir de este momento la complicación militar comienza a deshacerse.

En definitiva, los elementos del discurso directo del hombre de Dios son teológicos. Primero, YHWH es אלהי הרים [Dios de los montes] e incluso otros pueblos lo saben (v23b)⁶⁶. Las montañas son el referente de los movimientos de Israel en la apertura del Deuteronomio⁶⁷; también son el lugar de habitación y punto de partida de Gedeón (Ju 6–8); pero, además de lugar de refugio y de habitación, la montaña es para Israel el lugar de la revelación de YHWH y del culto. El Horeb es el *monte de Dios*. Esta referencia es acentuada en el Éxodo⁶⁸, donde el *monte de Dios* está definido por la *relación* de YHWH con su pueblo⁶⁹. Dohmen habla de una *geografía teológica*, en la cual la revelación de Dios ni sucede con Egipto ni con Madián, sino solo con Israel⁷⁰.

Segundo, YHWH como אלהי עמקים [Dios de los valles]. Aunque el lugar de ocupación inicial de Israel son las montañas, YHWH también ocupa los valles, la conquista de Canaán en manos de Josué es completa (Js 10,40). A pesar de las dificultades de Israel para conquistar el llano (v. gr. Ju 1,19) YHWH mantiene su acción en favor de su pueblo⁷¹. La entrada inicial

⁶² Helfmeyer, “הַקָּה”, 8.

⁶³ Contra Bratsiotis, quien considera casi sinónimos las designaciones *hombre de Dios* y *profetas* (v13.22.28.35). Bratsiotis, “אִישׁ”, 235.

⁶⁴ Véase el excursus sobre el Hombre de Dios al final de análisis de 1R 17.

⁶⁵ Ska, *Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, 27-28.

⁶⁶ Es irónico, porque para cananeos y arameos Baal es el dios de los montes y del cielo, miembro de las huestes del cielo, el sol, la luna y los símbolos del zodiaco (2R 17,16; 21,3; 23,4ss; Jr 32,29). Mulder, “בְּעַל”, 198. YHWH será puesto para borrar todo rastro de Baal en la religiosidad de Israel.

⁶⁷ Dt 1,2.6-7.19-20.24.41.43-44.

⁶⁸ Ex 3,1.12; 4,27; 18,5; 19,3; 24,13.

⁶⁹ Primero con Moisés, luego con Aarón y en esencia con todo Israel. Dohmen, *Exodus 1–18*, 140, 155, 179.

⁷⁰ *Ibid.*, 422-423.

⁷¹ Ju 1,19; Jr 21,13. La seguridad primero de Israel y luego de Judá, antes que habitar en una roca sobre los valles, radica en practicar la justicia que YHWH exige. Fischer, *Jeremia 1 – 25*, 640-642.

con Josué incluía toda la tierra. Es significativo que el primer acto de desobediencia de un miembro de Israel haya sido castigado en el *valle* de Acor (el valle de la desgracia: Js 7,16-26)⁷². Josué sigue siendo el personaje donde mejor aparece la acción de YHWH en los valles. La conquista de Ay (Js 8) es una estrategia de Josué ejecutada en un valle (Js 8,11-13) y conmemorada en el monte Ebal (Js 8,30-35). La conquista sigue hacia ciudades en el sur. YHWH acompaña a Josué y sus tropas a lo largo de todo el camino y derrota a los amorreos con gran despliegue, hasta el punto de suspender el sol en Gabaón y la luna sobre el valle de Ayalón (Js 10,10-11)⁷³. En resumen, la gran victoria sobre los amorreos sucede en terreno escarpado y en terreno llano.

Por ende, el lector es reenviado a la época de la conquista de Canaán. En el relato de la huida de los cinco reyes amorreos (Js 10,8-19) YHWH concede la victoria. Es decir, בידכם [en vuestras manos], las manos de Israel (Js 10,19). De modo similar, YHWH pondrá la victoria בידך [en tu mano], la mano del rey de Israel (v28h). YHWH actúa de modo similar en la historia de Gedeón (Ju 7,7.9.11); la victoria sobre el enemigo es un modo de revelación (v13d.e || v28h). La conclusión lógica está puesta en la expresión y *sabréis que yo soy YHWH* (v28i-j). Esta fórmula tiene tres elementos importantes:

Primero, la fórmula hace una variación respecto del v13f-g, pasa al plural ידעתם [sabréis]. Por tanto, el rey y todo Israel deben entender⁷⁴. El relato hace una apertura similar después, cuando Miqueas cierre sus discursos dirigiéndose en plural a *todos los pueblos* (1R 22,28). De hecho, la voz de YHWH en boca de los profetas siempre tendrá como destinatario final a todo el pueblo.

Segundo, la fórmula supera las dos fórmulas del mensajero anteriores (v13c.14d) con una escala de tres menciones de YHWH: (a) la fórmula del mensajero (v28d); (b) el Dios de los montes y de los valles (v28f.g), y (c) la fórmula de reconocimiento (v28i.j).

Tercero, hay dos elementos que refuerzan el sentido de esta fórmula de reconocimiento: *la autoridad* de ser pronunciada por un hombre de Dios que es la máxima voz profética (1R 17,24) y *la omisión* de los ejecutores militares de la guerra, antes fueron los jóvenes jefes de las provincias (v13-14), aquí el relato solo menciona a YHWH. Es decir,

⁷² YHWH Castiga e Israel obedece. En el valle de la desgracia YHWH aplaca su ira. Sicre, *Josué*, 210-211.

⁷³ La intención del texto es subrayar el protagonismo de YHWH en los acontecimientos y su dominio de los fenómenos naturales en cualquier lugar. Ibid., 263-265.

⁷⁴ Walsh, *1 Kings*, 305; Beal, *1 & 2 Kings*, 266.

el Dios de la guerra demostrará que es Dios de los montes y de los valles. Una vez más, YHWH es el protagonista total, como en el relato de Gedeón (Ju 7,2).

En el libro de Éxodo la fórmula *כי אני יהוה* [que yo soy YHWH] (v28j) es el eje de la revelación. Algo ha cambiado en la historia, porque YHWH ha intervenido en ella⁷⁵. La fórmula aparece once veces y en diez de ellas es asociada al verbo *ידע* [conocer, entender]. Por ende, tiene un carácter kerigmático para la identidad de Israel⁷⁶. También aparece en la primera denominación de Israel como pueblo de YHWH (Ex 6,7), quien es reconocido por cumplir la promesa⁷⁷. En las formulaciones de la alianza la promesa tiene su cumplimiento en el presente o en el inmediato futuro⁷⁸. Otras ocurrencias de la fórmula aparecen en Levítico (10x)⁷⁹, Ezequiel (70x)⁸⁰ y en otros profetas (12x)⁸¹. El verbo *ידע* [conocer] (v28i) con frecuencia es asociado con esta fórmula⁸². En esta combinación el relato insiste que el conocimiento de YHWH es imprescindible para el camino de Israel⁸³ y que es YHWH quien actúa en la historia. En esta línea, Jeremías ha elaborado el concepto con precisión, agregando el verbo *עשה* [hacer]. Es decir, YHWH es el artífice de la *חסד* [misericordia] y con ella vienen asociadas la justicia y el derecho (Jr 9,23)⁸⁴.

Por último, el v28 es el único lugar de 1R 20 que menciona a Elohim (3x)⁸⁵. El problema del rey de Israel es su distanciamiento de Dios⁸⁶. YHWH actúa en propiedad en favor de Israel, toma la iniciativa, manda un mensajero con autoridad y actúa sin limitaciones

⁷⁵ Gowan, *Theology in Exodus: biblical theology in the form of a commentary*, 87.

⁷⁶ Ex 6,7; 7,5.17; 8,18; 10,2; 14,4.18; 15,26; 16,12; Ex 29,46; 31,13. Propp usa el término 'kerigma'. Propp, *Exodus 1–18: a new translation with introduction and commentary*, 270-271; Propp, *Exodus 19–40: a new translation with introduction and commentary*, 473.

⁷⁷ Dohmen, *Exodus 1–18*, 206.

⁷⁸ *Ibid.*, 206.211-212.242.

⁷⁹ La fórmula de auto-presentación de YHWH es como el sello de exigencia para cumplir las órdenes de YHWH, en particular el llamado a la santidad. Gerstenberger, *Leviticus: a commentary*, 381.

⁸⁰ Las fórmulas de reconocimiento son frecuentes en Ezequiel, donde la revelación de la identidad de YHWH cumple lo anunciado (también Ex 6,6-9; 7,1.5.17). Block, *The Book of Ezekiel*, 38-39.

⁸¹ Is 41,13; 43,3; 45,3; 49,23.26; 60,16; 61,8; Jr 9,23; 24,7; Jl 4,17; Zc 10,6; Ml 3,6. Otras menciones están en Nm 35,34, Dt 29,5 y 20,13.28.

⁸² 16 veces: Ex 6,7; 16,12; 29,46; Lv 23,43; Dt 29,5; 1R 20,28; Is 45,3.5; Jr 9,23; 24,7; Ez 20,5.20; 28,26; 34,30; 39,22.28.

⁸³ Dt 29,1-8 es una reseña histórica como etiología de la alianza de Moab. El relato conecta con Js 9,3-27, el cual a su vez hace parte de la referencia histórica de 1R 20. La memoria del camino refleja también el reconocimiento de YHWH (Dt 29,4-5). Otto, *Deuteronomium 12 – 34*, 2037, 2056.

⁸⁴ Triadas como *misericordia, justicia y derecho* expresan la auto-comunicación de Dios a Israel (Os 2,21; Sal 36,6ss). Fischer, *Jeremia 1 – 25*, 369.

⁸⁵ Aparte de las menciones de los dioses de Ben-Hadad (v10) y de *los dioses de los montes* en boca de los siervos suyos (v22).

⁸⁶ Cohen, "In all fairness to Ahab: a socio-political consideration of the Ahab-Elijah controversy", 89-90.

en los montes y en los valles. Israel tiene un único Dios, el verdadero Elohim, pero el rey lo desconoce en público ante su pueblo, sino que lo negocia en privado ante Ben-Hadad (v32-34).

^{29a} Acamparon unos frente a otros por siete días. ^{29b} Y sucedió que al séptimo día ^{29c} (se) entabló la batalla, ^{29d} e hirieron los hijos de Israel a los arameos, a cien mil de a pie en un solo día. ^{30a} Y huyeron los restantes hacia Afec, a la ciudadela, ^{30b} y cayó el muro sobre los veintisiete mil hombres restantes. ^{30c} Y también huyó Ben-Hadad ^{30d} y se refugió en la ciudad de aposento en aposento.

V29: golpe de mano israelita. La intervención de YHWH en la batalla aparece de tres modos: en las indicaciones de tiempos, en los movimientos y en la condición militar.

Primero, las indicaciones de tiempo aluden a la acción de YHWH⁸⁷. De este modo, la expresión *en un solo día*, ביום אחד [en un día único], al ser una frase adverbial indica un día especial o una simultaneidad (v29d)⁸⁸. Este motivo narrativo del día final resuena también en la caída de Jericó⁸⁹ que ויהי ביום השביעי [sucedió al séptimo día] de sitio (Js 6,14-16)⁹⁰. Además, la batalla en ningún momento es presentada como un asunto entre Ajab y Ben-Hadad. Es decir, en lugar de una batalla rey contra rey, es una respuesta de YHWH a la afrenta de Ben-Hadad por haberlo tratado como uno de los dioses de los montes.

Segundo, el sentido del movimiento de קרב [acercarse, aproximarse] puede tener usos idiomáticos como *trabar en batalla* (v29c) con el grado de violencia que esto implica⁹¹. Antes fue significativo el *toque* salvífico del ángel (1R 19), aquí, en lugar de toque, hay trabazón cruda de la batalla.

Tercero, al movimiento –de YHWH– el relato agrega las condiciones militares de Israel. En la crudeza de la batalla, Israel es eficiente en el cuerpo a cuerpo, porque tiene soldados sencillos. El nombre רגל [uno a pie] indica hombres a pie⁹², es decir, soldados de infantería (v29d)⁹³.

⁸⁷ Walsh, *1 Kings*, 306.

⁸⁸ Gn 27,45; Lv 22,28; 1R 20,29; Is 9,13; Zc 14,7. Sæbø, “יום”, 20.

⁸⁹ Walsh, *1 Kings*, 306.

⁹⁰ En la introducción, el reinado de Ajab fue simbolizado con la reconstrucción de Jericó (1R 16,34). Por tanto, el cumplimiento יהיה כדבר יהוה [según la palabra de YHWH] estará en la caída de los muros de Afec, pero también en la caída sobre Ajab de la maldición anunciada por Josué (Js 6,26).

⁹¹ Gane, “קרב”, 139.

⁹² Ex 12,37; Nm 11,21.

⁹³ Ju 20,2; 1S 4,10; 15,4; 2S 8,4; 10,6; 2R 13,7; 1Cr 18,4; 19,18. Stendebach, “רגל”, 323.

V30: Los arameos desaparecen en la huida. La victoria es contundente, el resto de los arameos huye a la ciudadela⁹⁴. Por último, también lo hace Ben-Hadad, quien termina escondido en Afec que era el עמק [valle] donde los arameos querían ganar la batalla a Israel, porque creían que YHWH *no es Dios de los valles, sino de los montes* (v28)⁹⁵. La expresión חדר בחדר [de aposento en aposento, o un aposento en el aposento] tiene sentido adverbial, en lugar de ser objeto o sujeto de una acción, es el lugar final de un evento. Es un lugar privado sin testigos (v30d)⁹⁶. Es decir, YHWH es un auxiliador en la batalla y, sobre todo, quien está al frente de Israel como dueño de la victoria⁹⁷. Un ejemplo, es el modo como la muralla aramea cae sin más, porque tenía un repello de apariencia estable y sólida, pero en realidad era falso (v30b)⁹⁸. La falsedad de Ben-Hadad es ridícula, incluso en sus construcciones. YHWH recoge todo el crédito y rey de Israel es desacreditado.

Una vez alcanzada la victoria, la narración hace un retardo escénico, como con los reyes fugitivos que fueron capturados y ejecutados (Js 10). Sin embargo, en esta escena de 1R 20 sucede algo inesperado. Los siervos de Ben-Hadad tienen un recurso nuevo para salvar a su rey, como lo indica el relato a continuación. La victoria tendrá un carácter de revelación (v28h-j)⁹⁹. Sin embargo, Israel parece desconocerla. En efecto, desconocer a YHWH dejará a Israel en manos del engaño¹⁰⁰.

^{31a} Y sus siervos le dijeron: ^{31b} *He aquí, hemos oído: ^{31c} puesto que son reyes de la casa de Israel, ^{31d} son ellos reyes de misericordia; ^{31e} por favor déjanos poner cilicios en nuestros lomos y cuerdas sobre nuestras cabezas,*
^{31f} *y saldremos donde el rey de Israel; ^{31g} quizás te preserve la vida.*

^{32a} Se ciñeron cilicios en sus lomos ^{32b} y pusieron cuerdas sobre sus cabezas
^{32c} y vinieron donde el rey de Israel, ^{32d} y dijeron: ^{32e} *Tu siervo Ben-Hadad dice:*

^{32f} *“por favor que sea preservada mi vida.” ^{32g} Y él dijo:*

^{32h} *¿Vive aún, mi propio hermano?*

^{33a} Y los hombres hicieron augurios, ^{33b} y se apresuraron ^{33c} y tomaron su palabra

⁹⁴ La palabra עיר [ciudad] también designa una *ciudadela* o los *recintos menores*, a veces respecto de recintos del templo (v30a; 2R 10,25). Otto, “עיר”, 58.

⁹⁵ Beyse, “עמק”, 206.

⁹⁶ 1R 22,25; 2R 9,2. Mosis, “חדר”, 223.

⁹⁷ Walsh, *I Kings*, 314.

⁹⁸ Is 30,13; Ez 13,10-16. In der Smitten, “חומה”, 269.

⁹⁹ Sweeney, *I & II Kings*, 243.

¹⁰⁰ Ajab desatiende a YHWH y desacierta al escuchar la trampa de los arameos. *Ibid.*, 244.

^{33d} y dijeron: ^{33e} *Tu hermano (es) Ben-Hadad.* ^{33f} Y dijo: ^{33g} *entrad (al cuarto) y traedlo.*
^{33h} Y salió Ben-Hadad donde él, ³³ⁱ y (el rey de Israel) le hizo subir en el carro.
^{34a} Y le dijo: ^{34b} *Devolveré las ciudades* ^{34c} *que mi padre tomó de tu padre,*
^{34d} *y pondrás para ti calles en Damasco,* ^{34e} *como mi padre puso en Samaria.*
^{34f} *Y yo te dejaré ir con pacto.* ^{34g} E hizo pacto con él ^{34h} y lo dejó ir.

V31: los reyes de רחם [misericordia]. La construcción paralela del v31c-d implica que la *identidad* del rey de Israel debería ser la *misericordia*¹⁰¹. Ella es la característica de la relación de YHWH con su pueblo (Ex 34,6-7)¹⁰², con el rey David y con su linaje (1R 3,6). Sin embargo, Ajab es un rey distinto del linaje de David, carece de la integridad para aplicar la misericordia al modo justo del rey David (2S 22,26). La misericordia es el atributo de YHWH para relacionarse con el hombre. Por consiguiente, ser misericordioso implica ser fiel y leal a la relación con YHWH¹⁰³.

Para Ben-Hadad y sus hombres demostrar רחם [misericordia] es una virtud de los reyes de Israel que puede usarse como debilidad para engañarles (v31). Pero la *misericordia* obliga al rey, porque es un elemento de la identidad de Israel, de seguro con tonos emocionales¹⁰⁴. Además, incluye un componente de agradecimiento (1R 2,7). En efecto, ningún agradecimiento obliga a Israel ante Ben-Hadad¹⁰⁵.

El problema es la aplicación de la misericordia a un no-israelita. La historia detrás de este trato es la narración de Rajab (Js 2,8-21). Los espías israelitas que exploran Jericó antes del ataque son refugiados en casa de una mujer cananea. Rajab demuestra que la misericordia requiere tres aspectos para ser recibida: la fe en YHWH, la lealtad al pueblo de YHWH y la salvación de Israel y de su propia familia¹⁰⁶. Las condiciones en el caso del rey de Israel y los siervos de Ben-Hadad son opuestas. La batalla ya ha pasado, Aram ha desconocido la fuerza de YHWH, como sí lo hizo Rajab y, por el contrario, Aram ha sido arrogante contra Israel. Ben-Hadad está a punto de caer preso.

¹⁰¹ Walsh, *1 Kings*, 307.

¹⁰² Definir el nombre de YHWH puede ser una tarea dispendiosa. Sin embargo, siempre רחם [misericordia] será una característica inseparable a esta definición. Gowan, *Theology in Exodus: biblical theology in the form of a commentary*, 80.

¹⁰³ Walsh, *1 Kings*, 307.

¹⁰⁴ Gn 21,23; 40,14; Js 2,12.14; Ju 1,24; 2S 10,2; 1R 2,7; 20,31.

¹⁰⁵ Zobel, “רחם”, 47.53.

¹⁰⁶ Estos tres temas teológicos son el centro teológico de la historia de Rajab, un personaje que marcó la historia de Israel y del cristianismo (Mt 1,5; Hb 11,31; St 2,25). Sicre, *Josué*, 116-117.

Rajab pide misericordia desde la protección brindada. En cambio, Aram pide misericordia desde la derrota y el engaño. De hecho, el uso de חבל [cuerdas] indica cautiverio o sometimiento de los vencidos bajo Israel¹⁰⁷. Atarse el cuerpo o la cabeza es un signo de sumisión sin penitencia. De este modo los arameos esperan alcanzar clemencia en un contexto de derrota militar¹⁰⁸. Los ritos de auto-humillación también existen fuera de Israel, otros grupos del Cercano Oriente antiguo los practicaron en la esperanza de evitar la aflicción o salvar la propia vida (v31e)¹⁰⁹.

V32: Ajab atiende el pedido del verdugo de Israel. La extensión del v32 denota la astucia invasiva de los siervos arameos sobre el rey de Israel. Este verso refuerza y explica al v31, Ben-Hadad vencido y refugiado en Afec busca preservar su vida por medio de una treta. El uso de cilicios denota la penitencia¹¹⁰. La estrategia parece funcionar y el rey de Israel la facilita en extremo (v32h-i). YHWH ha cumplido en todo. Al final, el señor y opresor de Israel ha sido subyugado hasta la condición de *siervo* del rey de Israel (v32e). Sin embargo, Ajab, preocupado por la vida del verdugo del pueblo, lo eleva a la condición de *hermano* (v32h). Es decir, la acción de Ajab revierte la acción de YHWH¹¹¹. Él dispone de la vida del enemigo para salvarla. Pero la vida viene de Dios y está bien ligada con la declaración de una relación familiar. Por esto resulta escandaloso que Ajab diga: ¿vive aún mi propio hermano? (v32h)¹¹². Aunque suene redundante en español, en hebreo נפשי [vida] suele ser el sujeto del verbo חייה [vivir]¹¹³. Es decir, Ajab habla de la supervivencia de la vida como don divino.

La misericordia beneficia a los hermanos, como en el relato de Gedeón. Sin misericordia para los verdugos de los hermanos, Gedeón los condena a muerte (Ju 8,18-21). La ley aplicada es del tipo ley del talión¹¹⁴. En contraste, el rey de Israel perdona a aquel que YHWH le ha entregado de antemano (v32) siendo el opresor de Israel, según lo narrado en la escena 1^{ra}.

¹⁰⁷ Weber, “חבל”, 258.

¹⁰⁸ Fabry, “חבל”, 175.

¹⁰⁹ Wächter, “עפר”, 263.

¹¹⁰ Yamauchi, “קגר”, 263.

¹¹¹ Walsh, *1 Kings*, 308.

¹¹² Ringgren, “חיה”, 332.328.

¹¹³ Gn 12,13; 19,20; Is 55,3; Jr 38,20.

¹¹⁴ Así piensa el rey de Israel respecto del actuar del profeta disfrazado (v39). Waltke, “נפשי”, 590.

V33-34: declaración del pacto de hermanos entre Ben-Hadad y el rey de Israel. Solo aparece el nombre de Ben-Hadad sin los sujetos. El pacto está lleno de intereses humanos (v34). Ambos reyes comparten beneficios y reconocimientos sobre los rezagos de guerras del pasado. Es decir, sobre la sangre del pueblo derramada en épocas recientes. Los pactos entre naciones exigían lealtad, verdad y eran celebrados por admiración a un rey sabio o recto como Salomón (1R 5,26). Los pactos con los arameos, en cambio, estaban marcadas por el interés, la conveniencia y el engaño (v34)¹¹⁵.

Es importante la repetición en las palabras *padre* y *hermano* (v32-34). La relación de familiaridad entre Aram e Israel acarreará una guerra de estos dos aliados contra Judá (2R 16,5ss). Lo escandaloso es que Israel tiene padres comunes con Judá, Aram es un extraño. Por esta razón Elías ha sido enviado a regresar por el camino de Damasco (1R 19,15), para avalar una acción punitiva contra Israel que será ejecutada por Jazael, rey de Aram-Damasco, uno de los sucesores de Ben-Hadad. Además, la guerra entre hermanos está prohibida y será YHWH el encargado de resolver las discordias entre Judá e Israel (1R 12,22-24).

Esta es la segunda relación que suscribe Ajab con personajes extranjeros. Es escandaloso que ambos hayan jurado en nombre de sus dioses para traer maldición en Israel. Primero Jezabel juró matar a Elías (1R 19,2) y luego Ben-Hadad juró invadir sin clemencia a Samaría (1R 20,10). Los dos juramentos son casi idénticos en sus formulaciones. Ajab es esposo de Jezabel y ahora aliado de Ben-Hadad.

En resumen, la alianza significa aceptar como hermano al opresor del pueblo, o sea perpetuar la aflicción sobre Israel. Ben-Hadad es el segundo flagelo sobre Israel traído por Ajab. El primero es Jezabel perseguidora de los profetas (1R 18,3.13; 19,2). Desde la introducción al ciclo (1R 16,29-34) Ajab solo ha aumentado sus iniquidades. A partir de este momento Ajab iniciará un descenso lento y largo hacia su muerte violenta. En adelante, el comportamiento de Ajab será absurdo y engañoso.

YHWH toma la iniciativa en favor de Israel y habla en boca de sus profetas. El Dios de la guerra gana en la montaña y el valle. Sin embargo, el rey ha desconocido a YHWH. El comportamiento del rey desconoce el actuar misericordioso de YHWH hacia el pueblo. Salvar la vida del verdugo de Israel es dejar viva la aflicción sobre el pueblo.

¹¹⁵ 1R 15,19. Weinfeld, “בְּרִית”, 264.

En general, Ajab ha sido un rey exitoso en sus campañas, pero desde el punto de vista religioso ha fallado en obedecer a YHWH¹¹⁶. Ninguna victoria tiene valor, si YHWH es desobedecido. Así lo denunciará la escena siguiente.

5.4.5 Escena 4^{ta} (v35-43): Ajab condenado por la palabra de YHWH

La escena de cierre es la respuesta de YHWH a Ajab por su evidente infidelidad durante todo 1R 20. Los cambios respecto de las tres escenas anteriores son importantes. Primero, desaparece Ben-Hadad de la narración (su nombre había sido citado 13 veces en 1R 20). Segundo, el nombre de Ajab sigue sin ser explicitado (el relato solo dice *el rey de Israel*). Tercero, aparece un profeta que monta todo el escenario. Cuarto, YHWH aparece al inicio y al final de la escena. Por ende, YHWH es el dueño de las acciones y sentencias finales (1R 20).

La escena 4^{ta} tiene dos momentos o actos. El primero es una acción simbólica sin la presencia del rey que va dirigida al lector y el segundo es la aplicación de la acción simbólica al caso del rey. Estos dos momentos se explican entre sí¹¹⁷.

5.4.5.1 E4: Acto 1 (v35-38): Un hijo de los profetas herido por palabra de YHWH

^{35a} Y cierto hombre de los hijos de los profetas dijo a un compañero suyo en (virtud de) la palabra de YHWH: ^{35b} *Hiéreme, por favor.* ^{35c} Pero el hombre se negó a herirlo.

^{36a} Y le dijo: ^{36b} *Porque no has escuchado en la voz de YHWH,*

^{36c} *he aquí, tan pronto como te apartes de mí,* ^{36d} *un león te herirá.*

^{36e} Y tan pronto se apartó de él, ^{36f} un león lo encontró ^{36g} y lo hirió.

^{37a} Y encontró a otro hombre ^{37b} y le dijo: ^{37c} *Hiéreme, por favor.*

^{37d} Y el hombre ciertamente lo hirió ^{37e} y lo dejó maltrecho.

^{38a} Y el profeta se fue ^{38b} y se paró (esperando) al rey en el camino;

^{38c} se había disfrazado con una venda en los ojos.

¹¹⁶ Walsh, *1 Kings*, 313-314.

¹¹⁷ Una alternativa de organización también podría ser la escena cuarta en una disposición 3+1. Tres sujetos contra uno solo: el hijo de los profetas. Primero su compañero que rehúsa golpearlo (v35-36), segundo un hombre que sí lo golpea (v37-38), tercero el rey que lo sentencia a morir (v39-40) y un cierre con la condena real contra el rey (v42-43). Schmitz, *Prophetie und Königtum: eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern*, 345.

El acto primero lo abre un profeta de desastre que anuncia una sentencia de YHWH. El caso es extremo. Él mismo recibe el peso de la desgracia que está a punto de anunciar¹¹⁸. Este *hombre de los hijos de los profetas* prepara un engaño con una historia ejemplar para forzar al rey de Israel a pronunciar su propia condena¹¹⁹. Las simbologías son fuertes: desobediencia, compañero muerto en las fauces de un león, obediencia, profeta herido, luego disfrazado con vendas en los ojos y puesto a la espera en el camino. El desarrollo mostrará cómo YHWH lleva la acción hacia la condena del rey.

El término רעהו [su compañero] (v35a) indica que la petición la recibe uno de igual condición y función¹²⁰, o sea, a otro de los hijos de los profetas¹²¹. Esto también explicaría el uso de este colectivo (hijos de los profetas)¹²², en lugar de un profeta en singular o un hombre de Dios. El agente principal que inicia la acción en el ciclo de Elías es la palabra de YHWH (1R 17,2.8). El compañero debió atender el pedido, porque lo propio de un profeta era proceder *en la palabra de YHWH*. Así lo dice la primera cita de esta fórmula (1S 3,21), el profeta permanece *en la palabra de YHWH*¹²³.

V35-36: La doble mención de YHWH. La primera es בדבר יהוה [en (virtud de) la palabra de YHWH], donde el profeta es visto como un mero instrumento de transmisión de la palabra de YHWH (v35a)¹²⁴. Esta construcción indica la fuerza que mueve a los profetas de YHWH¹²⁵. Dejar de proceder *en la palabra de YHWH* es rechazar la propia condición de profeta. Este es el caso del hombre de Dios, quien termina muerto por un león por haber seguido una palabra distinta a la de YHWH (1R 13)¹²⁶. La segunda es בקול יהוה [en la voz de YHWH]. Esta fórmula suele articularse con la negación del verbo שמע [escuchar] para

¹¹⁸ Por ejemplo, el hombre de Dios engañado por un profeta y muerto a causa de este engaño (1R 13).

¹¹⁹ 2S 12; 14; Is 5,1-7. Müller, “נביא”, 143.

¹²⁰ Kellermann, “רע”, 526.

¹²¹ Un profeta de profesión (Am 7,14). Sweeney, *I & II Kings*, 244.

¹²² Las palabras *ben* y *bar* indican pertenencia a un cierto grupo social o profesional. Entre los cuales pueden incluirse a los profetas *hijos de los profetas* (v35; 2R 2,3.5.7.15; 4,1.38; 5,22; 6,1; 9,1; o en singular Am 7,14). Bergman, “בן”, 152.

¹²³ La revelación de YHWH a Samuel es la característica consistente de todo el camino de Samuel como profeta de YHWH. Firth, *1 & 2 Samuel*, 79.

¹²⁴ Este fenómeno es recurrente en el caso del hombre de Dios venido de Judá (1R 13,1-5.9.17ss.32), un caso aislado es el de Samuel (1S 3,21). Schmidt, “דבר”, 114.

¹²⁵ 1S 3,21; 1R 13,1-2.5.9.17-18.32; 20,35; 2Cr 30,12; Sal 33,6; Jr 8,9.

¹²⁶ La fórmula בדבר יהוה es activa, indica hablar y actuar tanto con el poder como con la autoridad de YHWH. Schmitz, *Prophetie und Königtum: eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern*, 154.

expresar el mayor grado de desobediencia¹²⁷, y con נכה [herir, golpear] es usada para aludir a la vida que debe cuidarse.

El compañero del profeta es desafiado con un pedido ambiguo, entre la palabra de YHWH y el propio parecer. Esta ambigüedad desafía al lector¹²⁸. En el caso de los profetas solo hay un criterio, aquel que viene de YHWH. La exclusividad en la obediencia o en el seguimiento es de YHWH. La primera persona responsable de la fidelidad es el rey, por este motivo el simbolismo de los v35-36 va dirigido contra el rey de Israel (v39-42). La causa es el conflicto de intereses que llevó a Ajab a pasar por alto la condena de Ben-Hadad al anatema (v42) para aceptar beneficios y prestigios (v32-34).

La incongruencia con el pedido de un profeta la describe el verbo נאץ (Piel) [rehusarse], cuyo sentido teológico suele ser neutro. El ejecutor actúa sin la referencia de YHWH. El hombre que rehúsa el pedido de su compañero profeta (v35) descarta la voluntad de YHWH. Otros casos de *rehusarse* son: el pueblo que *rehúsa* escuchar a Samuel y pide un rey (1S 8,19); Asael que piensa solo en su venganza y *rehúsa* escuchar a Abner, su inmediato verdugo (2S 2,23); Nabot –según lo cree Jezabel– que *rehusó* vender su viña a Ajab (1R 21,15), y Eliseo que rehúsa el regalo de Naamán, un extranjero arameo (2R 5,16)¹²⁹.

V36: una sentencia de parte de YHWH. Por último, el ataque del león recuerda al profeta desobediente que fue muerto por un león (1R 13,20-24), el modo como esto sucede expresa la acción de YHWH¹³⁰, quien cumple su palabra y exige obediencia. El león es poderoso entre las bestias, destacado por su fuerza y su coraje. Incluso el hombre, indefenso ante el león feroz, tiembla cuando escucha su rugido¹³¹. Pero también el león feroz obedece la orden de YHWH (v36)¹³². El v36 contrasta el sometimiento de una bestia feroz con el

¹²⁷ Esta fórmula es frecuente en Jeremías y en Deuteronomio (desde Dt 8,20). Dejar de escuchar בקול יהוה [en la voz de YHWH] es una grave acusación contra Israel que ha olvidado a YHWH, por la cual recibirá la misma destrucción de los pueblos de Canaán. Otto, *Deuteronomium 1 – 11*, 920-921.

¹²⁸ La obediencia de Abrahán cumple la voluntad de YHWH y así alcanza la bendición (Gn 22,15-18). El ángel de YHWH bendice su descendencia: porque tú שמעת בקולי [has escuchado mi voz]. Wenham, *Genesis 16-50*, 111.

¹²⁹ Ringgren, “נאץ”, 45.

¹³⁰ Solo YHWH podría controlar una situación tan anormal: el león carnívoro respeta el cadáver del profeta y el burro espera junto al león. YHWH reconoce al difunto como *hombre de Dios* y por esto la escena queda abierta, porque aún hay algo por ser revelado en esta historia. Walsh, *1 Kings*, 186.

¹³¹ León: poder (Prv 30,30); fuerza (2S 1,23); coraje (2S 17,10); feroz (Is 15,9; Ez 19,6); rugido (Os 11,10; Am 3,8).

¹³² Motivos leoninos aparecen en sellos de Meguido, Tell en-Nasbeh, Ramath-Rachel, Siquem, En-gedi, y otros. Botterweck, “אָרִי”, 382.

rechazo de un hombre (v35). El lector ha sido informado del proceso de preparación de la acción simbólica del profeta. Solo resta su aplicación.

V37: hacer daño es contra la voluntad de YHWH. Este verso contrasta con los dos anteriores, por la ausencia de fórmulas teológicas y la condición ajena del destinatario, un cierto *וִישׁ* [hombre]. Este segundo personaje infringe un fuerte golpe al profeta sin excusarse. La simbología deja claro que es alguien libre de la obediencia a YHWH y sin compromiso de cuidar al compañero. Es casi una oportunidad para aprovechar y hacerle daño al otro. Para los miembros de Israel el daño de unos a otros es inaceptable; solo la voluntad de YHWH está por encima de cualquier contradicción.

V38: Antesala al paso del rey. El disfraz vuelve a poner al rey bajo engaño¹³³. El verbo *disfrazarse* equivale a *וּפָתַח* (Hitpael) [ocultarse]¹³⁴. Además, tiene un sentido de engaño. El relato del v38 es la versión del engaño exitoso de un profeta contra Ajab. Al contrario, la versión fallida del engaño le sucederá a Ajab contra los arameos y en favor de Josafat, rey de Judá (1R 22,30)¹³⁵. En ambas versiones del engaño el perdedor es Ajab. La condición del profeta herido queda expuesta, él solo cubre sus ojos¹³⁶. La herida es parte del mensaje, el profeta, sin vocalizar palabra, es portador de un testimonio escrito en el cuerpo¹³⁷. Esto da cuenta de la gravedad del pecado de Ajab que está a punto de ser denunciado.

5.4.5.2 E4: Acto 2 (v39-43): Ajab dicta su propia sentencia de condena

^{39a} Y sucedió, el rey estaba pasando, ^{39b} él gritó al rey ^{39c} y dijo: ^{39d} *Tu siervo fue al centro de la batalla;* ^{39e} *y he aquí, un hombre se apartó* ^{39f} *y me trajo a uno,* ^{39g} *y dijo:* ^{39h} *“Guarda a este hombre;* ³⁹ⁱ *si acaso desaparece,* ^{39j} *tu vida estará a cambio de su vida* ^{39k} *o pagarás un talento de plata.”*

^{40a} *Y sucedió, (mientras) hacía tu siervo esto y aquello,* ^{40b} *él ya no estaba.*

^{40c} Y le dijo el rey de Israel: ^{40d} *Así será tu sentencia;* ^{40e} *tú (la) has decidido.*

^{41a} Y se apresuró ^{41b} y se quitó la venda de los ojos, ^{41c} y lo reconoció el rey de Israel ^{41d} pues él era uno de los profetas. ^{42a} Y le dijo: ^{42b} *Así dice YHWH:*

¹³³ La herida recibida es parte del disfraz. Sweeney, *I & II Kings*, 244.

¹³⁴ Botterweck, “וּפָתַח”, 113.

¹³⁵ Véase después el comentario a 1R 22,30.

¹³⁶ En otros casos el disfrazado ha sido el rey, pero sin éxito, Saúl ante la pitonisa de Endor (1S 28,8) y Ajab durante el combate contra Ramot de Galaad (1R 22,30). Por el contrario, el profeta del v38 sí tiene éxito para engañar al rey.

¹³⁷ Walsh, *I Kings*, 311.

^{42c} Porque has dejado salir de (tu) mano al hombre objeto de mi destrucción,

^{42d} tu vida estará a cambio de su vida ^{42e} y tu pueblo a cambio de su pueblo.”

^{43a} Y se fue el rey de Israel a su casa disgustado y molesto, ^{43b} y entró en Samaria.

V39: una falta crasa. Un israelita fue incapaz de cuidar a un prisionero y lo dejó escapar. Ahora en su angustia grita al rey. El principal énfasis de la raíz צעק [gritar] consiste en el llanto agónico, angustiado y agudo de alguien que pide ayuda y liberación, aparece en expresiones cargadas de emoción (v39b)¹³⁸. La actuación es por causa de la incapacidad de guardar a un prisionero enemigo. El verbo שמר [guardar] indica actividades de la cultura urbana al servicio del rey o regidas por él. Vigilar a un prisionero es un tipo de servicio al rey, fallar en este encargo es una falta que el mismo rey debe sentenciar y penalizar (v39; 2S 18,12)¹³⁹. Por consiguiente, la falta es grave y el israelita está por completo bajo el juicio del rey.

V39k: el valor de una vida en la guerra. Un ככר־כסף [talento de plata] es un valor alto, tanto como el valor de una vida¹⁴⁰. El terreno de Samaría fue comprado por dos talentos de plata (1R 16,24).

V40: una sentencia clara. El rey parece ser ecuánime en su sentencia. Sin embargo, nunca dice nada sobre las heridas del profeta, ni pregunta sobre ello. Además de la facilidad de ser engañado, el rey descuida a su gente. La parábola propuesta ejemplifica todo el relato anterior (v1-34)¹⁴¹ y es puesta para obligar al rey a *hablar*. Para el mundo hebreo el acto de *hablar* implica un referente concreto ineludible. La lengua corta con filo, las palabras son cortantes, por ende, ellas cargan con sus propias sentencias. Este es el argumento de Ajab al condenar al profeta anónimo (v40)¹⁴². Sin embargo, tan cortantes como las palabras del profeta son los actos del rey, por eso la sentencia contra Ajab será incontestable (v42-43; 2S 12).

V41: tiempo de quitarse la venda. El verbo מהר [apresurarse] es el mismo del v33b. El rey de Israel cae en el engaño y alguien astuto capitaliza la ventaja. Primero fueron los siervos de Ben-Hadad (v33) y ahora el profeta (v41). Ajab es un rey a merced del engaño

¹³⁸ Gn 4,10; 27,34; 41,55; Ex 5,15; 14,10.15; Nm 11,2; 12,13; Dt 26,7; Ju 3,9.15. Hasel, “צַעַק – וְעָקָה”, 115.

¹³⁹ García-López, “שָׁמַר”, 288.

¹⁴⁰ 2R 5,5.22.23; 15,19; 18,14; 23,33. Mayer, “כֶּסֶף”, 271.

¹⁴¹ Schmitz, *Prophetie und Königtum: eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königbüchern*, 346.

¹⁴² Freedman, “וְעָקָה”, 219.

inmediato, un juez de juicios ligeros. Pero la sentencia ya la ha anticipado el rey contra sí mismo (v40)¹⁴³.

V42: puesta por extenso de la sentencia. El profeta usa la fórmula del mensajero, esta vez seguida de un oráculo profético de juicio¹⁴⁴. En las tres primeras ocurrencias de esta fórmula (v13c.14d.28d) el destinatario era el rey y el beneficiario era él mismo y su pueblo. En la cuarta ocurrencia el destinatario también es el rey, pero la sentencia es de condena para él y para su pueblo. Por tanto, el crimen de Ajab afecta también a su pueblo¹⁴⁵.

V42c: la violación cometida por el rey. Ajab canceló la destrucción o el חרם [anatema] contra Aram. La expresión שלח מיד [dejar salir de la mano] significa *dejar libre, liberar*¹⁴⁶. Es decir, una concesión inaceptable, porque solo Ajab solo puede liberar en nombre de YHWH. Lo opuesto es la consagración al anatema. En esta línea de reflexión, la conquista de Jericó había terminado con la consagración al anatema de toda la ciudad, exceptuando a Rajab y los suyos (Js 6,22-25). Sin embargo, el rey de Israel, quien tuvo la victoria en sus manos, abandonó los pasos de Josué, sino que obró en favor de Ben-Hadad (1R 20). Otro personaje condenado por haber violado el anatema es Saúl, quien perdonó la vida al rey de los amalecitas (1S 15). Es de esperarse que Ajab muera de un modo vergonzoso (1R 22), como le sucedió en antiguo a Saúl (1S 31).

En efecto, la cancelación indebida de la חרם [destrucción o anatema] tiene una pena bajo régimen de *lex talionis*. Este es el caso de haber dejado en libertad a un enemigo mortal (v42c). Peor aún, si indica el anatema cancelado a causa de una alianza impía (v34)¹⁴⁷. El nombre חרם indica una acción antes que una cualidad (v42c)¹⁴⁸. Además, la acción de exterminio tuvo estados previos, como la expulsión o el despojo, que es el caso de los pueblos cananeos en época de la conquista. Sin embargo, en círculos proféticos la acción de חרם fue tan radical como la *total destrucción*, casi siempre cuando la acción debía dirigirse contra pueblos extranjeros como Aram (v35-43). En efecto, en los libros proféticos חרם servirá para redactar oráculos radicales contra las naciones extranjeras¹⁴⁹.

¹⁴³ El carácter de esta sentencia es drástico, porque sigue la ley del talión (Ex 21,23-25; Lv, 24,19-21; Dt, 19,21). Sweeney, *I & II Kings*, 244.

¹⁴⁴ Ibid., 244, citando a Haldar, *Prophets*, 90-160; o un oráculo de condena. Walsh, *I Kings*, 311.

¹⁴⁵ Ibid., 244.

¹⁴⁶ Ackroyd, “קיד”, 412.

¹⁴⁷ También Dt 7,2; Js 11,19ss. Lohfink, “חרם”, 183-185.

¹⁴⁸ Lv 27,21; Dt 7,26; Js 6,17; Is 34,5; MI 3,24.

¹⁴⁹ Lohfink, “חרם”, 185.195.

V43: el gran sumario del capítulo. El rey de Israel retorna a Samaría victorioso, pero disgustado y molesto. Cuando el sujeto del רָעָז [disgusto] es humano, hay una acción violenta dentro del sujeto por un tipo de altercado con personajes cercanos a Dios. El rey Uzías ataca lleno de ira a los sacerdotes que le impiden ofrecer incienso en el templo, pero súbito es castigado con una lepra (2Cr 26,19); el vidente enfurece al rey Asá, porque lo ha censurado por desconfiar en Dios (2Cr 16,10). El doble caso del rey Ajab puede ser la referencia de estos dos reyes, por la molestia extrema de Ajab. Primero, porque un profeta lo condena por haber dejado en libertad al rey de Aram (v43) y pocos versos después, porque Nabot rehúsa venderle su viña en Jezreel (1R 21,4)¹⁵⁰.

En la escena 4^{ta} ha iniciado su ocaso. Ajab es como Jeroboán, porque ha recibido éxito político de manos de YHWH, pero ha fallado en obedecerle (1R 13,33-34)¹⁵¹. En este cierre escénico el rey de Israel olvida al profeta y lo deja solo. La respuesta aparecerá en los discursos de Ajab contra Miqueas ben-Yimla (1R 22)¹⁵².

En resumen, la escena 4^{ta} es como un collage de motivos proféticos orientados contra Ajab:

El primero es el león que hiere o mata¹⁵³. YHWH será severo con el profeta, porque debe herir a Ajab con la verdad y la denuncia de sus iniquidades. El segundo es el acto de מָצָא [encontrar]; la punición encontrará al rey en el momento que YHWH lo disponga, como un león encuentra a la víctima que YHWH le concede, solo a esa víctima. El tercero es el camino (1R 13,24; 20,38); ahí la boca de sus profetas revela a YHWH, en el camino el profeta está por encima del rey¹⁵⁴.

El cuarto son los ojos; el profeta los lleva cubiertos, pero YHWH siempre ve el actuar humano, en particular del rey¹⁵⁵. El quinto es el verbo נָכַח [golpear]; el profeta pone su vida para llevar el mensaje de YHWH¹⁵⁶, pero también el rey pagará con su vida, si descuida al pueblo de YHWH. El sexto es הִפְתָּל (Hitpael) [disfrazarse]¹⁵⁷. El disfraz solo funciona contra

¹⁵⁰ Ringgren, “רָעָז”, 112.

¹⁵¹ Walsh, *1 Kings*, 315.

¹⁵² Ibid., 313.

¹⁵³ V36; 1R 13,24ss; 2R 17,25.26.

¹⁵⁴ Ajas de Silo 1R 11,29; Elías 18,16.

¹⁵⁵ 1R 16,30; 21,20.25.

¹⁵⁶ V35.36.37; 1R 14,25; 22,24.34.

¹⁵⁷ La mujer de Jeroboán (1R 14,2.5), el profeta (1R 20,38) y Ajab (1R 22,30).

los infieles a YHWH, porque son engañados o porque caen en su propio engaño, como es el caso de Ajab (1R 22,30.34).

El séptimo es la mención de אִישׁ אֲחֵר [otro hombre] (v37) u otro profeta (1R 13,11); cualquier acto del rey sin contar con YHWH será intervenido por un tercero que el rey es incapaz de controlar como *un hombre* que Ajab aborrece (1R 22,8) entre sus profetas: Miqueas ben-Yimla¹⁵⁸.

5.5 Resultados del análisis de 1R 20

1R 20 recuenta los conflictos entre Aram e Israel en tiempos de la casa de Omri. Las guerras olvidadas del pasado reviven como nuevas amenazan para todo el pueblo. Ante esta realidad, YHWH cuida y protege a su pueblo en todos los ámbitos. El rey de Israel, por el contrario, es negligente en sus funciones. Los profetas revelan el deterioro de la relación entre YHWH y Ajab.

5.5.1 Acciones en contraposición

Las acciones de este capítulo tienen cuatro características, dos referidas a YHWH y dos a Ajab.

– *YHWH anticipa y sobrepasa la función del rey.* 1R 20 carece de un clamor inicial hacia YHWH, pero presenta una situación de aflicción que el rey de Israel es incapaz de atender (v9d). Ante esta situación YHWH responde por iniciativa propia enviando un profeta para dar la victoria a Israel sobre un enemigo muy poderoso y por medio de esa victoria revelar su nombre (v13.28). Por consiguiente, YHWH se revela por iniciativa propia y en actos de victoria. También es relevante mostrar a YHWH Sebaot en todo su esplendor.

La intervención inicial de YHWH (v13.14) es extendida por medio de la presentación de varios profetas (v22.28.35ss). Es decir, la victoria para Israel es una disposición típica de YHWH. El rey desconoció quién es YHWH y cuál es responsabilidad del rey. La sentencia final sobre el rey muestra que la acción de YHWH en favor de Israel es continua y que ningún rey terreno podrá cancelarla, ni Ben-Hadad con su fuerza militar ni Ajab con sus desviaciones.

¹⁵⁸ Una descripción detallada de estos motivos en Schmitz, *Prophetie und Königtum: eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern*, 346-347.

– *YHWH es Dios en plenitud*. El opresor de Israel caerá en la guerra o en la paz (v18). Contra los que creen que YHWH es un dios en medio de muchos (v23) con limitaciones de terreno (v25), YHWH responde como el Dios de los montes y de los valles. En la guerra da la victoria (v15-21. 29-30) y en tiempos de paz brinda guía (v22). Por consiguiente, YHWH es Dios de todos los lugares y de todos los ámbitos de Israel¹⁵⁹.

– *Ajab deshonra el favor concedido por YHWH*. Ajab es puesto al frente de la batalla (v14h) y recoge la primera victoria (v21). Pero su respuesta es inadecuada, sin acción de gracias alguna ni declaración ante el pueblo de la victoria YHWH. Aun así, para la segunda batalla Ajab recibe el auxilio de YHWH dos veces (v22.28). Pero sigue en silencio. YHWH se revela ante sus ojos (v13.14.28), pero Ajab está ciego. El rey debería ser la presencia y garantía del cuidado de YHWH para con el pueblo, debería ser representante de la רחם [misericordia] de YHWH en Israel (v31). Pero Ajab omite este principio.

– *Ajab negocia según su propio beneficio con el rey de Aram*. La escena 3^{ra} cierra en un punto oscuro, cuando Ajab deja en segundo plano toda la revelación de YHWH, puesta ante sus ojos en victorias concretas en los montes y en los valles, para poner en primer plano la negociación con el enemigo, a cambio de ciudades y títulos de calles (v34). Ajab viola la *exclusividad* de YHWH con la misma velocidad que corren los siervos de Aram para engañarlo (v33).

5.5.2 Ajab y la idolatría

Al final, las consecuencias de la desviación de Ajab recaen también sobre el pueblo (v42). YHWH sigue siendo el Dios de Israel y sus profetas han estado hablando de principio a fin, incluso haciéndose golpear para llevar la palabra de YHWH.

Las acciones *concretas* de YHWH (1R 20). Él está en sus profetas omnipresentes, en sus victorias y en el modo como los arameos hablan de Él y de sus reyes en Israel (v23-25.31) –aunque erráticos, los arameos hablan de YHWH–. Al contrario, Ajab es *vago* en su respuesta a YHWH. El lector podría sospechar que Ajab tiene otros dioses, porque ha puesto a Ben-

¹⁵⁹ En el relato de la sequía YHWH es el Dios de toda la creación, del agua, los animales, la comida y la bebida (1R 17–18); luego es el Dios del cuidado extremo, de los fenómenos naturales, el dueño del futuro para proteger al resto de Israel y castigar a los adoradores de Baal (1R 19). En todos ellos hubo momentos intensos de revelación.

Hadad por delante de YHWH. Es decir, Ajab es fiel a Ben-Hadad (v34g), el rey que jura en nombre de otros dioses (v10).

6. LA ACCIÓN DE YHWH DURANTE EL REINADO DE AJAB EL REY DE ISRAEL DETRÁS DE JEZABEL, DELANTE DE ELÍAS Y DEBAJO DE YHWH (1R 21)

6.1 Presentación del desarrollo escénico (1R 21)

Este capítulo contrasta los temas de 1R 20 para abrirse hacia el largo relato de la caída de Ajab (1R 22). En otras palabras, los eventos *externos* de 1R 20 sobre la inapropiada alianza política entre Ajab y Ben-Hadad serán completados con los eventos *internos* de 1R 21 sobre la acción perversa de la alianza matrimonial de Ajab con Jezabel. En ambos capítulos Ajab afecta al pueblo de Israel para favorecer a figuras extranjeras, idólatras que han jurado en nombre de sus dioses (1R 19,2; 20,10). En resumen, Ajab sigue haciendo lo malo a los ojos de YHWH, irritándolo peor que cualquiera de sus predecesores (1R 16,30.33).

Las dos primeras escenas relatan la vida de Ajab en Samaría. Primero aparece rompiendo con la tradición de los padres sostenida en Nabot, un personaje inocente y sobre todo con derechos de israelita. Luego aparece vendiéndose a las argucias de Jezabel, con ella entra la injusticia en Samaría, porque es capaz de corromper todas las instituciones de Israel, desde el rey y los ancianos hasta el último de los israelitas capacitado para ayunar y para ejercer el derecho de lapidar a un condenado.

Las dos escenas conclusivas relatan la intervención de YHWH en el reino de Ajab. YHWH tomó la iniciativa y mantuvo su actuar firme hasta el final (1R 20). Ahora YHWH retoma la iniciativa, pero muestra dos facetas nuevas (1R 21). Primero, la fuerza de la justicia anunciada por Elías, un profeta de voz firme, mensaje ríspido y lleno de detalles sangrientos. Segundo, la vigencia de la misericordia de YHWH, capaz de aplazar la sentencia sobre Ajab. Elías es el enemigo imbatible que silencia a Ajab. Solo YHWH podrá aplazar el cumplimiento de su profecía (1R 22,38). El rey que negoció con el enemigo de Israel

haciendo pasar sus intereses como si fueran misericordia (1R 20,32-34), ahora alcanza la verdadera misericordia, la que solo puede venir de YHWH.

Los contrastes de 1R 1 entre injusticia y justicia, entre punición y misericordia, superan a 1R 20. La victoria de Israel es insignificante, porque el sol de la vida del pueblo brilla sin derecho ni justicia de YHWH, sino con impiedad y maldad (Ecle 3,16) fraguadas por Jezabel y permitidas por Ajab.

La distribución escénica propuesta para 1R 21 es la siguiente:

- Introducción (v1-3): Nabot rechaza la propuesta de Ajab
- Escena 1^{ra} (v4-7): Ajab vuelve a casa, disgustado y molesto
- Escena 2^{da} (v8-16): Jezabel suplanta a Ajab y consigue la muerte de Nabot
- Escena 3^{ra} (v17-26): YHWH envía a Elías contra Ajab
 - E3: Acto 1 (v17-19): la palabra de YHWH sobre Elías y contra Ajab
 - E3: Acto 2 (v20-24): Ajab es encontrado por su enemigo Elías
 - E3: Sumario (v25-26): Ajab tan abominable como los amorreos
- Escena 4^{ta} (v27-29): YHWH aplaza la sentencia contra la casa de Ajab

Las dos primeras escenas son respondidas en los dos actos de la tercera escena, la cual cierra con un sumario sobre toda la historia de Ajab. Por último, la cuarta escena hace un balance que equilibra las tres escenas anteriores. Por ende, puede utilizarse un orden 3+1 para leer todo este capítulo, igual que los capítulos precedentes (1R 18–20)¹.

6.2 Perfil de los personajes (1R 21)

6.2.1 Nabot

La concepción de la fidelidad a la bendición ancestral es encarnada por Nabot, un israelita definido por su origen y por su heredad. Él es la piedra de discordia de Ajab y será la víctima de las maquinaciones macabras de Jezabel. Nabot encarna la problemática del rey y la reina, quienes solo buscan satisfacer su interés y comodidad. El crimen de Nabot violará la ley de Israel y, aún peor, buscará desviar la responsabilidad sobre los ancianos y nobles, y sobre

¹ Una presentación de esta y otras estructuras narrativas del AT con ejemplos y bibliografía puede encontrarse en Ska, *Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, 26.

todo el pueblo de Samaría. La reivindicación de este crimen cubrirá todo el arco narrativo de Jezabel, hasta su crudo asesinato (2R 9,30-37).

6.2.2 Ajab

El disgusto y la molestia son el tono de ruptura en la entrada de Ajab (1R 21). YHWH ha descalificado su política de alianzas extranjeras y sus intenciones de negociar con un heredero en Israel. Ajab recae en nuevos disgustos y molestias, su personaje es apocado y salido de control por causa de la negativa de Nabot, quien argumenta desde la fidelidad ancestral (v3). En su peor nivel de equilibrio Ajab es sacado de la narración durante el nudo y el clímax, cuando Nabot es sentenciado y apedreado hasta la muerte. Pero Ajab queda desdibujado por su incapacidad para comprar la viña de Nabot y su sumisión al dominio de Jezabel. Al cierre, antes que Ajab inicie a disfrutar de la viña usurpada a Nabot, interviene YHWH por medio de Elías. El dictamen final de Elías cubre a toda la casa de Ajab, incluida Jezabel. En el epílogo despunta la misericordia de YHWH para conceder a Ajab un aplazamiento de su sentencia de muerte (1R 21,27-29).

6.2.3 Jezabel

El personaje siniestro que maneja las cuerdas del poder en el palacio y en la vida pública de Samaría es Jezabel. Ajab la ve como su protectora y redentora. Sin embargo, ella lo controla de principio a fin. Su tono sobre Ajab es autoritario, recurre a preguntas retóricas para dejar a Ajab inactivo en palacio, mientras ella maquina el juicio insidioso contra Nabot y su consecuente condena injusta. De este modo, Jezabel pasa del dominio privado del rey al control público de la asamblea de Samaría (ancianos, nobles y pueblo). Jezabel desaparece en las dos últimas escenas, pero es mencionada en la sentencia final contra Ajab (v23). Su personaje es silenciado durante el resto del ciclo de Elías, pero su poder sobre el rey de Israel y sus dos sucesores permanece intacto. La escena tercera considera a Jezabel como la responsable de haber incitado a Ajab a la idolatría crasa, haciendo de Israel un pueblo malvado como el peor de todos: los amorreos (v25-26). Llama la atención que Jezabel desaparece en la última escena. La concesión de un plazo en la ejecución de la sentencia contra Ajab es un asunto de YHWH con israelitas (el rey o el pueblo) sin contar los extranjeros.

6.2.4 *Los dos hijos de Belial (dos hombres malvados)*

Dentro de la estrategia de Jezabel hay unos personajes oscuros y difíciles de determinar. Ellos son los hijos de Belial, personajes malvados puestos por Jezabel como testigos en el proceso condenatorio contra Nabot. Con estos personajes la idolatría en Samaría ha tocado fondo: el rey queda encerrado en palacio, acostado en cama, disgustado y molesto; la reina engaña a todos y pone al frente del ejercicio de la verdad a dos testigos impropios; los ancianos, nobles y el pueblo siguen este esquema; el inocente es llevado a una condena injusta y mortal. En todo este trance YHWH es ignorado por completo.

En resumen, los hijos de Belial aparecen y actúan mientras YHWH está ausente del relato. La condición perversa de estos personajes solo la conoce Jezabel y la pasa el narrador a los lectores. Todos los demás personajes permanecen en la ignorancia, solo Ajab lo sabrá, cuando intervenga YHWH para dictarle sentencia. En decir, los hijos de Belial que sirven a Jezabel encarnan la mentira y el mal en Samaría.

6.2.5 *El pueblo*

La mención del pueblo parece tangencial. Sin embargo, debe notarse que el pueblo queda bajo el engaño de Jezabel y la desprotección de Ajab. Ella declara a Ajab como rey de Israel (v7), pero esto es falso; ella pone a los ancianos, nobles y al pueblo a dictar veredicto a partir de dos testigos mentirosos; al final ella consigue que Nabot, representante auténtico del pueblo, sea apedreado y muerto sin justa causa. En este sentido, el pueblo es la gran víctima del esquema de dominación idolátrico montado por Jezabel en Samaría. Delante de Jezabel el pueblo es víctima, delante de Ajab el pueblo es una masa irreconocible. Él los ha hecho aparecer ante YHWH peor que los amorreos.

6.2.6 *Los ancianos y nobles*

La autoridad judicial en Samaría es encabezada por los ancianos y nobles de la ciudad. Sin embargo, ellos también son los *vecinos* de Nabot (v8.11), tienen una condición de hermandad con él. Ellos tienen un papel pasivo, su juicio es manipulado y nunca aparecen hablando, solo obedecen a Jezabel hasta llegar al apedreamiento de Nabot. Junto al pueblo en general, los ancianos y nobles son los fraticidas de Nabot. Todo por las insidias de la reina extranjera Jezabel.

6.2.7 Elías

La ausencia de YHWH puede notarse por la ausencia de sus profetas. Elías entra en escena porque YHWH lo envía desde fuera. Aunque es solo un mensajero, la presencia de Elías es necesaria, porque es la máxima autoridad profética profiriendo la máxima condenación contra la pareja real más perversa de la historia de Israel (1R 21).

El encuentro entre Elías y Ajab esclarece los encuentros anteriores entre estos dos personajes. En el inicio de 1R 17 Elías anuncia a Ajab la sequía en Samaría, ahora es claro que YHWH estaba actuando contra la maldad y el asesinato provocados por Ajab (v19). En la mitad de 1R 18 fue mutua la acusación entre Ajab y Elías de ser el *perturbador* de Israel, ahora Ajab llama a Elías su *enemigo*. Elías calla ante esta acusación, pero silencia a Ajab con la sentencia final de parte de YHWH. Ajab deja a Elías y solo actúa ante YHWH. La función instrumental de Elías hace brillar el protagonismo de YHWH en todo el ciclo (1R 21). Al cierre, Ajab calla ante Elías y regresa para humillarse ante YHWH.

En resumen, Elías ante Ajab hace su entrada final en el ciclo. El gran profeta es solo un mensajero, ha dejado de ser el alter ego de Ajab. YHWH deja a Elías sin funciones diciéndole que a Ajan le ha sido concedida una tregua (v29). A Elías solo le resta despedirse en silencio. YHWH pondrá otro profeta como mensajero suyo en la gran antesala de la caída del rey de Israel (1R 22).

6.2.8 YHWH

Nabot está definido por su estrecha relación con YHWH. En la primera escena solo Nabot lo menciona y lo hace por medio de un juramento, *en nombre de YHWH* (v3), el cual causa el disgusto y la molestia de Ajab. La segunda escena es oscura, porque Nabot es silenciado, YHWH es excluido del proceso judicial, los testigos de la verdad son dos hombres malvados, el rey ha sido sustituido y todo el conjunto de Israel es engañado. Este cuadro (v8-16) es la antítesis de la escena de Elías en el Horeb (1R 19,9-14), es decir, la anti-revelación de Jezabel llevando a Nabot hasta la muerte. En la tercera escena YHWH retoma el protagonismo para dejar a Nabot en el punto alto del *cuidado*; Jezabel es sacada de escena, sin más, y Ajab es callado con una sentencia extrema pronunciada dos veces (v17-24). En la última escena

YHWH aplaza su sentencia, pero sin cancelar su *justicia*². YHWH cierra con un gesto de condescendencia ante la humillación de Ajab.

En resumen, aunque YHWH está fuera del protagonismo, sí hace valer su condición de Dios de Israel en *cuidado y justicia* hacia sus fieles, encarnados en la figura de Nabot. Al cierre, YHWH desplaza el protagonismo de cualquier otro personaje: Jezabel es condenada, pero excluida del primer plano; Ajab es condenado, pero confortado en su humillación; Elías es solo un mensajero, sin opinión ante el cambio final de parecer de YHWH (v29).

6.3 Progresión escénica (1R 21)

6.3.1 Introducción (v1-3): Nabot rechaza la propuesta de Ajab

^{1a} Y sucedió después de estas cosas, ^{1b} en Jezreel una viña era de Nabot el Jezreelita, junto al palacio de Ajab, rey de Samaría. ^{2a} Y habló Ajab a Nabot, ^{2b} diciendo:

^{2c} *Dame tu viña* ^{2d} *y será para mí (una) huerta de hortaliza,* ^{2e} *porque ella está cerca, junto a mi casa,* ^{2f} *y yo te daré a cambio una viña mejor;* ^{2g} *según tu parecer, te daría plata por este valor.* ^{3a} Y dijo Nabot a Ajab:

^{3b} *¡lejos de mí! que YHWH me dé la herencia de mis padres para ti.*

La introducción presenta un nuevo escenario donde hay dos personajes con nombre propio, título y lugar de referencia (1R 21). Es la primera vez que aparece el personaje de Nabot en el ciclo de Elías-Eliseo, de hecho, el v3 es el único lugar donde Nabot aparece en primer plano y pronunciando un discurso directo. Él será la referencia crucial de todo 1R 21. Lo relevante suyo es su relación con la viña, con seguridad su única fuente de sustento³; el relato omite citar alguna dependencia o sujeción al rey de Samaría. Nabot es el pequeño que detiene al grande⁴. En el otro extremo Ajab solo está interesado en adquirir un terreno, sin cuidar ni respetar a Nabot en su condición de jezreelita.

V1-2: El rey negocia desde una posición ventajosa. Ajab pasa por alto la condición de Nabot como oriundo de la tierra y negocia la viña como un objeto comercial. De hecho, su oferta es buena. Es posible que Ajab estuviera interesado en tener una viña en Jezreel

² Ex 34,6-7 dice que YHWH es *lento a la ira*, pero que mantiene la justicia. Incluso Ajab que ha irritado a YHWH en extremo, alcanza un plazo para la ira de YHWH.

³ Esto según la airada respuesta de Nabot a Ajab (v1-4). Stigers, “גִּבּוֹר”, 170.

⁴ Nabot trata a Ajab como un rey o superior a él. Trible, “Exegesis for Storytellers and Other Strangers”, 9.

(v1b), por ser una reconocida región de vinos. Al menos hubo etiquetado de jarras con el tipo de vino o lugar de origen⁵. Como sea, Ajab solo mira su conveniencia, en este caso una huerta de hortalizas (v2d)⁶. A propósito, el sustantivo ירק indica verduras u hortalizas carentes de irrigación artificial, porque YHWH mismo las rocía con la lluvia (Dt 11,10). Es decir, el fruto de este jardín es un resultado de la bendición de YHWH, sin injerencia alguna de Ajab (v2)⁷. Tampoco puede Ajab pagar כסף מחיר [el precio en plata], si bien este es un tipo de transacción propia de reyes (v2g)⁸. Entre otras razones, porque este es el tipo de pago por una vida humana (v15; 1R 20,39), la herencia dada por YHWH tiene un valor distinto.

Ajab abre cada capítulo como centro de la complicación narrativa (1R 17–22). Elías le anuncia una gran sequía (1R 17); Ajab manda a Abdías en busca de agua y forraje, pero en realidad anda en búsqueda de Elías (1R 18); Ajab informa a Jezabel de la masacre perpetrada por Elías y esto causa su persecución (1R 19); Ajab inicia haciendo caso a los pedidos de Ben Hadad rey de Aram, en detrimento de Israel (1R 20); Ajab llama a Nabot para proponerle un negocio indebido (1R 21). Al final, Ajab aparecerá llamando a la guerra contra Ramot Galaad (1R 22). Ajab como perturbador de Israel (1R 18,18) es presentado desde lo general hasta lo detallado. En el caso de Nabot el daño pasa de la región (1R 17) a Samaría (1R 18), al líder de los profetas (1R 19), al pueblo de Israel (1R 20), a la alianza Israel-Judá (1R 22) y recae de forma puntual sobre un individuo dentro de Israel, en Jezreel, al lado del palacio. Es un daño referente a una viña concreta, propiedad del jezreelita Nabot.

V3: el juramento de apertura. Nabot define su relación con la tierra en términos de la vigencia tanto de un derecho concedido por YHWH, como de una fidelidad a los antepasados. Negociar con la herencia de los padres sería una profanación⁹. El criterio de sucesión hereditaria depende del interés económico de la comunidad (Nm 36,7), sin permitir que un pequeño propietario traspase su terreno a manos de un terrateniente, ni siquiera el mismo rey de Israel (v3b)¹⁰.

⁵ Jelbón junto a Damasco (Ez 27,18); Samaría (Jr 31,5); Jesbón, Sibmah y Jazer en Transjordania (Is 16,8ss; Jr 48,32); El Líbano (Os 14,8); En-gedi (Ct 1,14) y Escol junto a Hebrón (Nm 13,23). Dommershausen, “יָרֵךְ”, 61.

⁶ La palabra גַּן [jardín], además del sentido ornamental, indica un tipo de huerto de vegetales cultivados (Dt 11,10). Tal vez Ajab sí quería hacer de este huerto un mero jardín ornamental. Jacobs-Hornig, “גַּן”, 36.

⁷ Kellermann, “יָרֵךְ”, 365.

⁸ Lipiński, “מַחִיר”, 234.

⁹ YHWH es el dueño de la tierra, Él la ha confiado a los primeros padres. Este es el caso de Jezreel, pero el reino de Samaría es distinto, porque apenas ha sido fundada una generación atrás. Walsh, *1 Kings*, 317-318.

¹⁰ North, “יֹבֵל”, 4-5.

La propiedad es distinta a אדמה [tierra], es נחלה [herencia]. En sí la tierra es un bien que puede venderse¹¹. La discusión sobre la factibilidad de venta de la heredad de Nabot es amplia¹². También es un atenuante la dificultad existente en nuestros días para entender los intrínquilos en una negociación de un terreno específico en el Israel antiguo¹³. Volviendo sobre el texto, el argumento pasa de un asunto legal preciso al contraste entre dos personajes. El primero es Nabot, un israelita fiel¹⁴ y el segundo es Ajab, quien debería ser el primer defensor y promotor del derecho y la justicia en Israel¹⁵. Este es el punto crítico que será desarrollado en todo 1R 21: la *justicia* y el *cuidado* que vienen de YHWH y que deberían operar sin excepción en Israel. En este sentido, la respuesta de Nabot (v3b) es el mejor momento de incitación posible. Tanto así que aún hoy tiene a los especialistas hurgando la posibilidad de nuevos sentidos.

Además de la promoción del derecho a la tierra en el Israel de la época de Nabot, esta introducción pone una sombra sobre el tipo de autoridad que Ajab ejerce en Samaría o sobre la aceptación que él recibe por parte de los israelitas. Al menos Nabot rechaza el juego de conveniencias o intereses del rey que Ben-Hadad aprovechó en favor propio (1R 20,32-34).

6.3.2 Escena 1^a (v4-7): *Ajab vuelve a casa, disgustado y molesto*

La primera escena anuncia la complicación de 1R 21. Jezabel, esposa del rey, entra para alterar una situación que desde el derecho de Israel es inmodificable. Si la introducción puso dudas sobre la autoridad de Ajab en Jezreel, ahora esta escena va a mostrar un panorama sombrío, porque Jezabel manda en lugar del rey. La descripción psicológica es fuerte. Ajab vuelve disgustado y molesto y cae en cama sin ganas de nada. Jezabel, por su parte, le habla

¹¹ Plöger, “הַיָּמִינִים”, 92.

¹² Cronauer presenta en dos grupos las posiciones de diversos autores: 1. El impedimento de Nabot para vender su viña (Keil, Delitzsch, Noth, Alt, Fohrer, Rehm, Malamat, Sarna) y 2. La restricción de Nabot para vender su viña según criterios diversos (Bohlen, Šanda, Wellhausen, Gressmann, Seebass). Cronauer, *The stories about Naboth the Jezreelite: a source, composition, and redaction investigation of 1 Kings 21 and passages in 2 Kings 9*, 211-218.

¹³ Ibid., 217, citando a Nelson, *Kings*, 139.

¹⁴ El relato solo habla bien de Nabot, él es un israelita respetuoso de la tradición de sus ancestros, de la cual surge la Ley. Ibid., 218.

¹⁵ Tanto el pedido de Ajab, como el rechazo de Nabot al mismo parecen estar dentro de lo que la ley permite y ninguno de los dos quiere salirse de ahí. De otro modo, sería inexplicable el ardid tan bien elaborado por Jezabel. Ella sí es capaz de saltarse la ley. Westbrook, “Law in Kings”, 453.

con firmeza, define quién es el rey, qué debe hacer y cómo debe sentirse. Ella va a concederle al rey de Israel lo que él desea¹⁶.

^{4a} Y llegó Ajab a su casa, disgustado y molesto ^{4b} a causa de la palabra que le dijo

Nabot el Jezreelita; ^{4c} y había dicho: ^{4d} “*No te daré la herencia de mis padres.*”

^{4e} Y se acostó en su cama, ^{4f} y volvió su rostro ^{4g} y no probó bocado.

^{5a} Y llegó a él Jezabel, su mujer, ^{5b} y le habló:

^{5c} ¿*Por qué está tu espíritu tan disgustado* ^{5d} y no has probado bocado?

^{6a} Y él le respondió: ^{6b} *Porque le hablé a Nabot el Jezreelita,* ^{6c} y le dije:

^{6d} “*Dame tu viña por dinero;* ^{6e} o, si prefieres tú, ^{6f} te daré una viña en su lugar.”

^{6g} Pero dijo: ^{6h} “*No te daré mi viña.*” ^{7a} y le dijo Jezabel, su mujer:

^{7b} *Tú ahora ejerces realeza sobre Israel;* ^{7c} levántate, ^{7d} come, ^{7e} y alégrese tu corazón.

^{7f} *Yo te daré la viña de Nabot el Jezreelita.*

V4: los sentimientos del rey. Son los sentimientos finales¹⁷ del regreso de Ajab a Samaría al cierre del capítulo anterior. El adjetivo רב [disgustado] solo aparece tres veces en el MT, siempre asociado a Ajab, por su incapacidad para superar limitaciones poco complejas. Primero, su molestia con un profeta que, engañándole con una historia ficticia (1R 20,35-42), le hace caer en su propia sentencia condenatoria (1R 20,43). Segundo, su molestia –dos veces contada– con Nabot, un israelita libre, capaz de frenar el poder regio de Ajab sin dejarse comprar su viña (v4a-5c)¹⁸. La molestia de Ajab también deja ver que su opositor inevitable e invencible es el mismo YHWH, quien es el protector de Nabot, de los profetas y de todo Israel.

Los negocios internacionales de Ajab habían sido desaprobados por YHWH (1R 20,39-42) y ahora los *negocios* internos será objeto de una larga narración. En primer lugar, porque Ajab ni puede ni debe negociar la tierra que es una herencia concedida por YHWH. En segundo lugar, porque la reacción de Ajab es un falso *ayuno* (v4e-g) para Jezabel y sin contar con YHWH. En efecto, la táctica de Ajab tirado en una cama funcionará a la perfección con Jezabel¹⁹.

¹⁶ En esto Jezabel sigue en juego de conveniencias de Ben-Hadad (1R 20,32-34).

¹⁷ Estos dos aspectos psicológicos expresan la ruptura entre Ajab y YHWH. Walsh, *1 Kings*, 313.

¹⁸ Ruppert, “סרר”, 355.

¹⁹ Walsh propone una oposición entre el pseudo-ayuno de Ajab (v4) y el ayuno verdadero (v27). Lo que Ajab pretende es imposible de afirmar con certeza (v4), pero su dependencia de Jezabel y la separación de YHWH sí son aspectos característicos de Ajab en la primera mitad de 1R 21. Walsh, *1 Kings*, 339.

Una מטה [cama] de lujo era algo propio de los reyes y ricos tanto en Judá, como en Israel. Había camas de marfil en los palacios de invierno y de verano, con ערש [sofás] para recostarse y comer ricas viandas (Am 6,4), lo cual fue señal de una nueva forma de *alta civilización* (Am 3,12). Estos lujos fueron la antítesis del ayuno y del arrepentimiento por el pecado. La cama de Ajab es parte de su palacio de marfil, pero ni ésta puede librarlo de su disgusto ante la negativa de Nabot (v4). La cama lujosa es inútil (Eclo 48,6) para librarle del castigo inminente²⁰.

V5: Ajab escondido e impotente. La expresión רוּחַךְ סָרָה [tu espíritu decaído] en un sentido elemental significa la *vitalidad física* (v5c)²¹, la debilidad física o mental. En el caso de Ajab sería una disposición psicológica de tristeza²². Peor aún, el pecado de Ajab es la falta de responsabilidad en su cargo como rey. Ajab pone en tela de juicio el derecho de Nabot a la herencia de los padres. Por esta razón, al recostarse en su cama deja de lado su cargo como rey y le cede el criterio de decisión y de acción a Jezabel²³. Elías hizo algo similar al acostarse debajo de una retama y claudicar de su misión como profeta de YHWH (1R 19,4).

V6-7: las dos caras negativas de una misma historia. Por un lado, Ajab desconoce el derecho de Israel (v6) y por otro, Jezabel ejerce dominio sobre el rey (v7). Es intencional que el relato deje por fuera a YHWH. Es decir, a diferencia de David, Ajab tiene su corazón lejos de YHWH (1R 15,3), pero sí cerca de Jezabel (1R 16,31-33).

Los motivos narrativos de esta escena reflejan por oposición el abatimiento de Elías (1R 19,4-8). Él quisiera morir, porque *no es mejor que sus padres*; pero en respuesta viene un ángel a brindarle sustento y a levantarlo de su claudicación. En la escena 1^{ra} Jezabel parece hacer lo mismo con Ajab quien está molesto, porque ser incapaz de conseguir *la herencia de los padres* de Nabot. De hecho, este capricho de un rey es un pecado grave, porque la propiedad es de YHWH²⁴. Nabot y Ajab lo saben. Pero solo Nabot respeta este principio. Ajab prefiere su gusto antes que practicar la justicia o el cuidado hacia los miembros de Israel. En general, חָפֵץ [preferir] indica acciones o situaciones que causan un agrado o deseo

²⁰ Ex 7,28: el faraón en su cama sigue expuesto a la plaga de ranas. Angerstorfer, “עָרֶשׁ”, 381-382.

²¹ Gn 45,27; Ju 15,19; 1S 30,12. Tengström, “רוּחַךְ”, 375.

²² Payne, “רוּחַךְ”, 836.

²³ El relato ridiculiza la responsabilidad (Verantwortung) en la forma como Ajab cae en cama sin ganas de comer. Es decir, una expresión *infantilizada* de penitencia (Buße). Seidel, *Nabots Weinberg, Ahabs Haus, Israels Thron. Textpragmatisch fundierte Untersuchung von 1Kön 21 und seinen Bezugstexten*, 284.

²⁴ Ibid., 286.

suficiente para hacer una opción o elección (v6e; v2). En efecto, el criterio de Nabot, distinto al deseo personal, es la fidelidad a la herencia ancestral²⁵.

La suplantación de YHWH hace de Jezabel un personaje maligno en la historia del reino de Samaría. El modo como ella ejerce su dominio sobre Ajab es tenebroso. Con todo, la narración enfoca a Ajab. Él es el personaje crítico, porque el rey debe cuidar heredad de un israelita, antes que pedírsela en venta²⁶. La maldad externa de Jezabel es aceptada desde dentro por Ajab²⁷.

El problema es que Ajab cede su autoridad judicial como rey de Samaría. Téngase en cuenta que ésta procede de dos raíces: del poder militar que él ostenta²⁸ y del modelo doméstico de la administración real, en el cual el rey asume la competencia jurídica de un padre de familia²⁹. De un lado, la autoridad jurídico-militar de Ajab ya había sido deslegitimada por Ben-Hadad (1R 20,39-43). De otro lado, la evolución del fuero doméstico hacia la jurisdicción personal del rey³⁰ cae ahora en manos de Jezabel. Paso a paso, la monarquía absorbió bajo su control amplios sectores de la vida de Israel, en muchos casos buscando sus propios intereses (v1-29)³¹.

Peor el ejercicio de la realeza, además del estatus, implica un comportamiento apropiado. Jezabel usa esto para hacerle creer a Ajab que ella asumirá de los asuntos de rey (v7), cuando en realidad éstos son intransferibles³². La narración le construye una fragilidad psicológica al personaje de Ajab. Sin embargo, él es un personaje multidimensional³³, un maestro de las conveniencias que parece seguir la ley del menor esfuerzo para conseguir que Jezabel asuma la eliminación de Nabot.

En esta ambigüedad Jezabel quiere ser la causa de la alegría par Ajab. Pero será todo lo contrario, porque la alegría reside en el לֵב [corazón], comer y beber son secundarios

²⁵ Botterweck, “הָפִיץ”, 95.

²⁶ El verbo נתן [dar] y la frase preposicional בכסף [en dinero] significa vender (v6.15) como lo indica el v2 (*comprar* en Dt 14,26). Lipiński, “נתן”, 98.

²⁷ Sobre la centralidad del rol de Ajab por encima del de Jezabel véase Cohen, “*In all fairness to Ahab: a socio-political consideration of the Ahab-Elijah controversy*”, 88.

²⁸ 1S 14,24-46; 30,21-25; 2S 1,1-16.

²⁹ 1S 22,6-23; 2S 19,25-31; 1R 2,13-25.26-27.28-35.

³⁰ 2S 15,1-6; 2R 8,1-6; Jr 26,1-19.

³¹ 2S 1,1-16; 4; 1R 2,13-25.26-27.28-35.36-46. Niehr, “הָפִיץ”, 424.

³² Fabry, “הָפִיץ”, 359.

³³ Supo negociar en beneficio propio con el enemigo vencido, Ben Hadad (1R 20). Sobre la personalidad de Ajab (1R 21). Anselmo, *Fece ciò che è Male agli occhi di Yhwh*, 262.

(v7g)³⁴. Ya que la relación del estómago con el corazón es indirecta, puede suponerse que solo un acto divino podría causar alegría. Tal vez por esto Ajab rechaza comer y beber, porque YHWH lo ha dejado sin la alegría del *corazón*.

En resumen, en la escena 1^{ra} Ajab entra en casa disgustado y molesto (v4a). Estos son los mismos sentimientos de su retorno de Afec (1R 20,43). En esta disposición interna está su sentencia de destrucción (1R 20,42), la cual recae con mayor gravedad a causa del crimen de Nabot. Ajab inicia este proceso siniestro rechazando la tradición de los ancestros (v4d) y cambiando el ayuno a YHWH por ayuno falso para alcanzar el favor de Jezabel (v4c-g). Los sentimientos de Ajab son importantes, porque son el origen de este comportamiento desviado. En efecto, en la escena 1^{ra} Ajab ha decidido suplantar a YHWH con Jezabel.

6.3.3 Escena 2^{da} (v8-16): Jezabel suplanta a Ajab y consigue la muerte de Nabot

En esta escena Jezabel cumple su promesa y consigue para Ajab la viña de Nabot. El proceso funciona de modo normal, según las normas legales de Israel. La gran complicación es el dominio de Jezabel sobre acciones que solo corresponden al rey³⁵. YHWH es omitido en la narración; en ausencia suya el justo es condenado a muerte. De todas las abominaciones de Ajab esta es la peor, porque contradice la relación de YHWH con su pueblo y la función del rey como garante de esta³⁶.

Nótese que durante el desarrollo de la escena YHWH es ignorado por Jezabel y por los personajes de Israel que reciben las cartas. Ajab por su parte, está en su casa acostado y durmiendo; tal como lo diría en tono burlesco Elías de Baal: *tal vez duerme* (1R 18,27).

^{8a} Y escribió cartas en nombre de Ajab, ^{8b} las selló con el sello (de Ajab) ^{8c} y envió las cartas a los ancianos y a los nobles en su ciudad, vecinos de Nabot. ^{9a} Y escribió en las cartas, ^{9b} diciendo: ^{9c} *Proclamad ayuno* ^{9d} *y sentad a Nabot a la cabeza del pueblo.*

^{10a} *Sentad a dos hombres malvados delante de él* ^{10b} *que testifiquen contra él,*

^{10c} *diciendo:*

^{10d} *“Tú has blasfemado contra Dios y contra el rey.”*

³⁴ Ju 19,6.9; Rut 3,7; 1S 25,36. Fabry, “לֵב”, 415.

³⁵ En efecto, una de las causas de la desviación del rey son las esposas extranjeras, la monarquía como tal es una institución sana (Dt 17,14-20). Si el rey fuese humilde (v27-29), un nuevo comienzo sería posible. Markl, “Deuteronomy’s ‘Anti-King’: Historicized Etiology or Political Project?”, 178.

³⁶ El referente del rey es el mismo YHWH; sustituir a YHWH conducirá a Israel a la servidumbre de modo inevitable (1S 8,14). Brueggemann, *First and Second Samuel*, 63-64; Tsumura, *The First Book of Samuel*, 255.

^{10e} Y sacadlo ^{10f} y apedreadlo ^{10g} y que muera.

^{11a} E hicieron los hombres de su ciudad, los ancianos y los nobles vecinos en su ciudad,

^{11b} según les había mandado Jezabel, ^{11c} como estaba escrito en las cartas ^{11d} que ella les había mandado. ^{12a} Proclamaron ayuno ^{12b} y sentaron a Nabot a la cabeza del pueblo.

^{13a} Y llegaron los dos hombres malvados ^{13b} y se sentaron delante de él; ^{13c} y testificaron los hombres malvados, contra Nabot delante del pueblo,

^{13d} diciendo:

^{13e} *ha blasfemado Nabot contra Dios y contra el rey.*

^{13f} Y lo sacaron fuera de la ciudad, ^{13g} lo apedrearon con rocas ^{13h} y murió.

^{14a} Y enviaron (recado) a Jezabel, ^{14b} diciendo: ^{14c} *ha sido apedreado Nabot*

^{14d} *y ha muerto.*

^{15a} Y sucedió, al escuchar Jezabel ^{15b} que había sido apedreado Nabot ^{15c} y (que) había muerto, ^{15d} dijo Jezabel a Ajab: ^{15e} *Levántate,* ^{15f} *toma posesión de la viña de Nabot el Jezreelita* ^{15g} *que él se negó a dártela por dinero,* ^{15h} *porque no hay Nabot vivo,*

¹⁵ⁱ *sino muerto.*

^{16a} Y sucedió, al escuchar Ajab ^{16b} que había muerto Nabot, ^{16c} se levantó Ajab

^{16d} para descender a la viña de Nabot el Jezreelita, ^{16e} para tomarla en posesión.

V8-10: la estrategia de Jezabel. Ella pretende suplantar al rey enviando cartas³⁷ con el sello³⁸ de Ajab. De modo simbólico y efectivo Jezabel, además de la voz que habla al oído de Ajab, es *el sello* que suplanta la autoridad de Ajab³⁹. El proceso de condena de Nabot es detallado paso a paso en las cartas.

El primer paso es el ayuno (v9c). La קראו צום [proclamación de un ayuno] le correspondía al rey o a la máxima autoridad en su defecto⁴⁰, esto excluye a Jezabel⁴¹. Es un acto público para externalizar una angustia general o particular⁴². Los líderes o autoridades

³⁷ El contexto sugiere que la mejor traducción para ספר es *carta* (2S 11,14.15; 1R 21,8.9.11; 2R 5,5.6.7; 10,1.2.6.7; 19,14; 20,12; Is 37,14; 39,1; Jr 29,1.25.29. Hossfeld, “ספר”, 330.

³⁸ Lewis, “התם”, 334. Múltiples sellos de reyes de Israel y Judá han sido descubiertos (Jotán, Ajaz, Oseas, Ezequías, Yejoyaquim, entre otros), incluso uno adjudicado a Jezabel, cuya autenticidad es discutida. Dever, “Archaeology and the Question of Sources in Kings”, 533-534; Korpel, “Queen Jezebel’s Seal”, 379-399.

³⁹ En la tradición del AT los sellos son del uso legal de la autoridad real (v8b). También la arqueología confirma que los sellos con inscripciones hebreas eran poco comunes en el Israel antiguo. Otzen, “התם”, 266.

⁴⁰ 2Cr 20,3; Esd 8,21; Jr 36,9; Jon 3,5; también Is 58,5.

⁴¹ Preuss, “צום”, 299.

⁴² General (Jl 1,14; 2,15); particular (Esd 8,21; Jon 3,5).

de la asamblea adquieren funciones legales bajo la proclamación de un ayuno (v9.12)⁴³. Pero Jezabel es peor, porque además de los ancianos y nobles compromete a todo el pueblo en la decisión final sobre Nabot⁴⁴.

Los ancianos fueron figuras de autoridad desde el origen de Israel. Durante la monarquía su rol cambió y su nivel social subió, tanto en Samaría como en Jerusalén. El gobierno centralizado en las grandes ciudades les dio a los ancianos funciones de altos dignatarios en la corte⁴⁵. Su función era la de proveer consejo y actuar como jurados en litigios (v8.11). Los ancianos de las ciudades principales deciden sobre asuntos legales o ejecutan actos locales de reconciliación (v8-14)⁴⁶.

El segundo paso es convocar a todo el pueblo en el juicio (v9d) con lo cual Jezabel pretende evitar su responsabilidad y descargarla sobre el pueblo. Con todo, la punición vendrá sobre Ajab, Jezabel, y toda su casa, pero sin incluir a toda su gente⁴⁷. En efecto, la muerte de Nabot causa pena de sangre contra Ajab y Jezabel. La acción de מוֹת (Qal) [morir] indica la consecuencia de una pena capital (v10g), pero la pena en sí la expresa otro verbo como *hacer salir* (Ju 6,30), *hacer salir* y *apedrear* (v10.13), o *apedrear* (1R 12,18). La prescripción legal sobre el apedreamiento de personas conlleva a la muerte (v10.13.14.15), pero sin que el pueblo ejecutor cargue con la sangre del ejecutado. De hecho, la pena en caso de venganza de sangre en lugar de piedras era ejecutada con espada⁴⁸. En esto la estrategia de Jezabel es inteligente. Sin embargo, ella y Ajab sí cargarán con la pena de sangre, pero ejecutada fuera del ámbito legal; Ajab muere desangrado herido al azar por una flecha (1R 22,34ss) y Jezabel, lanzada desde una torre, salpica con su sangre la pared y los caballos (2R 9,32ss).

La ejecución de Nabot es completa, sucede con el verbo doble *hacer salir* y *apedrear*. La acción de יָצָא [salir] funciona como un lema⁴⁹ que indica una acción desencadenada por YHWH, en la cual el ser humano acepta la disposición de Dios y queda expuesto. Salir a la

⁴³ Dahmen, “קָרָא”, 120.

⁴⁴ El ayuno era una mortificación exigida antes de poder decidir un apedreamiento por blasfemia que es la acusación contra Nabot (v9.12) o para confesar la conciencia sobre la gravedad de un pecado propio que será el caso de Ajab (v27). Hartley, “צִיָּוִים”, 758.

⁴⁵ 2R 10,1.5; Lm 1,19; 2,9ss; 4,16; 5,12.

⁴⁶ Dt 21,1-9.18-21; 22,13-21. Conrad, “זָקֵן”, 127-128.

⁴⁷ Es significativo el tono inclusivo de las fórmulas (v21-24).

⁴⁸ Illman, “מִוֹת”, 200.

⁴⁹ Ex 8,8ss; 11,8; 16,4ss; Ju 11,31; 1S 11,3.7.10.

luz sería la contraparte humana que hace o hará visible una acción reveladora de YHWH (v10e.13f)⁵⁰. El apedreamiento (v10f.13g) es una decisión ya tomada por Jezabel sin ningún juicio justo. El verbo לָקַט consiste en limpiar la tierra de piedras; en el sentido figurado sería limpiar la comunidad de personas o animales dañinos⁵¹. Por esta razón la ejecución era con piedras, fuera de la ciudad y toda la comunidad era responsable; el primero en lanzar piedras era el testigo que había acusado al condenado⁵².

El tercer paso es la designación de dos hombres malvados (hijos de Belial)⁵³ como testigos (v10b). El proceso condenatorio de Nabot devela la dinámica de una asamblea legal. El pecado requiere de un ayuno de expiación como preparación de la asamblea para acoger a los dos testigos. Si hay dos de ellos, su testimonio es irrefutable. El objetivo es descubrir el pecado que ha sumido a la asamblea en tal angustia, para poder castigar al responsable y así liberar a la comunidad de tal situación dañina. Por lo tanto, los testigos liberan a la asamblea de la responsabilidad de condenar a uno de los suyos (v1-16). La presunción de verdad la tienen los testigos. Por esta razón, el acto de Jezabel es perverso, porque un עֵד [testigo] hijo de Belial siempre es falso (v10a.13a)⁵⁴. El término בְּלִיעַל [malvado] es opuesto a עֵד [testigo] que es la persona que brinda luz desde una posición válida o creíble sobre un asunto inquirido⁵⁵. De modo que *Belial* indica algo sin valor y engañoso. Un hijo o un hombre de Belial es un gran instrumento de engaño⁵⁶.

El significado de *Belial* tiene un matiz negativo. Sus raíces mitológicas aclaran poco su etimología. Asociada a la raíz árabe *bala*⁶, *Belial* puede significar *enredo/confusión o daño/amenaza* (quizás *plaga/alimañas*); otra opción puede ser *destrucción o abismo devorador*, personificada sería una mitologización de *enemigo*. En general, Belial es asociado con muerte y caos, por ende, para los israelitas este término es algo hostil a Dios y a la sociedad. Belial aparece ante todo en contextos relativos a la disolución del orden de la vida

⁵⁰ 1R 8,9-10.16.19.21.44.51.53; 17,13; 19,11.13; 20,16-19.21.31.33.39; 21,10.13; 22,21-22.34; 2R 2,3.21.23-24. Preuss, “אָץ”, 228.

⁵¹ Personas (Dt 13,10; 17,5; 22,21ss), animales (Ex 21,28ss).

⁵² Lv 24,14; Jn 8,7. Patterson, “לָקַט”, 634.

⁵³ Los sufijos para hijo (*ben* o *bar*) asocian grupos de hombres según su connotación ética, como los *hijos de Belial*, hombres malignos o de baja ralea. Dt 13,14; Ju 19,22; 1S 2,12; 10,27; 25,17; 1R 21,10.13; 2Cr 13,7. Bergman, “בֵּן”, 153.

⁵⁴ Simian-Yofre, “עֵד”, 508-509.

⁵⁵ Ibid., 497.

⁵⁶ Kaiser, “בְּלִיעַל”, 111.

social, o sea, solo en contextos jurídicos. Los hombres o hijos de *Belial* son transgresores de la ley o violadores del orden social elemental (v10.13)⁵⁷.

En la acusación contra Nabot, la expresión eufemística *ha bendecido a Dios y al rey* (v10d.13e)⁵⁸ parafrasea a קלל (Piel) [maldecir] por ברכ (Piel) [bendecir]. Ya que resultaba escandaloso poner a Dios como objeto del verbo *maldecir*, los redactores lo parafrasean con *bendecir*, indicando así blasfemias, maldiciones, desprecio, o discursos degradantes, ya sea por palabras o por actos⁵⁹.

En el Deuteronomio la lapidación es la punición extrema para violaciones abominables; la mayor de todas es la apostasía, abandonar a YHWH para adorar a dioses u objetos extranjeros (Dt 13,11). La lapidación implica un proceso exhaustivo con al menos dos testigos (Dt 17,2-7). Además de la apostasía contra YHWH, hay otras transgresiones que también exigen lapidación, como las de naturaleza sexual (Dt 22,21). En el caso de la acusación contra Nabot *blasfemar contra Dios y contra el rey* (v10d.13e) es un tipo de crimen ya institucionalizado en Israel⁶⁰.

En resumen, la acción corrupta de Jezabel contamina a los ancianos⁶¹ y nobles⁶² de la ciudad y a la gente de Samaría. Ellos aceptan la orden recibida sin oponerse. Del mismo modo, los testigos conseguidos son instrumentales, porque las cartas ya incluyen cuál debe ser el contenido de su testimonio⁶³. Es decir, este tipo de procedimiento torcido de Ajab (Jezabel) ya es conocido y todos parecen aceptarlo. De hecho, son los ancianos quienes disponen dos hombres malvados (hijos de Belial) para testificar contra Nabot⁶⁴. Todo el esquema de justicia en Samaría es corrupto⁶⁵.

⁵⁷ Como es el caso de los homosexuales en Guibea (Ju 19,22; 20,13). Otzen, “פְּלִיִּעַל”, 133-135.

⁵⁸ Jb 1,5.11; 2,5.9.

⁵⁹ Scharbert, “בְּרָכָה”, 295.

⁶⁰ Kapelrud, “טְקַל”, 342-344.

⁶¹ Los ancianos habían sido un punto de apoyo para el rey de Israel (1R 20,7). Ahora son utilizados y corrompidos por Jezabel. La pérdida de autoridad y de independencia de los ancianos es otra de las abominaciones del reinado de Ajab. Lewis, “אָבִי”, 249.

⁶² Ancianos y nobles son las autoridades convocatorias del pueblo antes de un juicio. Coppes, “חֲרָר”, 327.

⁶³ El verbo עִיד [testificar] es poco frecuente, aparece en ámbitos humanos. Jezabel lo usa de modo práctico, según sus intereses (v10.13). Schultz, “עִיד”, 649.

⁶⁴ Los hombres malvados son la concreción de una maldad difuminada sobre todo el pueblo (Dt 13,12). Seidel, *Nabots Weinberg, Ahabs Haus, Israels Thron. Textpragmatisch fundierte Untersuchung von 1Kön 21 und seinen Bezugstexten*, 284.

⁶⁵ Ajab juzga a la ligera y condena de inmediato, como si el asunto fuera irrelevante para él (1R 20,40). El juicio contra Nabot es sinuoso, porque hay intereses personales por alcanzar y un prestigio que mantener (1R 21).

V11-12: el cuadro escénico es el pueblo. Es decir, aparecen todos los llamados a ayunar, menos Ajab. Aquí ocurre el primer punto de inflexión, porque el ayuno anuncia una toma de decisión de alto grado⁶⁶. En principio, puede suponerse que Nabot también participa del ayuno. Así lo supone Walsh con una conclusión iluminadora: el ayuno de Nabot (v12) ni salva su vida ni protege su viña, pero el ayuno de Ajab (v27) sí es escuchado por YHWH; *nuestro rol como lectores y portadores de la tradición no es inocente, ni neutral; es esencial (para el lector) completar la historia y restaurar la justicia*⁶⁷. La idea es importante, porque el lector debe implicarse en la solución, porque la reivindicación sobre Nabot debe superar una punición tipo ley del talión. Por esto el final de 1R 21 será distinto.

V13-14: los testigos de Jezabel. Los hombres malvados son testigos inapropiados. Aunque están puestos *contra*⁶⁸ Nabot, nunca expresan cuál es el contenido de la blasfemia de Nabot. El juicio sucede en presencia de todo el pueblo, al final todos ejecutan la sentencia. Por consiguiente, la culpa sobre Jezabel y Ajab es creciente, ya que su proceder ha hecho desviar a todo el pueblo de la promoción del derecho y la justicia en Israel.

El mensaje final (v14c-d) es una buena noticia para Jezabel y una desgracia para Israel. El justo ha sido ejecutado por sus propios hermanos. La negación de YHWH como Dios de Israel es ajena a la discusión sobre la acción o presencia de Baal, tampoco pretende mostrar que Baal es un Dios muerto. La negación de YHWH aparece en el signo de Nabot, un reo de muerte procesado sin garantías⁶⁹. En resumen, Jezabel es el antagonista de YHWH y Ajab es el idolatra que le ha dado plena autoridad en Samaría.

V15-16: cierre de la escena 2^{da}. Los términos repetidos son *muerte y tomar posesión*. Es decir, ha habido una inversión de la vida a la muerte, del derecho a la usurpación. Ajab termina por hacer algo peor que Ben-Hadad quien sitió a Samaría para tomar todo de ella (1R 20,1-12). En efecto, Ajab tiene alianza con Ben-Hadad y matrimonio con Jezabel. Ambos han jurado de muerte, Jezabel contra Elías y Ben-Hadad contra Israel (1R 19,2; 20,10). Ahora, con la muerte de Nabot, la amenaza es concreta.

⁶⁶ En la segunda parte (v17-29) el punto de inflexión o *turning point* también lo marcará un ayuno, el de Ajab. Walsh, *1 Kings*, 338.

⁶⁷ “Our role as readers and bearers of tradition is neither innocent nor neutral; it is essential to completing the story and restoring justice”. Walsh, *1 Kings*, 341.

⁶⁸ El sentido de acusación en *contra* lo expresa el término תא. Simian-Yofre, “עוד”, 499.

⁶⁹ La muerte de Nabot es un final abierto que demanda una respuesta del lector para ser completado. Walsh, *1 Kings*, 340-341.

Por defecto, el rey debe respetar la נהלה [herencia] de un condenado, sin reclamar ningún derecho sobre ella. La estrategia de Ajab es distinta, hacer pasar la confiscación arbitraria de la herencia de Nabot como si fuera una adquisición legal (v15-16). Pero sin Nabot para denunciarle, la punición solo queda en manos de YHWH (v17-19)⁷⁰. De hecho, el sentido teológico del verbo נאן (Piel) [rehusarse] es neutro (1R 20,35). Según Jezabel, Nabot que *rehusó* vender su viña a Ajab (v15) blasfemó contra Dios y contra el rey (v10.13). Pero en esto ella también calumnia la memoria de un inocente asesinado⁷¹.

El sentido teológico de ser *apedreado* es la blasfemia⁷². Ajab ha transformado al justo en blasfemo. De hecho, la ausencia de Ajab y su dormición mientras transcurre el proceso contra Nabot evocan la dormición de Baal, *el dios muerto* (1R 18,27). La idolatría o la infidelidad son una maldad concreta, una ruptura con YHWH, *el Dios de la vida* y de la bendición. Nabot ha perdido ambas, la vida y la bendición. Para el lector/oyente es un imperativo defender a Israel como pueblo elegido, defender la heredad sin negociarla, inclusive defenderse de matrimonios con mujeres extranjeras⁷³. En un sentido estricto, un israelita debe reconocer a YHWH como el Dios de la justicia. La justicia es una relación entre hermanos⁷⁴ fieles a la tradición ancestral (1R 19,4; 21,3).

Además de muerte el otro término crítico es *tomar posesión* (v15f). Esto viola la relación intrínseca entre YHWH, el pueblo y los dones que YHWH le concede (tierra y descendencia). La propiedad concedida en herencia ni puede venderse (v1-3; Lv 25,23) ni puede negociarse, porque es la garantía de la libertad de un israelita (Lv 25,25). La LXX está atenta a este escándalo, porque agrega la conciencia que Ajab tendría de su responsabilidad en la muerte de Nabot y adelanta el acto de penitencia del v27 en el v16. La violación del derecho de YHWH por una conveniencia o interés personal es grave y peor aún, si el culpable es el rey⁷⁵.

⁷⁰ Mi 2,2; Is 5,8. Lipiński, “נָהַלָה”, 325.

⁷¹ Ringgren, “נָאָן”, 45.

⁷² La mayoría de las ofensas relacionadas con lapidación según la ley del AT son de naturaleza teológica. Apostatar de YHWH (Dt 13,11 = 17,5), blasfemar contra Dios (Lv 24,14.16.23; 1R 21,10-14; 2Cr 24,21), profanar el Sábado (Nm 15,35ss), hacer sacrificios a Molec (Lv 20,2), espiritismo o adivinación (1R 20,27) y violar un mandamiento tabú (Ex 19,13; Js 7,25). Kapelrud, “נָאָן”, 49.

⁷³ Cronauer, *The stories about Naboth the Jezreelite: a source, composition, and redaction investigation of 1 Kings 21 and passages in 2 Kings 9*, 204.

⁷⁴ La falsa hermandad fue denunciada con el pacto que Ajab concedió a Ben-Hadad (1R 20,31-34).

⁷⁵ Seidel, *Nabots Weinberg, Ahabs Haus, Israels Thron. Textpragmatisch fundierte Untersuchung von 1Kön 21 und seinen Bezugstexten*, 284.

En 1 Reyes el verbo ירש (Qal) [tomar posesión] solo aparece en 1R 21 (v15.16.18.19) y en dos pasajes asociados a ירש Hifil [despojar] a los amorreos (1R 14,24; 21,26). El despojo hace de la usurpación de la viña de Nabot un acto violento de conquista. Ajab deshace la historia de Israel que toma posesión de la tierra de Canaán como don de YHWH y pasa a ser un *amorreo* que despoja a un heredero legítimo de los padres. La posesión implica la eliminación o expulsión del ocupante cananeo (v26), pero Ajab causa la muerte de un israelita, lo opuesto a un amorreo. Para Lohfink las referencias de ירש (Qal) [tomar posesión] son acciones humanas violentas, sin acudir a Dios⁷⁶. Incluso los pasajes de ירש (Hifil) [despojar o empobrecer] hablan de meras acciones humanas. Con el paso del tiempo la teologización de ירש indicó la desobediencia de Israel a la ley⁷⁷.

En resumen, hasta este punto, la ausencia de YHWH en la narración de muerte de Nabot deja ver que el lugar de YHWH ha sido *suplantado* por Jezabel. La obediencia de Ajab la recibe ella, en lugar de YHWH. Ajab ignora las causas de la muerte de Nabot, pero su mayor falla es haber obedecido a Jezabel (v16)⁷⁸.

6.3.4 Escena 3^{ra} (v17-26): YHWH envía a Elías contra Ajab

La escena 3^{ra} hace un cambio en los personajes. Tras una larga ausencia en las dos primeras escenas, vuelve YHWH al centro escénico. El contraste es fuerte, sale Jezabel y entra la palabra de YHWH. Ajab es eclipsado por la entrada de Elías como agente del mensaje de la palabra de YHWH. La escena puede seccionarse en tres partes; un primer acto correspondiente al envío de Elías bajo orden de la palabra de YHWH, un segundo acto donde Elías confronta a Ajab y, por último, un sumario en boca del narrador para calificar otra vez el reinado de Ajab.

La ausencia de YHWH en las dos escenas anteriores es respondida en la presente escena. Primero con la centralidad de Nabot en el mensaje de envío de Elías (v17-19); segundo con la sentencia drástica contra Ajab y Jezabel (v20-25). Cada acto de la escena 3^{ra} responde a las dos escenas anteriores respectivamente. Al final, la gran oposición será entre la situación justa expuesta en la introducción (v1-3) y la situación injusta dominante en Samaría expuesta en el sumario (v25-26).

⁷⁶ Lohfink encuentra el contexto original en Nm 13,30; 21,24; Js 19,47; Ju 3,13. Lohfink, “ירש”, 372.

⁷⁷ Dt 12,29-30 y los textos derivados de Dt 12 (1R 14,24; 21,26; 2R 16,3; 17,8; 21,2). Ibid., 372, 375, 380, 387.

⁷⁸ Walsh, *1 Kings*, 326.

6.3.4.1 E3: Acto 1 (v17-19): la palabra de YHWH sobre Elías y contra Ajab

^{17a} Y sucedió, la palabra de YHWH sobre Elías tisbita, ^{17b} diciendo:

^{18a} *Levántate, ^{18b} desciende al encuentro de Ajab, rey de Israel, ^{18c} que está en Samaría; justo en la viña de Nabot, ^{18d} pues ha descendido allí ^{18e} para tomar posesión de ella.*

^{19a} Y le hablarás, ^{19b} diciendo: ^{19c} “Así dice YHWH:

^{19d} ‘¿Has asesinado, ^{19e} y además has usurpado?’”

^{19f} Y le hablarás, ^{19g} diciendo: ^{19h} “Así dice YHWH:

¹⁹ⁱ ‘En el lugar donde lamieron los perros la sangre de Nabot,

^{19j} lamerán los perros tu sangre y también a ti.’”

V17-18: vuelve el actor principal del ciclo. Aquí el relato retoma puntos de inicio relevantes del ciclo de Elías (1R 17,1-2; 18,1-2), donde la palabra de YHWH tomó la iniciativa de enviar a Elías para confrontar a Ajab. YHWH disolvió cada vicisitud: dio refugio, agua, alimento, vida a un niño, lluvia (1R 17–18). Luego YHWH cuidó la crisis de Elías con comida y bebida, pero sobre todo con la revelación de su voz (1R 19,11-13) y la definición de su intervención futura (1R 19,15-18). YHWH mantiene el cuidado en el pueblo de Eliseo (1R 19,19-21) y en Samaría en tiempos de asedio (1R 20,1-12).

Toda esa larga lista deja en claro que YHWH asume el cuidado y da sustento. Su palabra ha movido a Elías para iniciar esta revelación. Por esta razón la reaparición de Elías como enviado de la palabra de YHWH (v17-18) indica que el caso de Nabot es fundamental para la teología del ciclo y será castigado, porque YHWH sigue siendo el mismo Dios del cuidado y del sustento.

Nabot recoge en múltiples sentidos a los personajes que han sido cuidados por YHWH antes. Nabot supera al solitario del wadi (1R 17,3-7). Él es un israelita trabajado en su viña, como Eliseo arando el campo de sus padres en Abel-Meholah (1R 19,19-21). Nabot supera a la extranjera sidonia (1R 17,10-24), porque es un jezeelita con derechos en Israel, como todo habitante de Samaría (1R 20,2-9). Nabot supera a los profetas escondidos en cuevas (1R 18,3), porque es propietario de la herencia ancestral protegido por la Ley. A ambos los cuida YHWH de la persecución de Jezabel, pero Nabot ni huye ni tiene miedo como Elías (1R 19,3). En resumen, los v17-18 anuncian un hecho grave, consecuencia de la oposición de Ajab al modo de proceder de YHWH presentado en todos los capítulos anteriores (1R 17–20).

Los movimientos de Ajab y el envío de Elías suceden con los mismos verbos ירד קום [levantarse y descender] (v16c.d; v18a.b). A Ajab lo envía Jezabel y a Elías lo envía la palabra de YHWH. Con esta oposición la confrontación entre Ajab y Elías nunca será amistosa (1R 18,17-18).

V19: la sentencia contra Ajab en dos partes. Primero, las causas de la transgresión son asesinar y usurpar⁷⁹, faltas graves que hacen de un israelita adulto culpable por completo⁸⁰. Segundo, la descripción del recuerdo que permanecerá después de la muerte de Ajab: *los perros lamerán tu sangre y a también a ti* (v19j)⁸¹. El uso doble de la fórmula del mensajero confirma la gravedad de la sentencia⁸². Los términos son del tipo ley del talión. Ajab pagará la vida de Nabot con su vida y con su muerte, sangrienta y despreciable⁸³. De hecho, el v19 está ligado a las sentencias de 1R 20,42-43. La fórmula abstracta de la ley del talión al final de 1R 20 ahora tiene un detalle sobre el modo en que Ajab verá su muerte. Solo resta el cumplimiento, el cual tendrá después su realización (1R 22,38)⁸⁴. De este modo, vuelven a enlazarse 1R 20–22.

Por último, solo habla YHWH. Elías recibe su envío sin dar respuesta y el narrador tampoco da información adicional. Elías queda al margen, en centro solo la palabra de YHWH.

6.3.4.2 E3: Acto 2 (v20-24): Ajab es encontrado por su enemigo Elías

^{20a} Y dijo Ajab a Elías: ^{20b} *¿Me has encontrado, enemigo mío?*

^{20c} Y él respondió: ^{20d} *(te) he encontrado*, ^{20e} *por haberte vendido* ^{20f} *para hacer el mal ante los ojos de YHWH.*

^{21a} *He aquí, trayendo mal sobre ti*, ^{21b} *barreré tu rastro* ^{21c} *y cortaré de Ajab cada fulano, siervo y libre en Israel;* ^{22a} *Y daré a tu casa como a la casa de Jeroboán, hijo*

⁷⁹ Esta es la violación de dos mandamientos del decálogo (Ex 20,13.17).

⁸⁰ Solo los israelitas aparecen como los sujetos del verbo רצח [matar], en especial en textos legales, es decir, en normas que solo aplican para israelitas adultos con ciudadanía plena (v19; la referencia de Eliseo a este crimen en 2R 6,32). Hossfeld, “רצח”, 633-635.

⁸¹ El énfasis está en el pronombre personal sobre el sujeto de la expresión *y también a ti*. Ringgren, “הוא”, 341.

⁸² Los dos aforismos están balanceados a modo legal de la ley del talión. Walsh, *1 Kings*, 329-330.

⁸³ La desobediencia del rey significa la extirpación de reino, ya que la obediencia a los mandamientos es criterio base de la estabilidad del rey, así lo dice Ajab a Jeroboán (1R 11,38). Anselmo, *Fece ciò che è Male agli occhi di Yhwh*, 266.

⁸⁴ Schmitz, *Prophetie und Königtum: eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern*, 349-350.

de Nebat, y como a la casa de Basá, hijo de Ajías ^{22b} sobre la ira (con la) que has causado ira ^{22c} y has hecho pecar a Israel. ^{23a} También para Jezabel ha hablado YHWH, ^{23b} diciendo: ^{23c} “Los perros comerán a Jezabel en la parcela de Jezreel.”
^{24a} El muerto de Ajab en la ciudad, (lo) comerán los perros, ^{24b} y el muerto en el campo, (lo) comerán las aves del cielo.

V20: Ajab toma la palabra. Antes Ajab había tomado la palabra de primero para llamar a Elías עֵכָר [perturbador] de Israel (1R 18,17), ahora lo llama אֵיבִי [enemigo mío]. Como en el monte Carmelo, esta vez la contienda, en lugar de la fuerza o la autoridad de Elías, la resolverá la acción de YHWH. De hecho, será algo que Elías desconocerá hasta el final (v28). YHWH hace posible el *encuentro*. La visión de Wagner sobre el verbo מָצָא [encontrar] solo incluye la casualidad de reunirse con alguien o de buscarlo con intención⁸⁵. Lo cual excluye la participación de Dios como agente determinante del *encuentro* y le confiere a Elías esta iniciativa. Sin embargo, de este modo, Elías habría encontrado a Eliseo en el camino, porque así lo quería, sin contar con la decisión de YHWH (1R 19,19), como en el caso de Elías con Ajab (v20). Sacar a YHWH de este movimiento disuena con la evolución del ciclo de Elías. A diferencia del primer encuentro (1R 18,17ss), donde Ajab llega ante Elías, aquí Elías *se encuentra* a Ajab (v20b).

El primer argumento de Elías contra el proceder de Ajab es התמכר [haberse vendido] (v20e)⁸⁶. El drama de una injusticia social pasa a tener sentido teológico. Los israelitas respetaban las fronteras, tanto de las naciones y tribus como de la propiedad privada, algo típico del Cercano Oriente Antiguo. Los acuerdos sobre los límites estaban bajo la protección de Dios, so pena de maldición grave para cualquiera que violara el acuerdo. El dios de la tierra garantizaba las fronteras del territorio donde vivían sus adoradores. En el reparto de territorios a las tribus, YHWH determina los límites por medio de Moisés (Nm 34), o por medio de un sorteo (Js 14–19), o YHWH mismo lo hace (Js 22,25). Esto explica la reacción de Elías ante la usurpación de la viña de Nabot por parte de Ajab (v21d.e), lo cual es un crimen grave y anuncia una gran maldición, para Ajab y su descendencia⁸⁷.

⁸⁵ Wagner, “מָצָא”, 470-471.

⁸⁶ El sentido de מכר (Hitpael) [vender] tiene un uso idiomático que indica *dejarse inducir a hacer lo incorrecto* (v20.25; 2R 17,17) y siempre en grado de gravedad extrema. Lipiński, “מָכַר”, 294.

⁸⁷ Ottosson, “גְּבוּלֵי”, 366.

La primera consecuencia del pecado de Ajab es haber perdido su libertad⁸⁸. La segunda es el abandono de su responsabilidad en manos de Jezabel. Esto es inaceptable, porque el rey de Israel tiene por función cuidar al pueblo en nombre de YHWH. Si el rey ejecuta tal abandono, rompe su *relación* con Dios, porque deja al pueblo a merced de un dominador, en este caso Jezabel⁸⁹. Además, esta denuncia indica un caso puntual y, en especial, todo el reinado de Ajab, como lo confirmará el sumario (v25-26).

La segunda consecuencia es que la pérdida de la libertad alcanza también al pueblo. La opresión externa con Ben-Hadad y la corrupción interna con Jezabel son como un retroceso al tiempo de los jueces, cuando Israel olvidaba a YHWH. Entonces YHWH encolerizado lo dejaba a merced de otros pueblos, quienes lo dominaban y lo vendían como esclavos⁹⁰. Esta es la situación que ha recreado Ajab al haberse *vendido* a los planes de Jezabel.

V20-22: la sentencia de Ajab *in crescendo*. Sus culpas personales están en línea con las culpas de los peores reyes antecesores. Aquí está el oráculo anticipatorio del exterminio de toda la casa de Ajab (v21-22; 2R 10,17). El exterminio recae sobre Ajab y en especial sobre todo su grupo familiar⁹¹. Elías recoge las sentencias dictadas por dos profetas anteriores. Primero, Ajías de Silo contra Jeroboán (1R 14,10-11) y segundo, Jehú ben-Jananí contra Basá (1R 16,1-4)⁹².

Estas expresiones del *exterminio* son extremas: “Por tanto, he aquí que traigo רעה [mal] sobre la casa de Jeroboán, y כרת (Hifil) [cortaré] de Jeroboán a todo varón, esclavo y libre en Israel; בער [barreré] por completo la casa de Jeroboán, como בער [se barre] el estiércol hasta desaparecer del todo” (1R 14,10). Los términos que explican el sentido de בער [exterminar] son רעה [mal] y כרת (Hifil) [cortaré]⁹³. La punición de YHWH contra Ajab llegará a todos los rincones. YHWH *traerá el mal* sobre Ajab (v21; 1R 22,23)⁹⁴. Es decir,

⁸⁸ Seidel, *Nabots Weinberg, Ahabs Haus, Israels Thron. Textpragmatisch fundierte Untersuchung von 1Kön 21 und seinen Bezugstexten*, 285-286.

⁸⁹ El relato denuncia a los dominadores de Israel desde el inicio, cuando presenta a Ben-Hadad como una amenaza invencible y a Ajab que lo acepta como *su señor* (1R 20,3.5).

⁹⁰ Dt 28,68; Ju 2,14; 3,8; 4,2; 10,7. Kaiser, “מָכַר”, 504.

⁹¹ Gn 34,30; Js 7,12; 2S 21,5; Sal 37,28.38; Prv 14,11; 1R 13,34; 15,29; 16,12; 2R 10,17. Lohfink, “שָׁמַד”, 183-184.

⁹² Walsh, *1 Kings*, 330.

⁹³ el uso de בער para indicar la expulsión de Judá de los hombres dedicados a la prostitución cúlrica קדש (1R 22,47). Ringgren, “בער”, 203.

⁹⁴ En el AT YHWH *trae el mal* como un castigo sobre alguien injusto o inmoral. Livingston, “רָעָה”, 855.

Ajab recibirá un mal equivalente al que él mismo provocó en Israel⁹⁵. La fórmula central es *para hacer el mal ante los ojos de YHWH* (v20f), la cual denuncia la práctica de la idolatría⁹⁶. La respuesta de YHWH es del tipo *lex talionis* (v21a)⁹⁷.

En consecuencia, el castigo contra la casa de Ajab pretende *cortar* todo vestigio de su reinado (v21). Ajab ha apartado a todo Israel de YHWH y esto le traerá el *exterminio* al pueblo (1R 9,7), porque Ajab lo puso al mismo nivel de los pueblos cananeos *exterminados* antes de la monarquía⁹⁸. Solo aquel que sea fiel como David mantendrá la bendición para sí. De modo que David y Ajab son antagónicos. El primero con la bendición perenne y el segundo con destrucción total⁹⁹.

La dupla esclavo-libre (v21c) indica la cobertura total de la maldición sobre los subalternos del rey: desde los esclavos hasta los libres. Esta expresión idiomática aparece tres veces, las cuales indican la maldición de los reyes del norte: Jeroboán (1R 14,10) y Ajab (v21; 2R 9,8)¹⁰⁰.

La consecuencia final de Ajab como rey es que *ha hecho pecar a Israel* (v22g), lo cual tiene conexiones con toda la sentencia dictada por Elías. Hay una conexión terminológica entre los verbos אָטַח (Hifil) [hacer pecar], שָׁמַד (Hifil) [exterminar] y כָּעַס (Hifil) [provocar a ira]. El antecedente irregular es la elección arbitraria de sacerdotes para el culto de los becerros y en altozanos (1R 13,2.33). Sin embargo, peor que los sacerdotes, las figuras conflictivas son los reyes cobijados por el pecado de Jeroboán. Lo relevante sería el pecado causado (v22c; 1R 22,53; etc.)¹⁰¹, la ira de YHWH provocada por ese pecado (v22c; 1R 22,54; etc.)¹⁰², y el exterminio desencadenado contra los perpetradores de este daño en Israel que también alcanzó a Judá¹⁰³. Dado que todos estos textos tienen que ver con la adoración de becerros, hay una conexión terminológica obvia con Dt 9 en el relato del pecado de Israel

⁹⁵ La justicia divina sobre el responsable del pueblo es del tipo ley del talión. Ajab es el caso extremo del pecado de Jeroboán, incluso su entierro será una vergüenza. Walsh, *1 Kings*, 197.

⁹⁶ 1R 14,9; 16,25; 2R 21,11; Jr 25,6. Livingston, “רָעָה”, 854.

⁹⁷ Esta sanción es solo potestad de YHWH y solo él podría revertirla como una promesa unilateral suya (v29). *Ibid.*, 856.

⁹⁸ Dt 12,29; 19,1.

⁹⁹ Haselt, “קָרַח”, 346-347.

¹⁰⁰ Wright, “עָצַר”, 312.

¹⁰¹ 1R 14,16; 15,26.30.34; 16,2.13.19.26; 21,22; 22,53; 2R 3,3; 10,29.31; 13,2.6.11; 14,6.24; 15,9.18.24.28; 17,21; 21,11.16; 23,15.

¹⁰² 1R 14,9.15; 15,30; 16,2.7.13.26.33; 21,22; 22,54; 2R 17,11.17; 21,6.15; 22,17; 23,19.26.

¹⁰³ 1R 13,34; 15,29; 16,12; 2R 10,17.28; 21,9.

en el Horeb¹⁰⁴. YHWH puede ser כָּעַס [provocado a la ira]. Pero esto es seguro solo si YHWH es mencionado en el relato. Los textos donde sucede este fenómeno son casos de *lectio difficilior* (v22)¹⁰⁵. El castigo viene por la intención humana de provocar la ira de YHWH, pero esta es incapaz de dominar a YHWH.

En resumen, el criterio bajo el cual es juzgado el rey es el de la responsabilidad. En el modelo ideal el rey es quien garantiza la justicia en Israel (1R 3,8-12). Es decir, la justicia que viene de YHWH está en manos del rey. El principio de שְׁלֵמָה [bienestar general] será parte de la crítica a Ajab (1R 22). Ajab es incapaz de garantizar el bienestar o la paz, al interior del pueblo (1R 22,17) ni en su política exterior (1R 22,27-28). El bienestar del pueblo desaparece en medio de las guerras (1R 20 y 22), pero ahora desaparece en medio de la injusticia (1R 21).

V23: complemento de la sentencia contra Ajab. El relato añade aquí la sentencia correspondiente a Jezabel. La gravedad de la acción de Jezabel es castigada con la misma severidad que las acciones de Ajab. El v23 repite tres veces el nombre de Jezabel y sí menciona a YHWH como la fuente de la sentencia. Jezabel es parte del reino de Ajab, deja de ser un miembro foráneo¹⁰⁶. La punición sin excepciones también es un signo de YHWH como Dios único. YHWH lo juzga todo, incluso los lugares hablan de YHWH Dios único: La viña de Nabot en Jezreel es lugar de bendición y vida; por el contrario, la parcela de Jezabel es un lugar de agonía y muerte¹⁰⁷.

Según Botterweck, los perros son símbolo de impureza que agravan sentencias como la pena de muerte. Los perros aparecen asociados a la muerte tanto de Jezabel (v23; 2R 9,10.36), como de Ajab (1R 22,38). Este agravante implica una gran humillación, porque el cuerpo fue sepultado sin mérito¹⁰⁸. Además de este sentido ritual, hay un sentido bélico y homicida (2R 8,13ss). Así, Ajab y Jezabel han desencadenado el mal, el uno con guerras fuera de Israel y la otra con matanzas dentro. En ambos casos, Ajab carga una culpa mayor

¹⁰⁴ Dt 9,3.8.14.16.18-20.25. Lohfink, “שָׁמַד”, 187-188.

¹⁰⁵ 2R 21,6; 23,19; Os 12,15; Sal 106,29. Lohfink, “כָּעַס”, 284.

¹⁰⁶ La sintaxis de estos versos confunde la voz de Elías con la voz del narrador. Por tanto, la sentencia drástica hace de la muerte de Nabot el símbolo de todos los crímenes de Ajab y de Jezabel. Ambos son responsables por igual del mismo pecado. Por ende, ambos serán castigados de la misma forma, como si fueran una sola persona. Walsh, *1 Kings*, 331-332.

¹⁰⁷ El término הָל [parcela] pertenece a la raíz הָלַל [estar en angustia, sentir dolor] que expresa movimientos circulares y, en sentido asociado, expresa sentimientos de angustia o de dolor. De la misma raíz viene הָלַל [dolor, agonía, pena]. Bowling, “הָלַל”, 271.

¹⁰⁸ Botterweck, “כָּלָב”, 154-155.

que Jezabel, por eso Elías anuncia primero a Ajab el castigo extremo para redimir la sangre de un inocente (v19). De hecho, es Ajab quien hará penitencia para, al menos, conseguir el aplazamiento del castigo inevitable.

V24: sentencia completa contra Ajab como signo de YHWH invencible. La acción de los animales indica la presencia de YHWH que domina sobre la vida y la muerte. Los animales son símbolo de la voluntad de YHWH por encima del influjo humano. YHWH decide cuándo el león mata, cuándo los cuervos alimentan, cuándo los novillos y los bueyes sirven para adorarlo, y cuándo los perros y las aves devoran los cadáveres¹⁰⁹. Ser devorado por las aves es una maldición (Dt 28,26). Pero a su vez, es la prueba de que YHWH es invencible y todos los pueblos así lo reconocen (1S 17,44-47). El ascenso de Elías en el torbellino, separado por caballos y carros de fuego será espectacular (2R 2). El ciclo de Eliseo también tendrá animales, entre ellos las cosas que devoran a los cuarenta y dos niños (2R 2,24). En todos ellos YHWH actúa con poder¹¹⁰.

6.3.4.3 E3: Sumario (v25-26): Ajab tan abominable como los amorreos

^{25a} Ciertamente no hubo (alguno) como Ajab ^{25b} que se vendiera para hacer lo malo ante los ojos de YHWH ^{25c} que le había incitado Jezabel su mujer.

^{26a} Y fue muy abominable ^{26b} al ir tras los ídolos ^{26c} conforme a todo lo que habían hecho los amorreos, ^{26d} que había expulsado YHWH de delante de los hijos de Israel.

Este sumario retoma lo dicho en la introducción al ciclo (1R 16,29-34), el peor rey del norte fue Ajab¹¹¹. Algunas variaciones en los términos ayudan a entender la condena contra Ajab. También funge este sumario como cierre de la escena 3^{ra} y a su vez como respuesta a todo lo dicho (1R 21). Además, esto permitirá leer la escena siguiente (v27-29) con mayor realce temático-narrativo y descartarla como una mera adición de 1R 21¹¹².

¹⁰⁹ León (1R 13,24-28; 20,36); cuervos (1R 17,4-6); novillos y bueyes (1R 18,33ss; 19,21); perros y aves (1R 14,11; 16,4; 22,38; 2R 9,10.36).

¹¹⁰ Otro tanto podría decirse del dominio de YHWH sobre los fenómenos naturales como la lluvia, la sequía, la tempestad, el terremoto y el fuego mencionados en otros capítulos del ciclo, excepto en 1R 21.

¹¹¹ El verbo תעב (Hifil) describe una *abominación* al grado de negar a Dios (Sal 14,1 = 53,1). Youngblood, “תעב”, 976.

¹¹² Con frecuencia, un texto de cierre tiene una función de síntesis, muchas veces de corte teológico, como es el caso de los v27-29. Un ejemplo significativo es 2S 22, un largo poema que le da contexto teológico a toda la historia de David e Israel; de principio a fin, la centralidad está sobre la soberanía de YHWH. Brueggemann, *First and Second Samuel*, 339.

V25: Ajab el peor negociante. La primera dupla de verbos (v25b.c) usa dos formas de describir una acción malvada para acusar a Ajab: *venderse* y dejarse *incitar* al mal¹¹³. Ajab negoció mal la verdad delante de YHWH y la vendió a Jezabel (Prv 23,23). Después este juicio cubrirá a todo el reino del norte (2R 17,17)¹¹⁴ y será parte del juicio de condena contra Manasés, el cual a su vez justificará la decisión de YHWH de permitir la caída de Jerusalén (2R 21,3.11)¹¹⁵.

V25c: Ajab bajo la voluntad de Jezabel. El verbo סוּת [incitar, engañar] funciona como explicativo de la frase anterior con el verbo מָכַר [venderse]. Esto tendría un sentido de *alejarse de YHWH* por causa de alguien que es capaz de vencer la propia voluntad, en contra de la voluntad de YHWH. Esto es lo que hace Jezabel con Ajab, lo pervierte en su voluntad. La responsabilidad es compartida, porque Ajab מָכַר [vendió] su libre albedrío y decidió hacer lo malo, pero también porque Jezabel סוּת [engañó] a Ajab y lo movió de una hipotética fidelidad a YHWH hacia una efectiva incitación al crimen y posterior usurpación (v25; v20)¹¹⁶.

V26: El relato intensifica la gravedad del proceder de Ajab. Abre el verso un acto abominable caracterizado por el término תועבה (Hifil). Ajab ha sido connivente con el seguimiento de dioses extranjeros (v26b). De hecho, toda negación de Dios es abominable (Sal 14,1 || 53,2)¹¹⁷, peor si son גללים [ídolos]. Este sustantivo aparece 48 veces en el AT¹¹⁸, siempre en plural, de seguro con sentido abstracto, referido a tipos de ídolos extranjeros impuros y detestables. Por ende, aparece en textos polémicos contra la idolatría¹¹⁹. YHWH castiga el culto a los ídolos¹²⁰. Los textos derivados de esta acusación indican la destrucción definitiva de los ídolos¹²¹ o el grave juicio de condena contra Ajab (v26b) y todo el reino del norte (2R 17,12), este último es definitivo e irrevocable¹²².

¹¹³ Patterson, “סוּת”, 621.

¹¹⁴ Kaiser, “מָכַר”, 504.

¹¹⁵ Sweeney, *I & II Kings*, 252.

¹¹⁶ Wallis, “סוּת”, 208.

¹¹⁷ Preuss, “תועבה”, 593.

¹¹⁸ Ezequiel (39x) y Deuteronomio (9x). También en texto de influjo deuteronomista, o relacionados con Ezequiel. Lv 26,30; Dt 29,16; 1R 15,12; 21,26; 2R 17,12; 21,11.21; 23,24; Jr 50,2.

¹¹⁹ Dt 29,16; Ez 20,7ss; 30,13; 37,23.

¹²⁰ Dt 29,1-28; 30,17ss.

¹²¹ 1R 15,12; 2R 23,24; Jr 50,2.

¹²² Preuss, “גללים”, 1, 4.

Según la mención de los amorreos (v26c), la condena contra Ajab enlaza toda su desobediencia con el tiempo de la conquista de Canaán¹²³. En una evaluación teológica, el escritor de 1 Reyes consideraba las acciones de Ajab como una continuación del culto “de los amorreos, a quienes YHWH había echado delante del pueblo de Israel”¹²⁴. Es decir, el Baal del Carmelo es un dios local (el dios de la tormenta) *rescatado* del ostracismo por la monarquía de Ajab¹²⁵.

En resumen, la escena 3^{ra} es una síntesis de todo 1R 21 y a su vez una respuesta sistemática de las dos escenas anteriores. Además, 1R 20 tiene sus equivalencias en 1R 21. Es decir, si la suscripción de la alianza entre Ajab y Ben-Hadad (1R 20,32-34) fue toda una abominación digna de punición (1R 20,42-43), de modo semejante los términos del juicio y condena contra Nabot son una versión de una alianza impía. Por consiguiente, la víctima es Nabot y *todo Israel* en su triple fundamento de alianza, ley y tradición¹²⁶. Esta es la denuncia reiterada en la escena 3^{ra}.

6.3.5 Escena 4^{ta} (v27-29): YHWH aplaza la sentencia contra la casa de Ajab

Una acción inesperada de Ajab introduce un retardo en la sentencia en su contra. El reinado de Ajab fue de 22 años (1R 16,29)¹²⁷ y el de su sucesor Ocozías tan solo de dos años (1R 22,52). Esta breve escena presenta una primera explicación teológica al contraste de duración entre estos dos reinados inicuos en Israel. En el centro de la escena está YHWH que parece corregir a Elías. YHWH es el Dios de las sentencias justas (Ex 34,7), pero a la vez es el dueño de la misericordia y de los plazos de cumplimiento. Elías escucha y permanece en silencio.

^{27a} Y sucedió, al escuchar Ajab estas palabras, ^{27b} rasgó sus vestidos, ^{27c} y puso cilicio sobre sus carnes ^{27d} y ayunó, ^{27e} y se acostó con el cilicio ^{27f} y andaba abatido.

^{28a} Y sucedió, la palabra de YHWH sobre Elías tisbita, ^{28b} diciendo:

^{29a} *¿Ves cómo Ajab se ha humillado delante de mí?* ^{29b} *Porque se ha humillado delante de mí,* ^{29c} *no traeré el mal en sus días;* ^{29d} *(pero) en los días de su hijo traeré el mal sobre su casa.*

¹²³ Dt 7,1; 20,17; Js 11,3; 12,8; Ju 3,5; 1R 9,20. Sweeney, *I & II Kings*, 252.

¹²⁴ El verbo *echar* indica ירש (Hifil) [despojar]. El comentario a ירש (Qal) [tomar posesión] (v15).

¹²⁵ Mulder, “בַּעַל”, 195.

¹²⁶ Walsh, *I Kings*, 327.

¹²⁷ Lo mismo dura el reinado de Jeroboán I, quien es el referente de condena de los reyes del norte.

V27: la penitencia de Ajab. Este es un acto similar a la penitencia de David¹²⁸. En épocas sombrías los reyes expresan su humillación ante YHWH por medio del contacto directo con sacos, o cilicios על בשר [sobre la carne] (v27c; 2R 6,30), así expresan abatimiento y dolor ante Dios. Los símbolos frecuentes son *vergüenza* y *humillación*: “Acostémonos en nuestra vergüenza, y que nos cubra nuestra humillación; porque hemos pecado contra YHWH nuestro Dios, nosotros y nuestros padres desde nuestra juventud hasta hoy, y hemos desobedecido la voz de YHWH nuestro Dios” (Jr 3,25). Este es el sentido del v27: acostarse toda la noche para alcanzar la misericordia de Dios. Sin embargo, también está el sentido profano de un hombre echado en cama y cubierto a sí mismo para calmar su sentimiento de agravio. Así lo hace Ajab al inicio, incluso hizo como si ayunara, dejó de comer (v4). El resultado es insulso, solo una disminución del ser humano¹²⁹. En fin, en esta práctica hay un elemento ético-religioso de separación de Israel de su entorno secular o pagano, para indicar su íntima relación solo con YHWH¹³⁰.

El *ayuno* de Ajab significa la toma de conciencia sobre la gravedad del pecado cometido (v27d)¹³¹. Ajab puede ayunar por sus culpas como rey, pero su corrupción ya ha alcanzado a todo Israel, quien había proclamado *ayuno* para justificar el apedreamiento de Nabot (v9.12). Vestir de saco es un auto-abajamiento capaz de persuadir a YHWH de retractarse en su juicio implacable, incluso en los peores casos (v27; Jon 3,5-8)¹³². Esto explicaría por qué el desastre de la casa de Ajab en realidad comenzó con su segundo hijo, Jorán (2R 9–10)¹³³.

Este tipo de narraciones explica los efectos de una condena en tiempos posteriores al del protagonista. Un caso similar es el de Josías. Al rasgar las vestiduras por el abandono del libro de la ley en un muro del Templo (2R 22,11), Josías advierte sobre el desastre venidero y al menos queda exento de ser víctima directa del destierro. Jr 36,24 presenta a Joaquín como la antítesis de Josías. En lugar de un acto de auto-humillación ante YHWH, Joaquín

¹²⁸ 2S 12,15-25. YHWH es capaz de escuchar al penitente y de operar vida incluso en las fronteras de la muerte. El pecado de David está rodeado de muerte. La respuesta de YHWH es la concesión de un nuevo hijo. Brueggemann, *First and Second Samuel*, 284.

¹²⁹ Beuken, “שָׁכַב”, 667, 669.

¹³⁰ Bratsiotis, “פָּשַׁר”, 324.

¹³¹ Véase el contraste entre el ayuno en los v9.12 y el ayuno en el v27. Hartley, “צוּם”, 758.

¹³² El ayuno, como ritual de auto humillación, funcionaba como un signo de desesperación, dolor y autodesprecio (v27; Is 58,3.5; Sal 35,13). Preuss, “צוּם”, 298.

¹³³ Thiel, “שָׁק”, 187.

corta las hojas de la profecía de Jeremías y las quema en un brasero. La consecuencia de este desplante –a YHWH– es la caída total de Jerusalén¹³⁴.

V28: una nueva intervención de la palabra de YHWH. El lector puede inferir que YHWH escuchó la súplica de Ajab (Sal 50). El destinatario de este verso es sino Elías. Su misión con Ajab fue efectiva, sin punición, pero con el cambio de comportamiento en Ajab –al menos en esta escena–. En esta simple indicación puede verse que la comunicación de YHWH a Israel es bidireccional. El lector conoce la revelación gracias al narrador omnisciente, pero el paso inverso queda abierto a su iniciativa como creyente en YHWH.

V29: YHWH portador del juicio. Ajab נכנע [se ha humillado] delante de YHWH. La narración lo enfatiza con una repetición dentro del mismo verso. Es decir, Ajab ha reconocido su distanciamiento de YHWH¹³⁵, por esta razón alcanzará la misericordia de YHWH¹³⁶. La sentencia de YHWH es un castigo severo, sin embargo, la misericordia sigue estando en primer lugar. YHWH antes de imponer la sentencia parece imponer la humillación que viabiliza el aplazamiento del castigo. Elías desconoce esta situación, por eso YHWH lo detiene. Hay una revelación que el profeta debe הראית [ver] (v29a). Con frecuencia, las amenazas de juicio venidero también usan בוא (Hifil) [traer]. Esto pone de manifiesto con mayor claridad que es YHWH quien trae el juicio, o quien permite que llegue. Por lo general, es YHWH mismo el causante de la calamidad como juicio sobre un individuo, su pueblo, sus líderes, o sobre una nación extranjera (v29)¹³⁷.

El verbo כנע [humillarse, ser humilde] relaciona dominio y sujeción (Sal 106,42). A veces YHWH somete a un pueblo o a un rey arrogante bajo su poder y en favor de Israel. Pero en el caso de Ajab, es un rey arrogante de Israel que acepta el señorío de YHWH. Este comportamiento espiritual de un rey o de su pueblo sometándose al dominio de YHWH aparece quince veces (15x) en el AT y el verbo regente es כנע [humillarse]¹³⁸. YHWH ha

¹³⁴ Thiel, “קרע”, 176-177.

¹³⁵ La expresión מפני [de mi rostro] significa *de mi presencia* y tiene un sentido de *distancia espiritual* (v29; Ex 9,30; 10,3). Simian-Yofre, “פְּנִים”, 612.

¹³⁶ La frase כִּי-נִכְנַע מִפְּנֵי [como se ha humillado ante mí] aparece repetida (v29). Los LXX omiten esta repetición. Sin embargo, esto solo sería un caso de *homoioteleuton* u omisión involuntaria del texto por similitud entre el principio y el final. Wagner, “כְּנַע”, 208.

¹³⁷ Ex 11,1; Is 66,4; Jr 11,23; 23,12; 48,44; 49,32.36ss; Ez 5,17; 7,24; 11,8; 14,17, entre otros. Preuss, “בוא”, 37-38.

¹³⁸ Oswalt, “כְּנַע”, 445.

confrontado a Ajab, de hecho, nadie puede resistir a YHWH (Lv 26,41ss)¹³⁹. En un sentido positivo YHWH impone su misericordia y, al mismo tiempo, mantiene su justicia (Ex 34,6-7)¹⁴⁰.

El término כָּנַע (Nifal) [humillarse] tiene sentido reflexivo. La teología en él envuelta es una predicación sobre el arrepentimiento. De las 17 ocurrencias de כָּנַע (Nifal) [humillarse] 13 ocurren en Crónicas. Los restantes casos son Lv 26,41; 1R 8,33.35; 21,29 y 2R 22,19¹⁴¹. Lv 26,41ss pide reconocer las faltas, solo así YHWH recordará la Alianza hecha con los padres; 1R 8,33.35 desarrolla mejor el arrepentimiento, incluye oración, búsqueda de la voluntad de YHWH en el Templo y retorno del mal camino. En este caso *humillarse* tiene sentido cultural y ético. Los v27-29 también tienen sentido cultural. El procedimiento ceremonial es descrito con detalle, al parecer Ajab sigue los pasos y la disposición adecuados (v27). La última ocurrencia de כָּנַע (Nifal), antes de llegar a Crónicas, es 2R 22. La profetisa Juldá promete al rey Josías un final en paz, porque él ha sabido *humillarse* delante de YHWH después de haber leído el libro de la Ley (2R 22,19). De nuevo כָּנַע [humillarse] es definido como *escuchar la palabra de YHWH*, vestirse de penitencia y llorar delante de YHWH, en este caso también tiene un sentido cultural de arrepentimiento¹⁴².

En resumen, según las tres menciones de כָּנַע (Nifal) en 1–2 Reyes, el sentido reflexivo de *humillarse* es una disposición propuesta para todo el pueblo y en todo momento. Al inicio en la dedicación del Templo, al final en la lectura de la Ley y en la mitad, en la historia de Ajab. Lo significativo del caso de Ajab es la concesión de un aplazamiento de la pena incluso para el peor rey de la historia del norte.

Con todo, los v27-28 parecen disonar con el conjunto de 1R 21, porque Ajab nunca ha dado muestras de cambiar su actitud. Sin embargo, para un lector oyente que espera una oportunidad de cambio sería significativo tener presente que YHWH escucha la súplica del humillado. En ese sentido, los v27-29, además de ser un *vaticinium ex eventu* como lo sugiere Wagner¹⁴³, serían una voz de esperanza para quien está lejos de YHWH.

¹³⁹ YHWH confronta a Israel hasta la humillación, pero jamás rompe la alianza. YHWH permanece como el Dios de Israel y por esta razón permite un nuevo inicio. Este concepto básico del cierre del Levítico también es desarrollado en Dt 30,1-10. Hieke, *Levitikus*, 1089-1090.

¹⁴⁰ Aunque la traducción favorece *lento a la ira*, la justicia de YHWH permanece. Propp, *Exodus 19 – 40: a new translation with introduction and commentary*, 610-611.

¹⁴¹ Wagner, “כָּנַע”, 207-209.

¹⁴² Según Wagner este término es usado en la ideología Deuteronomista. *Ibid.*, 209.

¹⁴³ *Ibid.*, 208.

El relato cierra el v29 con la declaración אֵיבָא הָעֵרָה [traeré el mal]. YHWH בּוֹא [trae] el mal sobre un rey inicuo¹⁴⁴. Estos actos de punición son frecuentes en el AT, sobre todo en Jeremías¹⁴⁵. Sin embargo, la acción punitiva está por debajo de la condición misericordiosa de Dios; hasta el perverso rey Ajab puede ser liberado del *mal* según la promesa de YHWH (v29).

El poder del arrepentimiento permite retrasar la punición, incluso en casos extremos como el de Ajab, rey inicuo del norte (v27-29) o Ezequías y Josías, reyes de Judá fieles a YHWH¹⁴⁶, pero este retraso todavía mantiene la punición¹⁴⁷. Retardo, suspensión y cumplimiento de la punición, todos están bajo el dominio de YHWH¹⁴⁸.

Sin embargo, La idea central de estos textos es un *retraso* de la punición y, sobre todo, el balance entre justicia y misericordia de YHWH. En los tres textos recién citados la acción de penitencia es decisiva. YHWH, Dios misericordioso siempre escucha al arrepentido. El retardo de la punición ratifica el equilibrio entre la misericordia y la justicia, ambas son inseparables¹⁴⁹. La dinámica entre las dos está en la disposición de escucha de YHWH, tanto del culpable penitente (Ajab), como del justo sumido en la aflicción (Ezequías, Josías).

Contrario a la predicación de Amós¹⁵⁰, las profecías de desastre tienen la intención de comunicar el juicio de YHWH por anticipado para que el oyente tenga la oportunidad de arrepentirse y así conseguir que la sentencia condenatoria sea cancelada (v17-29)¹⁵¹.

La misericordia justo después de los sumarios de condena de Ajab, Jezabel y toda la casa de Omri es una de las claves teológicas de 1–2 Reyes. Después, este pasaje será un modelo para la profecía de Juldá sobre el rey Josías (2R 22,18-20). YHWH mantiene su misericordia incluso después del mayor pecado¹⁵².

¹⁴⁴ YHWH domina sobre la historia (Js 23,15; 2R 19,25; Is 31,2). Este modo de proceder suele indicarse con el uso causativo de בּוֹא (Hifil) (Ex 11,1; 1R 21,29; otros). Martens, “בּוֹא”, 93.

¹⁴⁵ La gravedad del pecado y la contendencia de la punición lleva a Israel a suplicar que ésta sea evitada de alguna manera (1S 12,19; Jr 17,17).

¹⁴⁶ 2R 20,1-6; 22,16-20.

¹⁴⁷ Cohn, “The Literary Structure of Kings”, 121-122.

¹⁴⁸ v29; Prv 1,33; Is 57,1; Jr 23,17; 36,3; Ez 34,25. Livingston, “רָעָה”, 856.

¹⁴⁹ Fischer, “Ein Plädoyer für Erbarmen: das Alte Testament und sein Gott”, 311.

¹⁵⁰ Am 4,6-12; 8,2; 9,1.

¹⁵¹ 2S 12,13ss; 2R 22,15-20. Müller, “נָבִיא”, 146.

¹⁵² Sweeney, *I & II Kings*, 252.

6.4 Resultados del análisis de 1R 21

Hay un balance tenso entre *justicia* y *misericordia* (1R 21). Estos dos temas teológicos sirven para mover al lector hacia una *esperanza* futura de confianza plena en YHWH.

6.4.1 La justicia

Este tema teológico está desarrollado desde la estrecha relación de la historia de Nabot con la Ley. A este respecto Rofé nota al menos cuatro enlaces con la Torah: Nabot clama de su parte por la viña como herencia de sus padres (Nm 36,7-9); el proceso contra Nabot incluye dos testigos (Dt 19,5); el crimen imputado es blasfemia contra Dios y el rey (Ex 22,27); por último, él es lapidado fuera de la ciudad (Lv 24,13-23)¹⁵³.

La justicia es presentada por *contraposición* en una narración de injusticia sistemática. Ajab viola la justicia desencadenando el mal en Israel. Su irresponsabilidad y sus intereses personales causan una ruptura en su *relación* con YHWH. Por consiguiente, la lectura de 1R 21 invita al lector a revisar su *relación* con YHWH, para hacer un ejercicio de corrección personal¹⁵⁴. De hecho, en lugar de una imitación¹⁵⁵ o una conversión, sería el balance entre dos tensiones. La primera tensión entre la promesa divina y la fragilidad humana para recibir dicha promesa; la segunda tensión entre la voluntad divina y la libertad humana¹⁵⁶.

La justicia es formulada como *sentencia precisa*. El tono de la palabra de YHWH es enfático y su portavoz es Elías, quien es la primera voz que confrontó a Ajab (1R 17,1). Este último es el perturbador de Israel (1R 18,17) y enemigo personal de Elías (1R 21,20). Por último, la justicia también es *precisa*, porque YHWH decide cómo y cuándo ejecutarla. Aún en los casos extremos, lo que YHWH אמר [dice] (v19) ha de cumplirse¹⁵⁷.

La injusticia es causada por una idolatría velada. El rey de Israel es el responsable de la fidelidad a YHWH (Dt 17,18-19). El relato omite decir que Ajab rinde culto a Baal, pero sí recalca su disgusto y molestia por la fidelidad de Nabot (v3), por eso cae en cama haciendo

¹⁵³ Rofé, "The Vineyard of Naboth: The Origin and Message of the Story", 101.

¹⁵⁴ Con las debidas salvedades dentro del contexto de 1-2 Reyes. Es obvio que las referencias a Dios también necesitan verificación (Überprüfung). Detrás de ellas todavía puede esconderse una que otra falsedad. Fischer, *Theologien des Alten Testaments*, 72.

¹⁵⁵ Anselmo, *Fece ciò che è Male agli occhi di Yhwh*, 267.

¹⁵⁶ Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 37.

¹⁵⁷ Fischer, *Theologien des Alten Testaments*, 70.

un ayuno falso ante Jezabel y deja que ella dirija el destino de Israel. La idolatría de Ajab es poner la vida de sus hermanos israelitas en manos de una extranjera (Dt 17,15). Antes de usurpar la viña de Nabot, Ajab le permite a Jezabel usurpar el lugar de YHWH.

6.4.2 La misericordia

Ante todo, YHWH hará valer su misericordia y su justicia sin borrar la libertad humana. El hombre por su parte debe vivir su libertad en responsabilidad y reconocer su fragilidad en humillación ante YHWH¹⁵⁸. El relato es breve (v27-28), pero está puesto en un lugar clave, porque equilibra en el lector la concepción de YHWH, le llama a actuar en fidelidad a Dios e introduce el tema de la esperanza hacia el futuro, entre otros.

La concepción de YHWH como el Dios de la justicia es balanceada con el tema de la misericordia. El arrepentimiento de Ajab es una muestra del comportamiento continuo de YHWH con su pueblo. Este balance introduce puntadas de esperanza que son recurrentes en varios pasajes de 1–2 Reyes¹⁵⁹. Tal vez 1R 20 es distinto por su falta de esperanza al cierre, pero todo el capítulo está lleno de acciones de YHWH en favor de Israel. Por su parte, 1R 21 brilla por el destaque de la misericordia para Ajab después de un relato lleno de injusticias.

El balance entre justicia y misericordia siempre ha sido problemático para el ser humano. La primera tendencia es zanjar diferencias bajo el criterio de la ley del talión¹⁶⁰. Sin embargo, el silencio de Elías al cierre (v28-29) desafía al lector. Elías es informado de que la sentencia contra su *enemigo* (v20) ha sido aplazada. Semejante al relato del libro de Jonás, Elías anuncia destrucción, pero consigue un cambio de comportamiento en su destinatario. Jonás habla de arrepentimiento, pero solo espera destrucción. En realidad, YHWH anuncia un tiempo de gracia para alcanzar la conversión en Nínive. El lector sabe que YHWH es un Dios clemente y misericordioso (Jon 4,2), pero deberá responder si un rey como Ajab puede

¹⁵⁸ Anselmo habla de Ajab como un hombre libre y falible. Si bien esto es válido, es preciso apuntar la responsabilidad de Ajab como rey de mantener la justicia y el derecho en Israel y su posibilidad como miembro de Israel de humillarse, hacer penitencia y alcanzar misericordia (1R 21). Anselmo, *Fece ciò che è Male agli occhi di Yhwh*, 269.

¹⁵⁹ El ciclo introductorio de Elías ya lo deja entrever en cada final de capítulo (1R 17–19). Un niño reanimado (1R 17), la lluvia torrencial (1R 18), el anuncio de los 7000 que serán preservados y la aparición de uno que tomará el lugar de Elías (1R 19).

¹⁶⁰ 1R 20,41-42; 21, 17-19.

ser objeto (o no) de misericordia. El lector debe volver y recordar que Israel tiene en su historia el *conocimiento y la esencia de Dios*¹⁶¹.

6.4.3 La esperanza

Esta luz puesta al cierre de 1R 21 servirá de *referente teológico* para el cierre de 2 Reyes cuando el relato hable de Manasés, el peor rey de Judá, comparable solo con Ajab¹⁶². En el caso de Judá la esperanza también es un retardo de la punición, pero con un alcance mayor. El beneficiario será Manasés y en especial Josías y sus sucesores¹⁶³. De hecho, la fórmula del mensajero usada por la profetiza Juldá corrige el silencio de Elías (v28; 2R 22,15.16.18). Además, la voz de Juldá es pública¹⁶⁴. Por consiguiente, la misericordia sobre Josías es una luz de esperanza de parte de YHWH para todo Judá, el caso de Ajab es puntual, excluye al pueblo de Israel. La esperanza es reconocer que YHWH mantiene la misericordia incluso ante el peor panorama.

—

¹⁶¹ Weimar, *Jona*, 373-374.

¹⁶² 1R 16,33 || 2R 21,3; 2R 21,13.

¹⁶³ Sweeney, *King Josiah of Judah*, 50.

¹⁶⁴ 2R 22,19-20 || 1R 21,28-29.

ANEXO 3 Contrastes narrativos entre 1R 19 y 21

Al parecer, 1R 19 es la piedra angular de la teología del ciclo de Elías. Este capítulo ayuda a entender la teología de 1R 21. De este modo, sugiero leer estos dos capítulos en comparación mutua, casi en paralelo. En consecuencia, el juicio injusto y el apedreamiento escandaloso de Nabot pueden profundizar su sentido teológico.

1R 19 Revelación de YHWH a Elías

Antecedente (1R 18): Elías degolló a los profetas de Baal después de que el pueblo de Israel había reconocido a YHWH en el monte Carmelo.

1. Jezabel, Sidonia, como reina en Israel (v1)
2. Elías amenazado por Jezabel (v2) (habla Jezabel)
3. Elías teme y huye a Berseba (v3)
4. Elías se sienta bajo una retama y pide morir (4) “*no soy mejor que mis ancestros*” (hombre pobre)
5. El ángel viene y toca a Elías (v5)
6. El ángel muestra comida y bebida, y manda a Elías levantarse y comer (v5-6)
7. El ángel de YHWH: “*Levántate y come, porque el camino es mucho para ti.*” (v7)
8. YHWH da fuerza a Elías, ahora él debe caminar hasta el Horeb (v8)
9. Teofanía en el Horeb (v9-14)
– Elías con YHWH
10. Anuncio del castigo (v15-18)
– YHWH → Elías → unción (v15-16)
– La efectividad de las *espadas* (v17)

1R 21 Infidelidad durante el Reino de Ajab

Antecedente (1R 20): Ajab no derrotó a Ben-Hadad rey de Aram, a pesar de tener garantizada la victoria por boca de un profeta de YHWH.

1. Nabot, Jezreelita, un propietario de la tierra (v1)
2. Ajab rechazado por Nabot (v2-3) (habla Nabot)
3. Ajab regresa muy molesto a su palacio (v4)
4. Ajab se acuesta en su cama (v4) (“*no te daré la heredad de mis ancestros.*”) (hombre rico)
5. Jezabel se acerca y habla a Ajab (v5)
6. Ajab, resignado en cama, cuenta a Jezabel su problema con Nabot (v5-6)
7. Jezabel: “*tú eres rey en Israel, ¡levántate y come! ámate.*” (v7)
8. Jezabel hará el trabajo sucio, mientras Ajab descansa cama (inactivo) (v7)
9. (Sin teofanía. 1R 18,27)
– (Ajab parece estar como el dios durmiente)
10. Ejecución de un enjuiciamiento injusto (v8-19)
– Jezabel suplanta a Ajab → sello (v8)
– La efectividad de las *cartas* (v9-12)

<ul style="list-style-type: none"> – Jazael y Jehú – Los 7000 y YHWH su protector (v18) 	<ul style="list-style-type: none"> – Dos malvados (hijos de Belial) (v13) – Nabot apedreado por su propia gente (v14)
<p>11. (YHWH fuera de escena)</p> <ul style="list-style-type: none"> – Elías camina en obediencia a YHWH (v19) – Elías encuentra a Eliseo arando la tierra (v19) 	<p>11. Jezabel es informada sobre la muerte de Nabot</p> <ul style="list-style-type: none"> – Ajab enviado por Jezabel (v15) – Ajab ocupa la parcela de Nabot (v16)
<p>12. Eliseo corre tras Elías (v20)</p>	<p>12. Elías es enviado a confrontar a Ajab (v17-19)</p>
<p>13. Elías cubre a Eliseo con su mantel (v19)</p>	<p>13. Ajab llama a Elías como su <i>enemigo</i> (v20)</p>
<p>14. Elías atiende la petición Eliseo (v20)</p> <ul style="list-style-type: none"> – Besar a su padre y a su madre (v20) – Sacrificio y gran comida (bueyes para comer) (v21) 	<p>14. Ajab oye de Elías la gran maldición (v20-24)</p> <ul style="list-style-type: none"> – Le trae el mismo desastre de sus predecesores – Gran desastre futuro para la casa de Ajab (perros y pájaros comerán la sangre) (v23-24)
<p>15. (sin sumario sobre Elías)</p>	<p>15. Sumario sobre el reinado de Ajab (v25-26)</p>
<p>16. (Ningún arrepentimiento (?))</p>	<p>16. Arrepentimiento de Ajab (v27-29)</p>
<p>17. Elías seguido por Eliseo (v21)</p>	<p>17. Ajab seguido por su hijo (en la maldición) (v29).</p>

La diferencia destacable en este contraste es la ausencia de una antítesis en 1R 21 para la teofanía (1R 19, 9-14). La teofanía denuncia la infidelidad en Israel y muestra el paso de YHWH. De hecho, 1R 21 es un gran ejemplo de las consecuencias desastrosas de la infidelidad, cuando todos en Israel olvidan a YHWH.

Pregunta: ¿Cuál podría ser la función teológica del *arrepentimiento de Ajab* (1R 21, 27-29)?

7. LA ACCIÓN DE YHWH DURANTE EL REINADO DE AJAB EL ESPÍRITU DE MENTIRA EN EL REINO DE AJAB (1R 22)

7.1 Presentación del desarrollo escénico (1R 22)

1R 22 presenta la decadencia del reino de Israel hasta la muerte de Ajab y la llegada de su primer sucesor Ocozías. La dinastía de Omri es desdibujada con numerosos signos: falsos profetas dominando la corte de Ajab, Israel disperso como rebaño de *ovejas sin pastor*, Miqueas el profeta de YHWH vilipendiado y encarcelado, Ajab el rey disfrazado, asesinado por casualidad y, por último, Josafat de Judá, el rey recto que busca seguir desde el principio la guía de YHWH. De modo velado la dinastía de David es resaltada en Josafat, rey fiel a la alianza con el reino del norte.

YHWH es el personaje fuerte en todo 1R 22. Elías deja de ser el enemigo de Ajab (1R 21,20) y el perturbador de Israel (1R 18,17). El rey que hizo lo malo en mayor grado (1R 16,30-33) ahora tiene un profeta que lo pone en evidencia con mayor fuerza que Elías. Es el profeta aborrecido de Ajab: Miqueas ben-Yimla (v8), cuya profecía es de inmediato cumplimiento.

El mensaje de Miqueas va acompañado con el relato de la visión del trono de YHWH. Esta visión deshace dos espejismos del reino de Israel. Primero, el rey de Israel como rey auténtico. En efecto, su pueblo es como un rebaño de *ovejas sin pastor*. En lugar de un rey a su servicio, Israel tiene אדנים [señores]. La necesidad de Ajab aleja al pueblo de la relación con YHWH, el verdadero pastor. Segundo, la validez de los profetas de Ajab. De hecho, ellos consultan a la corte celestial sin llegar hasta YHWH. Esto es grave, porque la corte celestial está sometida a YHWH y representada por el רוּחַ שֶׁקֶר [espíritu de mentira] que induce al engaño a los profetas y por ende al rey. Al final, tras la caída de Ajab, solo faltará la caída de los falsos profetas y de Jezabel su protectora.

La palabra de YHWH permanece en el centro, pero la voz de su profeta sigue sin ser escuchada de verdad. Miqueas es un profeta verdadero, porque sus palabras llegan a cumplimiento (Dt 18,19-20). Miqueas es encarcelado y sale del relato. Además, su voz es fuerte, porque les habla a *todos los pueblos* en nombre de YHWH, el Dios de la paz (v28).

La distribución propuesta para el c 22 es la siguiente:

Introducción	(v1-4):	Josafat rey de Judá acepta aliarse con el rey de Israel
Escena 1 ^{ra}	(v5-23):	La voz de los profetas en la corte del rey de Israel
E1: Acto 1	(v5-12):	Los falsos profetas ante el rey de Israel
E1: Acto 2	(v13-18):	Miqueas ante el rey de Israel
E1: Acto 3	(v19-23):	Miqueas habla entre dos tronos
Escena 2 ^{da}	(v24-28):	Miqueas responde a dos agresiones
E2: Acto 1	(v24-25):	Sedecías golpea a Miqueas
E2: Acto 2	(v26-28):	El rey de Israel encarcela a Miqueas
Escena 3 ^{ra}	(v29-38):	Final ominoso de Ajab
E3: Acto 1	(v29-33):	Josafat, rey sin disfraz, libre de persecución
E3: Acto 2	(v34-38):	El rey de Israel es herido al azar y muere
Conclusión	(v39-54):	Comentarios sobre los reinos de Israel y Judá
Comentario 1	(v39-40):	Cierre sobre el reinado de Ajab
Comentario 2	(v41-45):	Josafat sube al trono de Judá
Comentario 3	(v46-51):	Josafat más fuerte que el rey de Israel
Comentario 4	(v52-54):	Reinado de Ocozías rey de Israel

7.2 Perfil de los personajes (1R 22)

7.2.1 YHWH

Antes de la muerte de Ajab las acciones fundamentales de YHWH son dos: la consulta sobre la guerra, es decir, ejercer como Dios Sebaot, y el ejercicio de la verdad-mentira como potestad suya desde la corte celestial. En ambas funciones YHWH está en contraste narrativo con Ajab, el rey que decide y emprende la guerra contra Aram. En cambio, Josafat, el rey aliado de Ajab, queda por fuera del esquema de contraste, incluso libre del influjo del espíritu de mentira.

Después de la muerte de Ajab hay dos tipos de comentarios sobre YHWH: uno sobre el cumplimiento de la sentencia contra Ajab y otros sobre el seguimiento de YHWH. De un lado, Josafat, el antiguo aliado de Ajab, hace lo recto ante YHWH; de otro lado, Ocozías, hijo y sucesor de Ajab, hace lo malo ante los ojos de YHWH y le irrita del mismo modo que sus predecesores.

En resumen, YHWH será visto como el único soberano de la historia, rector de la verdad y la mentira (1R 22). Él lo somete todo. Quien rechace a YHWH morirá en la mentira y el engaño, pero quien busque su guía será preservados de la muerte.

7.2.2 *Josafat*

El rey de Judá abre la acción con una visita al rey de Israel. Su posición siempre es favorable a la primacía de YHWH en el discernimiento sobre la guerra contra Aram. Su indagación por un auténtico profeta de YHWH le vale la protección de su vida durante la batalla. Para el lector es inexplicable que Josafat, vestido de rey en medio del campo de batalla, haya preservado la vida. Solo la acción de YHWH en su favor podría haberle garantizado semejante protección. La salida de Josafat del campo de batalla queda fuera de la narración, tal vez porque Aram ganó la batalla. Sin embargo, Josafat cierra el capítulo como rey fuerte y dominante sobre el rey de Israel. Es decir, al final de 1R 22 habrá una inversión en la fuerza entre Israel y Judá, tanto que Josafat podrá dejar de lado las empresas de Ocozías, sucesor de Ajab (v50).

7.2.3 *Ajab, rey de Israel*

La narración esconde el nombre de Ajab. Cuando está vivo lo menciona una vez (v20), en efecto, para decir que YHWH lo quiere someter a engaño, y cuando ya ha muerto, su nombre aparece cinco veces (v39.40.41.50.52). El relato prefiere hablar del *rey de Israel* (v2-6.8.9.18.26.29-34.41.45). En el capítulo anterior (1R 21) YHWH concede un plazo final a Ajab antes de traer el mal sobre su casa. 1R 22 es la narración del plazo cumplido, tres años (v1). El mal sobre la casa de Ajab inicia con su propia muerte (v37). Las palabras clave podrían ser *engaño, guerra y muerte*.

Los eventos del capítulo final de Ajab son todo un descenso: una guerra buscada en tiempos de paz, falsos profetas que le mienten y un profeta verdadero detestado por él. El rey de Judá sube para aliarse con Ajab (v2), pero éste lo expone en batalla dejándolo a merced

del ejército arameo (v30-33). En su punto bajo de desfiguración Ajab es herido al azar, ni su disfraz ni su coraza le sirven; el ocaso del día deja al ejército arameo dominando la batalla y a Ajab desangrándose delante de ellos (v35).

En resumen, los contrastes de la narración sobre Ajab son fuertes. Entra fuerte y poderoso rodeado de siervos y con un gran aliado de su parte (v2-4), pero sale derrotado, solo y muere desangrándose gota a gota. Muchos profetas lo ensalzan con anuncios de victorias falsas, pero solo un profeta le dice la verdad, una verdad que Ajab considera odiosa. Él y Josafat, sentados en sus tronos de reyes y jueces, escuchan a Miqueas hablándoles del trono de YHWH y de la corte suprema, donde YHWH decide someter a Ajab a engaño en boca de sus profetas. Ajab encierra a Miqueas como signo de su poder opresor contra los profetas verdaderos, pero al final Ajab termina sin vida. Miqueas desaparece de la narración de la misma manera misteriosa como entró en ella. Mientras Josafat gana protagonismo, la casa de Ajab decae ante la autoridad creciente del rey de Judá.

7.2.4 El espíritu de mentira y la corte celestial

Por encima de Ajab y Josafat en sus tronos regios hay un trono supremo. Es el trono de YHWH y su corte celestial. Por debajo de los dos reyes hay muchos profetas, ninguno de ellos está viendo la corte celestial que ve Miqueas ben-Yimla, profeta de YHWH. El personaje misterioso entre el cielo y la tierra es el *espíritu de mentira*, un miembro de la corte celestial que consigue negociar con YHWH para inducir al rey de Israel al error. Ajab está encerrado entre sus profetas gobernados por un espíritu de mentira y Miqueas ben-Yimla un profeta verdadero, pero que solo le profetiza desgracias.

El espíritu de mentira y la corte celestial ridiculizan a Ajab con su corte y sus profetas. Es el personaje detrás de escena que lleva los hilos de la debacle del reino de Ajab. Su presencia vacía de sentido todos los actos regios de Ajab y le da plenitud a la soberanía de YHWH en la historia.

7.2.5 Miqueas ben-Yimla

En lugar de Elías, Abdías o Eliseo, el profeta llamado ante la corte del rey Ajab es Miqueas ben-Yimla. Él está centrado en la verdad de YHWH y solo habla lo que YHWH dispone para ser pronunciado (v14). Él es el profeta solitario que enfrenta a los cerca de cuatrocientos profetas de Ajab, sobre quienes YHWH ha puesto un espíritu de mentira.

Miqueas es la piedra en el zapato de Ajab, incluso sus profetas y cortesanos lo tienen por alguien incómodo y arrogante (v24). Él es el punto de contacto de la palabra de YHWH con el rey de Israel. A través de él, YHWH consigue que Ajab y sus profetas conozcan toda la historia y anticipen su desenlace. La actuación de Miqueas parte de la marginación, pasa por la confrontación y el anuncio, y termina en un silencio confirmatorio (v28ss). YHWH lleva su camino a cumplimiento, por esto es verdadero. El otro camino es la mentira en los profetas falsos y la muerte ignominiosa para Ajab.

Miqueas tiene una característica importante de los profetas de YHWH, aparecer y desaparecer de modo misterioso. Lo único evidente es la acción de YHWH, en favor del pueblo o algún marginado, cumplida a cabalidad al final. Por ende, la aparición del profeta es el anuncio y su desaparición será el cumplimiento. Según esto, Miqueas pronuncia la verdad de YHWH, revela cómo la mentira domina a los profetas de Ajab (v23) y termina por anunciar la caída de Ajab. Además, la eficacia de Elías en obras es cambiada por la eficacia de Miqueas en anuncios cumplidos.

7.2.6 Sedecías ben-Quenaaná y los profetas de la corte de Ajab

El relato evita especificar si estos profetas son baalistas. Aunque son alrededor de cuatrocientos, un cercano a los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal y los cuatrocientos profetas de Ashera citados por Elías (1R 18,19).

Ellos son la antítesis de Miqueas ben-Yimla. En efecto, él es como Elías, un profeta solo contra muchos profetas (1R 18,22), y ellos son como los profetas de Baal que hacen un espectáculo patético y sin resultado (1R 18,26-29). Aunque hablan en nombre de YHWH (v11), su profecía es falsa y auto engañada (v24); impresionan al rey de Israel con actos teatrales (v11-12). Además, el rey de Judá espera otro profeta para consultar a YHWH (v7).

7.2.7 Los siervos de Ajab y el pueblo

Este personaje es sumiso al rey de Israel. En Samaría hay mucha gente, pero su papel es irrelevante para los intereses del rey de Israel. El único que ve al pueblo es YHWH. Su denuncia en boca de Miqueas ben-Yimla es la más grave de todo 1R 22: “Y dijo: *vi a todo Israel esparcido por los montes, como ovejas sin pastor. Y dijo YHWH: no hay señores para éstos, que cada uno vuelva a su casa en paz*” (v17). Estas palabras descalifican al rey de

Israel como pastor digno, al nivel de David. En efecto, para el pueblo su rey es peor que un muerto (v17 || v36).

7.2.8 El rey de Aram y su ejército

Este personaje secundario expone la debilidad de Israel. Todo termina con el aniquilamiento del rey de Israel (v31). Parece que YHWH le ha dado permiso al enemigo para arrasarlo con la maldad en Israel. La victoria de Aram es un complemento que infiere el lector, pero la narración omite. Lo único relevante es la muerte de Ajab a manos de Aram de modo inesperado (bajo el designio de YHWH).

7.2.9 Cortesanos de alto rango

Hay dos personajes secundarios que ayudan a construir la imagen de un reino poderoso, Amón, gobernador de la ciudad, y Joás, hijo de Ajab. Ellos tienen alto rango y el relato los registra con nombre propio. Con ellos el rey de Israel ejerce su fuerza sobre Miqueas ben-Yimla, profeta de YHWH, encarcelándolo. Este acto de tipo imperial desdice de Ajab como rey misericordioso de Israel (1R 20,31).

7.2.10 Reyes sucesores

Ocozías de Israel y Jorán de Judá están en relación directa con la casa de Omri. El primero hijo de Ajab, hijo de Omri, y el segundo esposo de Atalía, hija de Omri.

Ocozías, rey de Israel: Él es el hijo y primer sucesor de Ajab. Su aparición marca, de un lado, la continuación del pecado de Jeroboán y de la idolatría en Israel y, de otro lado, la sumisión del norte ante Josafat, rey del sur. Esta inversión era uno de los objetivos de 1R 22. En efecto, Josafat había iniciado moviéndose hasta Samaría para mostrarse disponible ante Ajab (v4). Ahora, en cambio, el cierre del libro deja a Israel en franca decadencia ante Judá. Ocozías pide ayuda a Josafat, pero éste lo rechaza. Además, esta inversión de fuerzas durará poco, porque Judá volverá bajo el mal influjo de Israel. Los siguientes reyes en Jerusalén tomarán por esposas a las hijas de Ajab. Este será tema del segundo libro de los Reyes.

Jorán, rey de Judá: El sucesor de Josafat es anunciado al final de 1R 22, pero entrará en acción mucho después (2R 8,16-24). Su mención tan anticipada parece irrelevante, pero resalta su estrecha relación con la casa de Omri puesto que su esposa será Atalía, hija de Omri y hermana de Ajab (2R 8,18.26). Siendo 1R 22 el capítulo de la desaparición de Ajab

y del anuncio de sus sucesores, resulta lógico mencionar al rey de Judá que dejó penetrar a la casa de Omri en el sur. En efecto, Atalía en su condición de reina madre ejecutará los peores crímenes del reino de Judá (2R 11), tanto que superará a Jezabel en la crueldad de sus pecados.

7.3 Progresión escénica (1R 22)

7.3.1 Introducción (v1-4): Josafat rey de Judá acepta aliarse con el rey de Israel

¹ Y (se) asentaron tres años sin guerra entre Aram e Israel.

² Y sucedió, al tercer año descendió Josafat, rey de Judá, donde el rey de Israel.

^{3a} Y dijo el rey de Israel a sus siervos: ^{3b} *¿Sabéis que Ramot de Galaad es nuestra?*

^{3c} *y nosotros calládo(nos) tomarla de las manos del rey de Aram.* ^{4a} Y dijo a Josafat:

^{4b} *¿Vendrás a mí para combatir (por) Ramot de Galaad?* ^{4c} Y dijo Josafat al rey de Israel:

^{4d} *Lo mío es como lo tuyo, mi pueblo como tu pueblo, mis caballos como tus caballos.*

V1-2: Tiempo de una acción divina después de la paz. El relato anuncia el cumplimiento de un plazo de tres años (v1; 1R 18,1). La anticipación de la caída está en el *descenso* de Josafat (rey justo) a visitar al rey de Israel (rey inicuo). Es decir, el advenimiento de una intervención de YHWH (v2). El dispositivo narrativo de omitir al protagonista y nombrar solo su título ya fue usado antes con Ajab (1R 20). Mientras el nombre de Ben-Hadad apareció varias veces, Ajab solo fue citado como *el rey de Israel*. Josafat es el rey en destaque por encima de Ajab, aunque la mayoría de las acciones le competen primero a Ajab (1R 22). YHWH y las figuras proféticas aún están fuera de escena.

V3: El primer planteamiento del rey de Israel. Ajab preside su séquito de siervos y pregunta si es propio haber callado. El sentido de *השיל* (Hifil) [callar] es fuerte (v3c), indica un silencio pasivo o inactivo de parte del sujeto¹. El rey de Israel desprecia el tiempo de paz y la posibilidad de consultar a YHWH. Ajab hace preguntas retóricas que sus siervos confirman en sumisión. La decisión sobre el ataque militar la toma él mismo, sin considerar a YHWH.

V4: Josafat *sumiso* ante una decisión ya tomada. Josafat y Ajab hablan en términos de alianza militar. Al parecer ya fue suprimida la alianza sellada entre Israel y Aram (1R

¹ Ju 18,9; 2R7,9; Is 65,6; Sal 107,29. Baumann, “הַשִּׁיל II - הַשִּׁיל”, 261-262.

20,34)². Ajab planea una nueva guerra, pero sin mencionar siquiera el nombre de YHWH, el Dios Sebaot³. En la presente alianza el favorecido es Ajab. Si bien las palabras de Josafat tienen tono de *hermandad*, su teología es lo relevante (1R 12,22-24), en la práctica todo indica que Josafat está dispuesto por completo ante el rey de Israel (v4d)⁴.

7.3.2 Escena 1^{ra} (v5-23): La voz de los profetas en la corte del rey de Israel

La primera escena es una antesala a la guerra. El lector es acercado al texto mediante el empleo recurrente de focalizaciones personalizadas y discursos directos vívidos⁵. De nuevo aparecen reyes haciendo consultas antes de una confrontación (1R 20). Ajab había escuchado la voz de los ancianos (1R 20,7-9), pero sin tener condiciones para guerrear con Aram. YHWH lo había desfavorecido. Esta vez, en cambio, el rey de Israel tiene un aliado y está decidido a atacar primero. En condición de fuerza, el rey de Israel desatiende consejos, solo aquellos que le son favorables. El rey de Judá, en cambio, busca una voz distinta, una que solo venga de YHWH.

La voz de Miqueas ben-Yimla contradice todos los planes del rey de Israel. En este sentido la escena 1^{ra} de 1R 22 muestra un retroceso respecto de 1R 20, donde las voces proféticas eran favorables al interés del rey. En cada uno de los tres actos de la escena 1^{ra} hay algún tipo de mentira o engaño. Primero actúan los profetas de la corte real, como en un teatro de fantasía, anunciando la victoria de Israel; luego entra Miqueas y con ironía miente al rey, de lo cual el mismo rey es consciente, y, por último, Miqueas explica por qué impera en el reino de Israel un *espíritu de mentira* (v19-22).

7.3.2.1 El: Acto 1 (v5-12): Los falsos profetas ante el rey de Israel

^{5a} Y dijo Josafat al rey de Israel:

^{5b} *Consulta, por favor, acerca de la palabra de YHWH hoy.*

^{6a} Y reunió el rey de Israel a los profetas, cerca de cuatrocientos hombres,

^{6b} y les dijo: ^{6c} *¿Debería ir a Ramot de Galaad para combatir,* ^{6d} *o debería desistir?*

² El v1 indica las consecuencias de esa alianza con el uso del verbo יָשַׁב [sentar, establecer].

³ La מלחמה [guerra] tiene en sí un elemento crítico, la participación o exclusión de YHWH. Él es un *guerrero* (Ex 15,3), su nombre es YHWH Sebaot (de los ejércitos), el jefe de Israel, cuya es la batalla (1S 17,26.45.47). Kaiser, “לָחַם”, 476.

⁴ Vasallaje o dependencia de Judá a Israel. Walsh, *1 Kings*, 344.

⁵ *Ibid.*, 344.

^{6e} Y dijeron: ^{6f} *Sube* ^{6g} Y (la) dará el señor en manos del rey.

^{7a} Y dijo Josafat: ^{7b} ¿No hay aquí todavía algún profeta de YHWH?

^{7c} *Consultémosle del (asunto).* ^{8a} Y dijo el rey de Israel a Josafat:

^{8b} *Todavía (hay) un hombre para consultarle del (asunto) a YHWH,*

^{8c} *pero yo lo aborrezco, ^{8d} porque no profetizará sobre mí bien, sino maldad.*

^{8e} *Es Miqueas, ben-Yimla.* ^{8f} Y dijo Josafat: ^{8g} *No hable el rey así.*

^{9a} Y llamó el rey de Israel a un oficial, ^{9b} y le dijo:

^{9c} *Trae pronto a Miqueas, ben-Yimla.*

^{10a} El rey de Israel y Josafat, rey de Judá, estaban sentados cada uno en su trono, vestidos con mantos, en la era a la entrada de la puerta de Samaria;

^{10b} y todos los profetas (estaban) profetizando delante de ellos.

^{11a} Y se hizo Sedecías, ben-Quenaaná, unos cuernos de hierro ^{11b} y decía:

^{11c} *Así dice YHWH: ^{11d} “Con éstos acornearás a los arameos hasta acabarlos.”*

^{12a} Y todos los profetas profetizaban así, ^{12b} diciendo: ^{12c} *Sube a Ramot de Galaad*

^{12d} *y vencerás, ^{12e} y (la) entregará YHWH en manos del rey.*

V5: Josafat pide consultar a YHWH. La iniciativa del rey justo está en relación con la guía de YHWH, algo que el rey de Israel ha descartado desde el inicio. La imagen teológica es la reunión de los dos reyes que están bajo un mismo Dios⁶. Este debería ser el eje de la alianza entre Israel y Judá. Por esta razón, la petición de Josafat es pertinente. Pedir la *palabra* a un profeta siempre significa pedir una profecía, ya sea como consulta a Dios (1S 9,9; 2R 3,11) o para seguir la palabra del profeta que ha escuchado a YHWH (v5b)⁷. De modo que la *palabra del profeta* tiene autoridad⁸. En efecto, durante la monarquía la palabra de YHWH es el actor que anticipa eventos o decide el futuro inmediato, por eso es sujeto de consulta directa (1R 14,5)⁹.

V6: Ajab llama a sus profetas. El rey de Israel ויקבץ [reunió] sus profetas (v6a), como lo había hecho una vez ויקבץ por pedido de Elías (1R 18,20). La respuesta de los profetas es ambigua, porque en lugar de YHWH el sujeto es un אדני [señor], además el objeto es tácito

⁶ Un concepto aplicable para todo el tiempo de Judá e Israel como reinos separados. Cohn, “The Literary Structure of Kings”, 113.

⁷ 1R 14,5; Jr 37,17; 38,14; 42,2ss; Am 8,12; también 2S 16,23.

⁸ Jr 28,9 (1R 22,13; Jr 23,16). Schmidt, “דָּבָר”, 109.

⁹ Esto sugiere una conexión –tal vez intencional– con la *palabra* en la historia de Balaán (Nm 22,20.35.38). Ibid., 119.

(v6g)¹⁰. En efecto, Josafat parece identificar que ese señor es alguien distinto de YHWH y por esto pedirá un *profeta de YHWH*¹¹. Ajab, por su parte, pretende romper una condición de paz (v1) y cambiarla por una nueva guerra. El verbo לָחַץ [desistir, abstenerse] denuncia la contravía de Ajab (v6d; v15d). Pero solo YHWH podría confirmar o cancelar tal decisión¹².

V7: El criterio de un israelita justo. Ante una necesidad, el israelita siempre consulta a YHWH, ya sea para alcanzar alivio (si es posible), o para guiar el discernimiento. La necesidad suele ser ante calamidades personales¹³, o grupales¹⁴ que es el caso de Josafat (v7), un israelita justo (v43). Lo característico de la época monárquica es la intermediación de alguna figura profética. En este capítulo la consulta a Miqueas ben-Yimla tiene connotaciones cúlticas¹⁵, porque los reyes buscan que YHWH confirme la guerra como suya. En este sentido Ajab y Josafat están en la mitad de una balanza histórica, entre lo pecaminoso y lo justo. De un lado, el antecedente violatorio del culto lo comete Jeroboán (1R 13) y el profeta Ajías recibe la consulta fallida (1R 14,5ss). Este es el antecedente de Ajab. De otro lado, el consecuente reivindicatorio del culto lo ejecutará Josías (2R 22–23) y la profetisa Jolda recibirá la consulta exitosa (2R 22,13ss). Este es el consecuente de Josafat.

Emprender una guerra es una decisión de YHWH por encima ventajas humanas como la fuerza militar o la estrategia aconsejada en la mesa de operaciones. Esto debió quedar claro con las tres intervenciones proféticas antes de la victoria sobre Ben-Hadad (1R 20). Sin embargo, el relato nunca dijo que el rey las haya escuchado. Ahora Josafat pide escuchar una voz distinta, pero el rey de Israel rechaza escucharla¹⁶. El problema es que Ajab, aunque reconoce a Miqueas como profeta de YHWH (v8b), lo rechaza sin excepciones (v8c)¹⁷.

¹⁰ Algunos mss. griegos leen *YHWH* en lugar de *Adonay*. En este caso es mejor seguir el MT, porque tiene sentido la ambigüedad del término dentro de la temática verdad-mentira (1R 22).

¹¹ Walsh, *1 Kings*, 345.

¹² Ju 20,28. Freedman, “לָחַץ”, 217-218.

¹³ Gn 25,22; 1R 14; 2R 1,2.16; 8,8; 2Cr 16,12.

¹⁴ 1R 22,7ss; 2R 3,11; 22,13.18; 2Cr 20,3.

¹⁵ Wagner, “שִׁיבִי”, 302-303.

¹⁶ Según Firth Miqueas remite a Elías, pero Miqueas tiene un comportamiento distinto al de Elías. Ambos son parte de una evolución de la profecía. Miqueas centraliza la profecía en YHWH. Por consiguiente, anticipar a Elías en Miqueas es impreciso. Firth, “Backward masking: Implicit characterization of Elijah in the Micaiah narrative”, 177-178.

¹⁷ Tiene sentido que Josafat, rey de Judá, sea capaz de reconocer que ninguno de esos profetas es Yahvistas, por eso pide una segunda opinión. Tal petición ya es una primera descalificación de Ajab, el rey de Israel. Ibid., 179.

Poco antes Ajab había conseguido aplazar el anuncio hecho por Elías (1R 21,20-24.27-29), pero ahora las palabras de Miqueas son irrevocables. Por esta razón Ajab dice el nombre de Miqueas solo hasta el final del v8. La caducidad del plazo (v1) hace suponer que el próximo profeta en entrar en escena es alguien distinto a Elías y superior a él en autoridad¹⁸.

El concepto teológico es seguir a YHWH por medio de la consulta a sus profetas (v7c.8b). Los casos de דרש [consulta] en 1–2 Reyes son dirigidos a un profeta o profetisa de YHWH, o a Baal Zebub¹⁹. En un sentido amplio דרש (v5b.7c.8b) consiste en *consultar* a YHWH por medio de un intermediario o profeta²⁰. En los libros de los Reyes el sentido es antropológico, *consultar* para asegurar la vida de alguien²¹. Consultar a otro dios es fatal; este es el caso de Ocozías quien envía mensajeros para consultar a Baal Zebub²². Ahora bien, el sentido teológico aparece en los libros proféticos, donde דרש [consultar] es entendido como *seguir a YHWH*; quien le busca vivirá²³, esto también tiene un sentido de penitencia. Solo YHWH debe ser buscado, nunca el mal (Mi 6,8)²⁴.

Otro aspecto que refuerza el sentido teológico crucial del acto de *consultar* es la desproporción numérica entre los cuatrocientos profetas (v6a) y Miqueas (v8b). Es decir, Ajab acepta múltiples voces a la hora de hacer consultas. En cambio, Josafat desestima la voz de los cuatrocientos profetas como voces válidas de YHWH. Por esta razón, solo pide *un profeta yahvista* (v7b). La palabra clave es עוד [todavía]. Esta es la excepción que Josafat espera y que Ajab confirma (v7b.8b). En medio de un número grande de profetas no-yahvistas hay uno que podría hacer que Israel *retorne a YHWH*. Este concepto teológico es fuerte en 1–2 Reyes, Jeremías y Ezequiel²⁵.

V8: la primera gran antinomia. Para Ajab el otro profeta para seguir a YHWH (v8b) es aborrecible. La consecuencia del odio es la expulsión inapelable e irreversible. Por esta razón la aparición de Miqueas en escena ben-Yimla ya hace prever un final trágico para él

¹⁸ Algunos autores pasan por alto que Elías ni va a la corte ni obedece a mensajeros, sino que aparece en el camino y Ajab debe ir a su encuentro. Brueggemann, *1 & 2 Kings*, 269; Firth, “Backward masking: Implicit characterization of Elijah in the Micaiah narrative”, 179; Schmitz, *Prophetie und Königtum: eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern*, 253; Walsh, *1 Kings*, 346.

¹⁹ Profeta o profetisa de YHWH (1R 14,5; 22,5.7-8; 2R 3,11; 8,8; 22,13.18), Baal Zebub (2R 1,2-3.6.16).

²⁰ Schmitz, *Prophetie und Königtum: eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern*, 244-245.

²¹ 1R 14,5; 2R 8,8; 22,13.18.

²² Dios de Ecrón (2R 1,2-3.6.16).

²³ Am 5,4-6.14.

²⁴ Wagner, “דרש”, 298-304.

²⁵ *Ibid.*, citando a Westermann, “Die Begriffe für Fragen und Suchen im AT”, 2-30.

(v8c)²⁶. Ajab lo dice en tono enfático: וְאֲנִי שׂוֹנְאֵתָיו [pero yo lo aborrezco]. A juicio de Ajab, la identidad de Miqueas sería la de aquel que *no profetizará sobre mí bien, sino maldad* (v8d||18c). Ajab según su conveniencia juzga entre el bien y la maldad, pero sin tener en cuenta que fortuna e infortunio en Israel, en lugar de la casualidad, son fruto del designio de YHWH. El mal tiene una visión teológico-ética que el hombre es incapaz de entender sin la mediación profética. Aun así, Ajab la rechaza, porque entorpece sus intereses particulares²⁷. Josafat, en cambio, recomienda callar y escuchar a Miqueas (v8g). Es decir, primero escuchar a YHWH.

V9: un personaje de alto nivel. El סָרִיס [oficial] puede corresponder a un funcionario de alto nivel dentro de la corte personal del rey, tanto en ámbitos políticos como militares. Así es el *oficial* con potestad para dirimir un asunto de tierras (2R 8,6) o el *oficial* que comanda un gran grupo de soldados (2R 25,19 || Jr 52,25). Lo anterior hace suponer que Miqueas ben-Yimla tiene un estatus alto dentro de la corte, porque amerita que un *oficial* de Ajab vaya por él (v9)²⁸.

V10: Dos reyes, dos tronos. La escena es típica, dos reyes discuten la factibilidad de una guerra según el consejo de los profetas del rey anfitrión. El tiempo es tranquilo, por esto están sentados a la פֶּתַח שַׁעַר [entrada de la puerta], el lugar de los procesos legales en tiempos de paz²⁹. El כִּסֵּא [trono] de cada rey es algo elemental, solo el lugar para discutir asuntos de estado³⁰. En este caso el asunto es la planeación de una guerra contra Aram (v10a). Sin embargo, el trono de majestad solo lo puede ostentar YHWH (v19) y desde ahí dispondrá la destrucción de príncipes y reyes (Jr 49,38)³¹. El cuadro prosigue con la שַׁעַר [puerta] que es el lugar apropiado donde coinciden reyes y profetas. Desde ahí los reyes administran justicia³² y los profetas proclaman la palabra de YHWH³³.

V10b: aparecen los falsos profetas. En Israel eran frecuentes las profecías a través de discursos extáticos (v10b.12a), pero Miqueas las pondrá en entredicho. Él las contestará de

²⁶ Lipiński, “שִׁנְאָה”, 164-165.

²⁷ Por tanto, YHWH busca el mal de Israel, porque éste ha sido persistente en el pecado y en sacar a YHWH de la vida diaria (v8.18; Jr 21,10; 39,16; 44,27; Am 9,4). Höver-Johag, “טוֹב”, 310.

²⁸ Kedar-Kopfstein, “סָרִיס”, 349.

²⁹ Js 20,4; 1R 22,10; 2R 10,8; Jr 26,10. Bartelmus, “פֶּתַח”, 184-185.

³⁰ Oswald, “כִּסֵּא”, 448.

³¹ Fabry, “כִּסֵּא”, 251.256.

³² Dt 21,19; Js 20,4.

³³ 2R 7,1; Jr 17,19-20; 36,10. Austel, “שַׁעַר”, 945.

modo tríplice, con una visión, una narración dentro de la visión y un desafío sobre el cumplimiento (v19-23)³⁴.

V11-12: Sedecías celebra la unión de poderes entre Israel y Judá. Esto lo simboliza con los dos cuernos de hierro (v11a)³⁵. El cuerno en alto es un símbolo propio de un poder destructivo (v11a)³⁶. Sin embargo, engaña a los reyes, porque pretende hablar en nombre de YHWH (v11c), lo cual será probado como falso después (v23). Es lógico que después de la solicitud de Josafat por un *profeta de YHWH* (v7b) los profetas encabezados por Sedecías dejen de hablar de un adonai indeterminado (v6g: ¿tal vez Baal?) y pasen a usar la fórmula del mensajero (v11c)³⁷. Al parecer, estos profetas hablan según el dios que sea del agrado del rey. Al contrario, Miqueas solo habla lo que YHWH diga (después el v14).

En este sentido Sedecías recibe la maldición por profetizar lo falso en nombre de YHWH (Dt 18,20-22)³⁸. Este pasaje trata la falsa profecía como la apostasía (Dt 17,2-7)³⁹. La relación podría ser peor, cuando Miqueas hable del ejército de los cielos, incluido el espíritu de mentira (v19-23).

V12e: YHWH deja solos Ajab y sus profetas. Si YHWH está *con* alguien, esto le hará חלף (Hifil) [ser próspero o tener éxito] (Gn 39,2.3.23). Esta sería la causa que explica la afirmación *YHWH lo entregará en manos del rey* (v15)⁴⁰.

En resumen, convocar a todo el pueblo y hacerlo destinatario común del mensaje es una característica del tríptico 1R 20–22. Las decisiones del rey y las intervenciones de YHWH involucran a *todo Israel*. La fidelidad de Josafat le dará autoridad delante de YHWH para negociar la paz con Israel en el principio (v2.7) y en el final (v41.45). Este arco es importante para mostrar al reino de Josafat en fidelidad a YHWH y bajo la bendición del linaje de David (1R 9,4-5). Mientras que en el intermedio el reino de Ajab es relatado como una fuente de engaños y ambigüedades. La alternancia narrativa permite construir esta oposición de conceptos teológicos entre los reyes de Judá e Israel⁴¹.

³⁴ Müller, “נְבִיא”, 143.

³⁵ Smith-Christopher, *Micha: A Commentary*, 46.

³⁶ Dt 33,17; Mi 4,13; Sal 22,22. Firmage, “רוֹם”, 407.

³⁷ Walsh, *1 Kings*, 347. n. 5.

³⁸ Dt 18,20-22 sostiene el cumplimiento del mensaje del profeta; Jr 26,10-16 confía en el paso previo que es *hablar en nombre de YHWH*. Esto le salvará la vida al igual que a Miqueas de Moréset. Pero el caso de Miqueas ben-Yimla es menos tolerante. Otto, *Deuteronomium 12 – 34*, 1500-1501.

³⁹ Dt 17,2-7 es un desarrollo sobre la apostasía descrita en Dt 13,2-10. Ibid., 1469-1470.

⁴⁰ Hausmann, “צָלַח”, 385.

⁴¹ Cohn, “The Literary Structure of Kings”, 113-114.

7.3.2.2 E1: Acto 2 (v13-18): Miqueas ante el rey de Israel

- ^{13a} Y el mensajero que fue a llamar a Miqueas le habló, ^{13b} diciendo: ^{13c} *He aquí, las palabras de los profetas aquí son unitarias (por) el bien para el rey.*
- ^{13d} *ojalá sea tu palabra como la palabra unitaria de ellos, ^{13e} y hablarás lo bueno.*
- ^{14a} Y dijo Miqueas: ^{14b} *Vive YHWH ^{14c} porque lo que YHWH me diga, ^{14d} eso hablaré.*
- ^{15a} Y llegó al rey, ^{15b} y le dijo el rey: ^{15c} *Miqueas, ¿vamos a Ramot de Galaad para la guerra, ^{15d} o mejor desistimos? ^{15e} Y le dijo: ^{15f} Sube, ^{15g} y vencerás, ^{15h} y (la) entregará YHWH en manos del rey.*
- ^{16a} Y le dijo el rey: ^{16b} *¿Cuántas veces yo te haré jurar ^{16c} que no me digas más que la verdad en el nombre de YHWH?*
- ^{17a} Y dijo: ^{17b} *Vi a todo Israel esparcido por los montes, como ovejas sin pastor; ^{17c} Y dijo YHWH: ^{17d} “no (hay) señores para éstos, ^{17e} que cada uno vuelva a su casa en paz.”*
- ^{18a} Y dijo el rey de Israel a Josafat: ^{18b} *¿No te dije? ^{18c} (que) no profetizaría sobre mí bien, sino maldad.*

El acto segundo lleva a su máxima expresión las contradicciones en el reino de Ajab. Nadie escucha a YHWH, todos coinciden en decir lo que el rey quiere escuchar. Miqueas es fiel a YHWH, pero, al mismo tiempo, le miente al rey (v15). El rey sabe que Miqueas le está mintiendo (v16). En resumen, todos mienten y el rey lo sabe, pero prefiere oír mentiras dulces a verdades amargas.

V13: la autoridad del profeta de YHWH ironizada. La entrada de Miqueas en escena es una ofensa a su condición de profeta verdadero. Lo bueno ni es conveniente ni mucho menos verdadero. Miqueas romperá esta falsedad hablando con la autoridad de su palabra⁴². La palabra que indica verosimilitud es טוב [bien] (v8.13.18), después la palabra será שלום [bienestar]⁴³. *Bien y bienestar* son los antónimos de רע [mal]⁴⁴.

V14: ¿Quién es Miqueas? Su mismo nombre es una pregunta: מיכיהו [¿quién como YHWH?]. Con su juramento Miqueas abre un marco hasta su declaración final (v28). Él es

⁴² Jr 28,9; Jr 23,16. Schmidt, “דָּבָר”, 109.

⁴³ Jr 6,14; 8,11; Ez 13,10.16; Mi 3,5.

⁴⁴ Höver-Johag, “טוב”, 311-312.

la voz portadora del mensaje de YHWH⁴⁵. Desde la intervención de Josafat (v5.7) ha quedado claro que esta es la única voz necesaria para confirmar el camino de Israel. La salvación de Israel y su victoria son los aspectos centrales del anuncio de las tres figuras proféticas (1R 20)⁴⁶, las estrategias humanas de Israel están subordinadas a la escucha de la palabra de YHWH por medio de sus profetas. Ahora en el lugar de tres profetas, hay uno de mayor autoridad: *Miqueas*. En este sentido, el protagonista central del largo discurso de Miqueas (v14-28) será la palabra de YHWH (v19b), lo que YHWH dijo (v14b.17c.20a.21e) lo que YHWH ha hablado o ha dejado de hablar (v14c.23b.28c).

V15: la mentira como mensaje. La hora final de Ajab llega sin remedio y sin ceremonias (v15a). Ajab habla sin usar títulos para Miqueas (v15b-d), sin solemnidad ni una fórmula profética, como la fórmula del mensajero u otra similar (v15e-h). Miqueas ridiculiza lo dicho por los demás profetas (v6). Además, Ajab es consciente de esto.

V16: El rey vencido en la contradicción. El rey de Israel pretende obligar a Miqueas que jure y diga la verdad. Pero Miqueas ya ha jurado (v14b), por encima del rey, en obediencia estricta a YHWH (v14c.d). La אמת [verdad] viene de YHWH, él es el Dios-verdad⁴⁷ y está en boca de sus profetas, el primero de todos es Elías (1R 17,24). La voz de Miqueas parece superar a la de Elías, porque Miqueas es capaz de hacer ironía con la falsedad de los profetas (v15e-h) y un verso después puede decirle la verdad al rey (v17). En efecto, jurar es colocarse bajo un poder divino que somete a quien jura a la misma maldición proferida en el juramento. Sin embargo, Ajab, en lugar de maldecir, puede hacer jurar a las personas, so pena de condena divina. Con esto Ajab consigue escuchar la verdad. Así lo hizo con la gente (1R 18,10) y con Miqueas ben-Yimla (v16a). El profeta solo dice lo que YHWH le ordena (v14), por eso Ajab recurre con astucia a la fórmula *en el nombre de YHWH* (v16b)⁴⁸.

⁴⁵ En una línea breve Miqueas pronuncia el nombre de YHWH dos veces y su nombre teofórico lo enfatiza aún más: *quién es como YHWH*. Walsh, *1 Kings*, 348, 352 n.7.

⁴⁶ 1R 20 presenta tres profetas y en tres lugares distintos (Samaría antes de la guerra, el campo de batalla hacia Afec y el camino de retorno de Afec a Samaría). Contrario a Firth, sería impreciso pensar en el mismo profeta y mucho menos en Elías. Firth, “Backward masking: Implicit characterization of Elijah in the Micaiah narrative”, 175.

⁴⁷ Miqueas ben-Yimla declara la verdad en el nombre de YHWH, pero esto solo será comprobado hasta su cumplimiento (v16), el cual debe ser un acto de la palabra de YHWH. Jepsen, “אמת”, 314.

⁴⁸ Kottsieper, “עבד”, 316, 331-332.

La fórmula בַּשֵּׁם יְהוָה [en el nombre de YHWH] significa el único tipo de mensaje profético verdadero posible, porque ningún otro dios puede hablar (v16; Jr 26,16). Además, solo el profeta es capaz de portar el mensaje, los demás hombres solo hablan cosas de hombres (Jr 44,16). Pero esta condición es problemática, porque afecta al profeta en sus contingencias humanas (Jr 20,9). Si la fragilidad humana del profeta afecta la recepción del mensaje, las consecuencias sobre los destinatarios finales podrían ser fatales⁴⁹.

Ajab revela por oposición sus carencias. En efecto, lo que a menudo está ausente en el hombre está presente en Dios, le pertenece a YHWH. Si el AT dice que Dios es verdad, significa que siempre puede confiarse en su palabra y sus obras. La verdad de Dios es captable en su conducta hacia el ser humano, en particular hacia la comunidad y sus miembros. Esto es concreto o tangible en la vida humana. Dios-verdad es creador, guarda la verdad y el hombre puede confiar en él para siempre (Sal 146,6). Por lo tanto, la verdad le pertenece a Dios, o sea, su palabra es verdadera. La palabra del hombre a menudo puede ser engañosa, pero el discurso de Dios es verdadero. Así lo confiesa David: “Ahora pues, oh, Señor YHWH, tú eres él-Dios, tus palabras son verdad y tú has prometido este bien a tu siervo” (2S 7,28)⁵⁰.

La validez de un profeta viene de YHWH. Por esta razón Ajab pide que Miqueas solo hable *en nombre de YHWH* (v16c). Esta es la condición del pronunciamiento del verdadero profeta sobre la cual el profeta pone su vida (Dt 18,20.22). Es decir, Ajab amenaza de muerte a Miqueas, si éste miente. בַּשֵּׁם יְהוָה [En el nombre de YHWH] Elías desafió a los profetas de Baal y בַּשֵּׁם אֱלֹהֵיכֶם [en el nombre de sus dioses] ellos le respondieron (1R 18,24-32). El relato en el monte Carmelo terminó en una masacre. Las palabras de Ajab son falsas, porque él habla en nombre propio, en lugar de hablar en el nombre de YHWH. Peor todavía, cuando Jezabel actuó en el nombre de Ajab, todo terminó en un tinglado para condenar a un inocente (1R 21,8). Por ende, Ajab suma un nuevo pecado a su lista personal: hablar en nombre propio como si fuera en nombre de YHWH.

⁴⁹ Fabry, “שם”, 138-139.

⁵⁰ Jepsen, “אמן”, 313.

Como ya hubo una víctima (1R 21), ahora el panorama será complejo. Miqueas y Ajab tienen la vida en riesgo, pero cada uno por razones opuestas⁵¹. La verdad que declara Miqueas ben-Yimla en el nombre de YHWH solo puede ser probada hasta cumplirse la preservación de su vida (v16)⁵².

V17: de la mentira a la ironía. Ajab pide la verdad y Miqueas la pronuncia sin atenuantes. La verdad es una situación de fondo en todo el reino de Israel, por encima de un asunto militar puntual. En efecto, el pueblo está abandonado, sometido bajo un rey de mentira.

La imagen de las ovejas sin pastor recuerda la antesala de la batalla anterior, cuando Israel tomó posición delante del inmenso ejército arameo (1R 20,27). Aun así, la victoria fue de Israel, gracias a YHWH. En la situación actual YHWH sigue siendo el Dios de las montañas que cuida de Israel como su rebaño. Por consiguiente, es el momento de establecer un verdadero pastor en Israel, uno que sí sepa guiar las entradas y salidas de sus ovejas. Esta es la petición de Moisés a YHWH (Nm 27,12-23)⁵³. Moisés y la primera generación de israelitas morirán antes de entrar en la tierra de Canaán. Es en este momento cuando Moisés pide un líder para la segunda generación, alguien que haga las veces de pastor del rebaño (Nm 27,17)⁵⁴. Ahora bien, en el contexto militar de la monarquía quien dirige las entradas y salidas de Israel es David (2S 5,2). Es decir, el modelo de David *como pastor* tiene un cariz mosaico, como el de Josué⁵⁵. El elegido fue Josué, aquel que poseía el espíritu (Nm 27,18)⁵⁶.

Volviendo con el discurso de Miqueas, YHWH manda desistir de la batalla y niega la necesidad de אדנים [señores]; el relato excluye al rey y al padre, solo habla de amos o

⁵¹ Otras ocurrencias de la fórmula יהוה בשם también involucran muerte y vida. Eliseo invoca dos osas en nombre de YHWH para castigar a los niños que lo insultaron (2R 2,24) y Naamán espera que Eliseo invoque el nombre de YHWH para salvarle la vida (2R 5,11).

⁵² Jepsen, “אָמֵן”, 314.

⁵³ La sucesión de Moisés a Josué tiene tonos pastoriles. Aunque Moisés tiene muchas leyes por promulgar (Nm 28–36), el pueblo necesita un líder (pastor) que disponga todo antes del gran paso por el Jordán. Milgrom, *Numbers: the traditional Hebrew text with the new JPS translation*, 233.

⁵⁴ El tema pastoril contiene un fuerte sentido militar. Levine, *Numbers 21 – 36: a new translation with introduction and commentary*, 350.

⁵⁵ 2S 5,2. Milgrom, *Numbers: the traditional Hebrew text with the new JPS translation*, 235.

⁵⁶ YHWH rige a los espíritus y a toda carne (Nm 27,15-16); de Él procede el espíritu que le permitirá a Josué discernir las entradas y salidas de Israel (Nm 27,17-18). Levine, *Numbers 21 – 36: a new translation with introduction and commentary*, 349.

señores (v17d), es decir, dominadores. La voz de YHWH (v17c.d) recuerda quién es único רעה [pastor] de Israel⁵⁷.

Por el ende, el problema de la dispersión de Israel es una gran amenaza hacia la desaparición. Ser פרוץ [dispersado] aparece 64 veces en el AT, 15 veces en Nifal, cuyo sentido es intransitivo. La categoría recurrente de פרוץ expresa a Israel como ovejas en *dispersión* (v17). Sin embargo, YHWH es el agente que permite la dispersión; la intervención de los enemigos es solo instrumental⁵⁸. La forma Nifal en participio נפוצים solo ocurre aquí (v17b)⁵⁹. Casi todas las ocurrencias en Nifal están en los profetas. Las dos cercanas son: primera, la acusación a los pastores incapaces y los enemigos voraces que hacen sufrir al pueblo (2R 25,5; Jr 52,8), segunda, la denuncia de la dispersión como consecuencia del no-seguimiento de YHWH a causa de la iniquidad de los pastores (Jr 10,21)⁶⁰. Por ende, negar a YHWH o desatender su palabra dispersa al pueblo y permite la entrada violenta del enemigo⁶¹. Esta es la consecuencia funesta del reinado de Ajab en Israel.

De nuevo, Ajab representa un anti-Josué (1R 20). Es decir, alguien que conduce a Israel hacia una muerte violenta. El retorno de Israel sucede en paz. Así lo hace después de la victoria alcanzada por Josué contra los cinco reyes amorreos (Js 10,21). Otra narración es el retorno del pueblo a casa con David como pastor y con la presencia del Arca de la alianza; David ofrece sacrificios de comunión, bendice al pueblo, le da comida para el camino hasta llegar a casa (2S 6,17-19). Con estos antecedentes es claro que Ajab ha fracasado como garante de la paz en Israel.

Además, la expresión בשלום en lugar de un término coloquial para decir sano y salvo⁶², sería un elemento teológico para comunicar una sintonía del ser humano con la voluntad de YHWH, Señor de la vida y de los ejércitos, quien da la victoria en batalla (v17). Por consiguiente, בשלום significaría *en paz* (con Dios) o con bien (según Dios lo concede)⁶³.

⁵⁷ YHWH como *pastor* puede ser otra forma de designarlo con el título de מלך [rey]. Soggin, “רעה”, 1248.

⁵⁸ Hamilton, “פרוץ”, 719.

⁵⁹ También aparece en el paralelo de 2Cr 18,16 con una variación vocálica נפוצים, pero es un caso igual.

⁶⁰ Fischer, *Jeremia 1 – 25*, 392-393.

⁶¹ El liderazgo viene de YHWH; todo líder debería acogerse a él (v17; Nm 27,17), al contrario, los falsos pastores dispersan las ovejas (Jr 23,1-3; 50,6; Is 56,11ss; Jn 10,12ss). El verdadero pastor es YHWH (Sal 23,1; 80,2; Ez 34,15.31), las ovejas están bajo su cuidado, libres del dominio de un líder humano (Sal 95:7; 100,3; Ez 34,31; Jn 21,15ss). Hartley, “צאן”, 749.

⁶² Stendebach, “שלום”, 29.

⁶³ Gn 15,15; 26,29.31; 28,21; Ex 18,23; Js 10,21; Ju 8,9; 11,31; 1S 29,7; 2S 3,21-23; 15,9.27; 19,25.31; 1R 2,5.6; 22,17.27.28; 2R 22,20; Jb 15,21; Sal 4,9; 29,11; 55,19; Jr 34,5; 43,12; MI 2,6.

Como lo sugiere Eisenbeis, 2R 22,20 explícita mejor el tono teológico de בשלום: "...te reuniré con tus padres y serás recogido en tu sepultura en paz". La condición de bien o paz de Josías implica su vida según la voluntad de YHWH, o sea, su fidelidad a sus ancestros⁶⁴.

A Partir de este momento la descalificación de Ajab empeora. Fuera del linaje de David, el relato lo presenta peor que Saúl. Ajab tiene delante a un profeta vivo, pero lo quiere silenciar con la muerte, al igual que Saúl Ajab acepta la consulta de profetas falsos, es decir, profetas muertos en vida. La condena que pronuncia Samuel desde el lugar de los muertos (1S 28), es comparable con la condena que promulga Miqueas ben-Yimla antes de ser encarcelado, seguramente en un sótano similar a una tumba.

V18: el rey sordo a la verdad. Sigue activa la contradicción de los versos precedentes. Ajab conoce la verdad, pero le desfavorece. Miqueas es descalificado por profetizar desastres con verdades. La mentira viene por medios distintos a Miqueas. En principio, es ingenuo ignorar la voz que advierte sobre una derrota inminente. Sin embargo, el mayor problema es teológico, porque para Ajab escuchar la palabra de YHWH es secundario⁶⁵. Esta denuncia es peor que el pecado de idolatría en tiempos de Jeroboán o peor que el sincretismo introducido por Jezabel y aceptado por Ajab.

La voz de un profeta puede detener una guerra entre hermanos (1R 12,22-24); puede anunciar la victoria (1R 20,13.14.28); pero, sobre todo, puede abrir las puertas a la obediencia de la palabra de YHWH y suscitar el seguimiento del Dios único y verdadero de Israel. Jeroboán tuvo esta oportunidad en su momento (1R 11,35-39) y la despreció (1R 13,33-34); ahora Ajab tiene delante a un profeta tan grande como Ajías o Elías, pero está a punto de rechazarlo. Esta desviación será resumida en la denuncia del rechazo de los profetas, siervos de YHWH es el eje del juicio contra Samaría (2R 17,17-23).

En resumen, hay una voz en nombre de YHWH en Israel, el rey la conoce, pero la rechaza. El rey desviado de YHWH, en vez de pastor, es un dominador o uno que permitirá la entrada del enemigo opresor. En tiempo de guerra el rey de Israel tuvo la victoria en su mano (1R 20), ahora en tiempo de paz el rey de Israel persiste en la guerra. Este será sin duda su final.

⁶⁴ Stendebach, "שלום", 29.

⁶⁵ Walsh, *1 Kings*, 349-350.

7.3.2.3 El: Acto 3 (v19-23): Miqueas habla entre dos tronos

^{19a} Y dijo: ^{19b} *Por tanto, escucha la palabra de YHWH:*
^{19c} *Vi a YHWH sentado en su trono, ^{19d} y todo el ejército*
de los cielos de pie ante Él, a su derecha y a su izquierda.
^{20a} Y dijo YHWH: ^{20b} “¿Quién inducirá a Ajab, ^{20c} y que suba
^{20d} y caiga en Ramot de Galaad?” ^{20e} Y uno decía de una manera,
y otro de otra. ^{21a} Y salió el espíritu, ^{21b} y se puso delante de YHWH,
^{21c} y dijo: ^{21d} “Yo le induciré.” ^{21e} Y le dijo YHWH: ^{21f} “¿Cómo (lo harás)?”
^{22a} Y dijo: ^{22b} “Saldré ^{22c} y seré espíritu de mentira en boca de todos sus profetas.”
^{22d} Y dijo: ^{22e} “inducirás ^{22f} y también prevalecerás. ^{22g} Sal ^{22h} y hazlo así.”
^{23a} Y ahora, he aquí que ha puesto YHWH un espíritu de mentira en boca de todos
estos profetas tuyos; ^{23b} y YHWH ha pronunciado sobre ti (la) maldad.

El acto 3^{ro} es central para entender el reino de Ajab. YHWH habla desde su trono en boca de su profeta autorizado. A partir del acto 3ro la descalificación de Ajab como rey toma un tono intenso. Ajab es mostrado como un nuevo Saúl, confundido y sin guía. Saúl ha perdido a Samuel, pero lo busca por medio de una nigromante (1S 28). Ajab tiene a Miqueas, pero quisiera que estuviera muerto. Saúl nunca alcanza a ser rey de todo Israel y su muerte será vergonzosa. Ajab es desdibujado como rey auténtico; su muerte va a ser absurda y humillante.

V19: el verdadero trono. Esta es una de las grandes dicotomías de los libros de los Reyes. Así como la función del rey le corresponde en propiedad a YHWH⁶⁶, el *trono* es su lugar de pronunciamiento (Is 6,1). El trono de Ajab será puesto en ridículo ante el trono de YHWH⁶⁷. El gran ejército y toda la corte de YHWH aparecen en oposición al séquito de profetas del rey de Israel. Todos ellos serán descalificados al grado de decir que han sido engañados por el *espíritu de mentira* que YHWH les ha enviado (v22c.23a).

La escena de la corte en torno al trono de YHWH (v19-22) es un recurso mitológico que tiene antecedentes de la corte real sumeria. La providencia de YHWH es puesta por encima de toda la profecía, la falsa y la verdadera. Los oráculos proféticos pueden ser falsos,

⁶⁶ El trono de los emperadores de la tierra ha sido establecido con violencia. En cambio, el trono de YHWH ha sido fundamentado en su misericordia y establecido en justicia y derecho, (Prv 16,12; 20,8.28; 25,5; 29,14).

⁶⁷ Por último, esta dicotomía entre tronos será resuelta por el Mesías, un largo camino que queda por fuera del presente estudio (Is 9,6; 16,5; Jr 22,11 – 23,6; Zc 6,13). Oswalt, “אֲבָרָם”, 448.

si YHWH así lo dispone, y esto es incuestionable. El criterio de verdad será la historia misma. Incluso el oráculo engañoso de Miqueas ben-Yimla llega a cumplimiento, porque YHWH así lo quiere. El rey de Israel intenta escapar de su destino disfrazándose (v30ss), lo cual es absurdo e inútil⁶⁸.

La corte alrededor del trono de YHWH tiene tres funciones⁶⁹: (a) demostrar la omnipotencia de YHWH en forma de acompañamiento, alabanza, temor y consejo para una respuesta obediente⁷⁰; (b) mediar entre la voluntad salvífica de YHWH y el mundo de los seres humanos (1R 22)⁷¹; (c) establecer la justicia social⁷².

V19b: la autoridad de Miqueas. Este profeta omite la fórmula del mensajero (Así dice YHWH) y usa la fórmula imperativa שמע דבר יהוה [escucha la palabra de YHWH]⁷³. La misma fórmula solo la usa Isaías cuando le habla al rey Ezequías para profetizarle la caída de Jerusalén (2R 20,16-18). Isaías habla al final del reinado de Ezequías, quien acepta la profecía y deduce que el fin de sus días será en paz (2R 20,19). En el caso de Miqueas y el rey de Israel la formulación podría ser muy fuerte⁷⁴. En primera instancia, el verbo שמע [escuchar] tiene un doble sentido simultaneo de entender y obedecer⁷⁵. En segunda instancia, el objeto de la escucha es la palabra de YHWH que ha sido el motor de toda la acción en el ciclo de Elías. Por consiguiente, el rey de Israel está ante una revelación que le va a exigir comprensión y obediencia, sin oponer condiciones o resistencia alguna⁷⁶.

V19c-d: el cuadro escénico del imperativo profético (v19b). Primero, el verbo ראה [ver] como verbo de revelación⁷⁷. El vidente transforma su visión en un evento de proclamación profética (Nm 23,9). Este género es un *anuncio del vidente* y es reconocible

⁶⁸ Müller, “נְבִיא”, 142.

⁶⁹ Fabry, “סוד”, 174-175.

⁷⁰ (a) acompañamiento (Dt 33,2), alabanza (Jb 38,7; Sal 19,2; 29,1ss), temor (Sal 89,7ss), consejo (Jb 1,1; Is 6,8; el matiz monoteísta en Is 40,13ss).

⁷¹ (b) mediar (1R 22; Is 6; Dt 32,8ss; Jr 23,22).

⁷² (c) justicia (Am 3,7; Sal 82,3ss).

⁷³ Ajab fue astuto para eludir la obediencia a YHWH (1R 20–21). Ahora Miqueas le pide que escuche a YHWH, aunque ya sea tarde para obedecer. Anselmo, *Fece ciò che è Male agli occhi di Yhwh*, 262.

⁷⁴ Puede haber una convergencia en el uso que Miqueas e Isaías hacen de la misma fórmula para dirigirse al rey (v19-22 || Is 6,1ss). Ambos son portadores de una misión en negativo. Kee, “The Heavenly Council and its Type-scene”, 262-263.

⁷⁵ Austel, “שמע”, 938.

⁷⁶ Walsh supone en el discurso de Miqueas un relato personal. Sin embargo, este relato incluye una revelación de YHWH para Ajab. Por ende, v19-23 sí es un encargo de YHWH. Esto lo confirma además la fórmula de cierre (v23b). Walsh, *1 Kings*, 350.

⁷⁷ De hecho, la visión celestial puede ser parte de la llamada profética que el profeta narra con elementos teofánicos asociados a la vida propia del culto o de la realeza de YHWH (Is 6; 1R 22,19). Fuhs, “רָאָה”, 238.

porque el vidente usa en su fórmula introductoria el verbo ראה [ver] en primera persona (v19c)⁷⁸. Segundo, la posición soberana de YHWH, sentado como rey y con toda su corte ocupando todo el lugar. En su mayoría, el participio ישב [sentado] muestra a YHWH en su función de soberano cósmico en Sión como su residencia ancestral (Sal 9,12), exaltado y solo accesible por medio de visiones (v19c; Is 6,1)⁷⁹. La majestad de YHWH adquiere un alcance supremo en contraste con Ajab, el anti-rey. La autoridad de Miqueas es alta, porque él es un nuevo Elías, quien *está delante de YHWH* (1R 17,1), ha sido enviado por Él y aún sigue con vida⁸⁰. La solemnidad de este momento está en la centralidad de YHWH en su trono y la totalidad de su corte delante de él⁸¹.

Refuerza la magnanimidad de la visión el concepto *ejército del cielo*, por dos connotaciones relevantes: La subordinación a YHWH⁸² y la prohibición del culto o consulta al ejército celestial⁸³. Esto último es claro con la subordinación. Todo culto sin exclusividad para YHWH es abominable y causa la ira de YHWH (2R 17,17; 21,6). El Señor del צבא [ejército] es YHWH y cuando él lucha por Israel lo hace con todas las fuerzas celestes⁸⁴. Las huestes celestes son siervos obedientes a YHWH (Sal 103,21). En resumen, solo YHWH debe recibir el culto. *YHWH Dios Sebaot* es su título grandioso, regente universal (Am 4,13; 5,8; 9,5), dueño de la victoria, Señor de la paz y salvador de Israel⁸⁵.

La soberanía de YHWH está en todo nivel. En el nivel terrestre, el Dios de los montes y de los valles (1R 20), dentro de Israel YHWH es la fuente de la justicia y de la misericordia (1R 21) y en el nivel celeste es el Dios Sebaot (1R 22). Los extranjeros están equivocados al pensar que hay un terreno donde el pueblo de YHWH sea abatible (1R 20); tampoco pueden confundirse los israelitas al *consultar* a algún espíritu subordinado de YHWH (v19-23). YHWH decide las entradas y salidas de Israel, tanto para la victoria en la guerra, como para

⁷⁸ Nm 24,17; 1R 22,17. Fuhs, “ראה”, 237.

⁷⁹ Görg, “ישב”, 435-436.

⁸⁰ Watts, *Isaiah 1 – 33*, 74.

⁸¹ Además de la centralidad de YHWH hay otros elementos como el uso del verbo עמד [estar delante de] y este tipo de escena tiene paralelos en varias culturas del vecino oriente antiguo. Kee, “The Heavenly Council and its Type-scene”, 268-269.

⁸² La descripción del trono denuncia cualquier tipo de arrogancia de los reyes terrenos, sea de Israel o de Judá, ante el único rey que es YHWH. Walsh, *1 Kings*, 351.

⁸³ Cualquier relación de Israel con el ejército de los cielos es vista como negativa. Dt 4,19; 17,3; 2R 17,16; 21,3,5; 23,4-5; Is 34,4; Jr 8,2; 19,13. Hartley, “צבא”, 749.

⁸⁴ En Js 5,13ss la conquista de Jericó es garantizada por el jefe de ejército de YHWH.

⁸⁵ Sal 80,20; 84,2; Is 28,5-6. Patterson, “סריס”, 634.

el retorno a casa en paz (v17). En resumen, YHWH es el Dios de la guerra y el Dios de la paz, el Dios de la justicia y de la misericordia, Él es el único Dios verdadero.

V20-22: YHWH *dice*... El verbo אמר [decir] implica un evento donde Dios puede ser escuchado en el ámbito de la naturaleza y la historia, en el campo de la experiencia y el entendimiento humano. Esto también es cierto para los pasajes donde Dios, lejos del mundo humano, la habla a la corte celestial (v20-22; Is 6,8). En estos casos, lo que Dios dice, aunque velado, el hombre lo puede percibir y registrar⁸⁶.

V21: una nueva salida de YHWH en la historia. La acción de יצא [salir] funciona como un lema⁸⁷ que indica una acción desencadenada por YHWH. El ser humano acepta exponerse por disposición de Dios. Salir a la luz sería la contraparte humana que hace o hará visible una acción reveladora de YHWH⁸⁸. Incluso el espíritu hace parte de esta acción de salida.

Por consiguiente, la acción de YHWH será evidente en la historia (v21a.22b) por la *salida* de su espíritu. El término רוח puede indicar un viento, un aliento o un espíritu. En un plano elevado, puede designar un ser sobrenatural o un *espíritu* que viene de Dios (1S 16,23), un viento estremecedor (1R 19,11-12), pero también un espíritu de mentira (v21.22)⁸⁹. Estas dos últimas ocurrencias podrían estar en paralelo o al menos indicar una progresión. YHWH permite el viento que sacude las montañas, pero YHWH está ausente de este fenómeno natural⁹⁰; de modo análogo, el espíritu que induce a engaño a los profetas del rey de Israel es un acto de YHWH⁹¹, su disposición para este momento puntual de la historia. En este sentido, el mejor representante de YHWH sería Miqueas ben-Yimla. La falsedad de los demás profetas en realidad viene de la voluntad de הרוח [el espíritu] de YHWH⁹², quien los somete incluso a la mentira.

La acción dominante la tiene el verbo *inducir/seducir* (v20b.21d.22e). El verbo פתה (en su mayoría Piel, 18x) tiene un sentido transitivo de cambiar una persona hacia un estado

⁸⁶ Wagner, “אמר”, 335.

⁸⁷ Ex 8,8ss; 11,8; 16,4ss; Ju 11,31; 1S 11,3.7.10.

⁸⁸ 1R 8,9-10.16.19.21.44.51.53; 17,13; 19,11.13; 20,16-19.21.31.33.39; 21,10.13; 22,21-22.34; 2R 2,3.21.23-24. Preuss, “אצא”, 228.

⁸⁹ Payne, “רוח”, 836.

⁹⁰ El v21 mención al espíritu con artículo determinado הרוח, lo que podría hacer pensar en el adversario humano, שטן [Satan]. Payne, “שטן”, 874.

⁹¹ Walsh supone que este espíritu es el mismo *espíritu de YHWH*. Walsh, *1 Kings*, 351.

⁹² YHWH impone su voluntad sobre todos los profetas, sin excepción. *Ibid.*, 351.

de inmadurez o incomprensión. Podría tener el sentido de *seducción* de un hombre a una mujer (Ex 22,15), o de YHWH hacia un profeta u otra persona (Jr 20,7; Ez 14,9; Os 2,16). La consecuencia es un estado de fragilidad humana en el cual el individuo queda a merced de los enemigos o en manos de YHWH. En cualquier caso, siempre es claro que solo YHWH puede guiar y sacar al ser humano de la confusión o la desgracia⁹³.

La confusión ya era evidente por el comportamiento dividido entre los espíritus de la corte celestial (v20e). Este diálogo contrasta con el parecer unificado de los cuatrocientos profetas (v12-13), el cual es falso, porque solo la voz que viene de YHWH es válida (v14). Las voces distintas a la voz de YHWH divergen (v20e); solo de Él procederá el criterio válido (v22e-h). Sedecías y los cuatrocientos profetas siguen a los espíritus del cielo (v20e). Tal abominación debe ser denunciada y castigada con lapidación (Dt 17,3-7).

V22-23: YHWH dueño de todos los eventos. La profecía sin soporte en el cumplimiento de la palabra del profeta puede llevar a la decepción (Jr 29,23) o a la falsedad (Jr 6,13 || 8,10; 23,14). Aún en estos casos YHWH sigue siendo el dueño de los eventos de la historia. Mientras Ajab confía en su victoria contra Ramot de Galaad, YHWH ya ha dispuesto su derrota. La historia va rumbo a la derrota, porque un *espíritu de mentira* infecta a los profetas de la corte de Ajab (v22-23)⁹⁴.

Miqueas ben-Yimla anuncia un tipo de engaño, o inducción al engaño autorizado por YHWH, consistente en enviar un רוח שקר [espíritu de mentira] para confundir a los profetas encabezados por Sedecías ben-Quenaaná (v11.24). La función del profeta como mediador puede rastrearse (Dt 18,18; Jr 1,9). En la misma línea de pensamiento, las funciones del profeta verdadero difieren de las del falso profeta en el tipo de oráculos. Esto lo explica Miqueas en su visión (v22-23). Los falsos oráculos son fruto de visiones que vienen del propio corazón del profeta sometido por el espíritu de mentira, en lugar de la voz que viene por la boca de YHWH (Jr 23,16)⁹⁵.

Este es uno de los casos complejos de seducción, sus consecuencias son devastadoras⁹⁶. Primero, todos sus profetas son descalificados (v22c.23a) y tendrán un final

⁹³ Véase el caso extremo de la seducción de Dalila a Sansón (Ju 14,15; 16,5), al final Sansón queda solo delante de YHWH, esta es la única fuerza que necesita para vencer a los filisteos.

⁹⁴ Seebass, “שקר”, 475.

⁹⁵ Según Miqueas, los falsos profetas escuchan el sonido del dinero antes que la boca de YHWH (Mí 3,5). García-López, “הָהָה”, 498-499.

⁹⁶ Mosis, “פְּתָהּ”, 162-170.

trágico (v25b.c). Luego Ajab es asesinado e Israel sale del combate (v34-36). Por último, Josafat, rey de Judá, fortalece su reino y desprecia a Ocozías, el sucesor de Ajab (v41-51).

Al final, la soberanía de YHWH sobre la historia lo subordinará todo, incluso la verdad en boca de personajes humanos. Esto es característico en relatos de punición como en el caso de Absalón. El sabio aviso de Ajitófel será tomado por necio y la caída de Absalón será inevitable (2S 17,14; 2S 15,31). El caso de Miqueas ben-Yimla es similar, la verdad en su boca será odiosa a los oídos de Ajab, con lo cual la muerte del rey será un hecho inevitable (v20-23)⁹⁷. El dueño de la historia desde el principio ha sido YHWH (v23).

V23b: la identidad de Miqueas dicha por él mismo. Miqueas descalifica lo dicho por Ajab (v8b.18c). La boca de Miqueas pronuncia la verdad (el bien), el הרע [mal] está en los actos de Ajab *ante los ojos de YHWH* (1R 16,30). Esto irrita a YHWH como ninguno de los reyes antecesores lo había hecho antes (1R 16,33). Miqueas es el profeta que revela la respuesta de parte de YHWH. El דבר [decreto] irrevocable para Ajab es la רעה [maldad] sin penitencia posible (1R 21,27-29). 1R 22 es el grito arrogante de un rey que es incapaz de reconocer quién es YHWH (1R 20–21)⁹⁸. Esta es a voz que anuncia el mal sobre Ajab (v23b). *¿Quién como YHWH?* es el nombre de Miqueas, ¿quién podrá detener a YHWH cuando Él ha decidido erradicar el mal?

En efecto, la frase דבר עליך רעה [ha pronunciado maldad sobre ti] denota la resolución divina de traer calamidad sobre Ajab (v23b)⁹⁹. En el sentido opuesto, Dios puede ידבר שלום [pronunciar paz] o דבר־טוב [pronunciar (el) bien]¹⁰⁰.

En resumen, todo el reino de Israel va hacia la destrucción. Judá alcanza a salvarse gracias a tener un rey justo como Josafat. La presencia de Miqueas representa la tabla de salvación para Israel. Pero el rey de Israel rechaza al profeta. En este momento todos los plazos para Ajab han caducado.

7.3.3 Escena 2^{da} (v24-28): Miqueas responde a dos agresiones

⁹⁷ Ruppert, “רַעַי”, 167.

⁹⁸ Contrario a la posición de Anselmo, el final de Ajab deja de ser un debate interno de arrepentimiento o condena. En capítulos anteriores hubo un gran intercambio favorable a su conversión. En cambio, Ajab es como la encarnación de la mentira (1R 22). El v23b es una sentencia ineludible. Anselmo, *Fece ciò che è Male agli occhi di Yhwh*, 264.

⁹⁹ Jr 11,17; 18,8; 19,15; 26,13.19; Jr 16,10; 35,17; 36,31; 40,2; 36,7; Ez 32,14; Jo 3,10.

¹⁰⁰ Paz (Sal 85,9); bien (Nm 10,29; 1S 25,30; Jr 32,42). Schmidt, “דְּבַר”, 101.

Miqueas encarna la situación de los profetas de YHWH en el tiempo de la casa de Ajab. Desde la época de Jeroboán las voces proféticas han sido pasadas por alto (1R 13,33-34), incluso engañadas por otros profetas (1R 13,18), y luego sufrieron persecución bajo Jezabel (1R 18,3.13). En la escena 2^{da} la situación ha llegado al punto de máximo de rechazo. Por un lado, hay profetas de oficio en la corte que contribuyen a descalificar a los profetas de YHWH, y por otro, el mismo rey ha decidido oprimir a los profetas de YHWH y ponerlos bajo prisión.

7.3.3.1 E2: Acto 1 (v24-25): Sedecías golpea a Miqueas

^{24a} Y se acercó Sedecías, ben-Quenaaná, ^{24b} y golpeó a Miqueas en la mejilla

^{24c} y dijo: ^{24d} ¿Cómo pasó el espíritu de YHWH de mí ^{24e} para hablarte a ti?

^{25a} Y dijo Miqueas: ^{25b} He aquí que te será visible en aquel día

^{25c} cuando entres de aposento en aposento para esconderte.

V24: un movimiento de insolencia. El golpe en la mejilla humilla a Miqueas como si fuera un falso profeta¹⁰¹. El objeto directo del verbo נכה [golpear] en general es humano, ya sea para causarle daño físico o humillación moral¹⁰², o para insultarle con una bofetada (v24b; Mi 4,14)¹⁰³. Este es un punto de alta contradicción, el falso profeta acusa de falsedad al profeta verdadero. Sedecías supone así que la revelación de YHWH debió *pasar*¹⁰⁴ primero hacia él (v24d). Sin embargo, es una frase irónica, porque Sedecías habla del espíritu de YHWH, mientras que Miqueas ha estado hablando del *espíritu de mentira*. Sedecías confunde los términos, porque la referencia de un profeta debe ser YHWH¹⁰⁵, sin contar con los miembros de la corte celestial (Dt 17,3ss). El relato de la visión de Miqueas parece romper el esquema viciado de los profetas como Sedecías: solo YHWH habla, solo YHWH *passa* y solo el profeta verdadero le escucha y le reconoce.

¹⁰¹ Golpear a alguien en la לחי [mejilla] era visto como un acto vergonzoso (v24b). Ringgren, “לחי”, 519.

¹⁰² Ex 2,13; Dt 25,11; Is 58,4; Prv 23,35.

¹⁰³ Conrad, “נכה”, 417.

¹⁰⁴ El verbo עבר [pasar] es típico de las teofanías como en el caso de Moisés (Ex 33,19.22) o Elías (1R 19,11). Britt, “Prophetic concealment in a biblical type scene”, 40.

¹⁰⁵ Miqueas habla de la corte que está delante de YHWH, en otros pasajes es el סוד יהוה [consejo de YHWH]. El personaje central es YHWH sobre los miembros de su consejo. En tiempos antiguos ellos eran los mediadores de la voluntad salvífica de YHWH para el hombre, una función que luego pasó a ser ejercida por los profetas (v19-22; Is 6; Jr 23,18-22). Fabry, “סוד”, 174-176.

V25: la respuesta de Miqueas. Queda confirmada la diferencia entre un verdadero profeta y uno falso (Dt 18,19-20). La voz de Sedecías trae muerte. YHWH es Dios de la vida y dueño de la muerte. Las palabras de Sedecías debieron ser sometidas a escrutinio y él debió ser condenado a lapidación (Dt 17,5-7). La voz de Miqueas es la única referencia a YHWH, escucharla y obedecerla es la única posibilidad de salvación. Este paso está lejos de ser alcanzado en Israel.

La única verdad que recibe Sedecías –y los otros profetas falsos– es la profecía de su exterminio final (v25b-c). La misma destrucción (anatema) que debió caer sobre el opresor de Israel (1R 20,42) la ven venir sobre sí los falsos profetas que han sido cómplices de apoyar la falsedad del rey de Israel. La expresión *הָדָר בְּהָדָר* [de aposento en aposento (un aposento en el aposento)] tiene sentido adverbial, sin ser ni objeto ni sujeto de una acción, sino el lugar final de un evento. Es un lugar privado sin testigos (2R 9,2)¹⁰⁶ que funciona como escondite¹⁰⁷ y el verbo es *בָּא* [entrar]. La acción de entrar implica llegar al lugar donde la acción de YHWH es ineludible¹⁰⁸. Sedecías y los suyos (v25c) correrán la misma carrera desesperada de Ben-Hadad para salvar su vida (1R 20,30). Ben-Hadad tuvo su tabla de salvación engañando a Ajab (1R 20,31-32). En cambio, Sedecías solo tendrá al espíritu de mentira¹⁰⁹. Por tanto, el uso teológico de *הִבְאָה* [escondarse] que identifica a Dios en oráculos de desastre, indica que Sedecías está sentenciado sin remedio. Él es un hombre sin escapatoria y el juicio de YHWH lo alcanzará en solitario (v25c). De hecho, el único lugar seguro lo provee YHWH¹¹⁰.

Miqueas solo tiene a YHWH, el Dios de justicia, salvador del humillado y castigador del agresor (Sal 3; Is 50,6). Al final la profecía de Miqueas puede entenderse bajo los criterios de reconocimiento del verdadero y del falso profeta (Dt 18,19-20). YHWH erradicará a los profetas que hacen pasar sus voces falsas como si fueran la voz de YHWH, Dios único e incomparable¹¹¹. Sedecías tal vez será uno de los profetas de Baal (?) masacrado por los hombres de Jehú (2R 10,18-27).

¹⁰⁶ Mosis, “הָדָר”, 223.

¹⁰⁷ Weber, “הָדָר”, 265.

¹⁰⁸ Ben Hadad rey de Aram (1R 20,30); Sedecías falso profeta (v25); Jehú rey de Israel (2R 9,2).

¹⁰⁹ Walsh, *1 Kings*, 351.

¹¹⁰ Wagner, “הִבְאָה”, 169.

¹¹¹ Fischer, *Theologien des Alten Testaments*, 75.

Ajab tiene ante sí las dos opciones proféticas de Israel. La narración veloz del acto 2^{do} sugiere que Ajab ni siquiera quiso oír a Miqueas.

7.3.3.2 E2: Acto 2 (v26-28): El rey de Israel encarcela a Miqueas

- ^{26a} Y dijo el rey de Israel: ^{26b} *prende a Miqueas* ^{26c} *y devuélvelo a Amón, gobernador de la ciudad y a Joás, hijo del rey,* ^{27a} *y dirás:* ^{27b} “*Así dice el rey:* ^{27c} *‘Echad a éste a la cárcel,* ^{27d} *y dadle a comer pan de opresión y agua de aflicción* ^{27e} *hasta que yo llegue en paz.’”*
- ^{28a} Y dijo Miqueas: ^{28b} *Si en verdad vuelves en paz,* ^{28c} *no ha hablado YHWH en mí.*
- ^{28d} Y dijo: ^{28e} *Oíd, pueblos todos.*

V26: Miqueas perseguido por el rey. La persecución a los profetas de YHWH sigue vigente en Samaría. Los responsables directos de la persecución son Jezabel (1R 18,3.13) y ahora Ajab. Además, la ejerce en su reino involucrando una línea de mando subordinada a él¹¹², el gobernador Amón y Joás hijo del rey¹¹³. Un שר־העיר [jefe de ciudad] puede ser un gobernador o administrador de una ciudad designado por el rey¹¹⁴, con funciones de alta nivel de lealtad y a menudo con roles militares. A nivel provincial aparece mejor este rol militar. Los שרי המדינות [jóvenes de los jefes de las provincias] lideran las victorias de Israel sobre Aram (1R 20,14-15.17.19)¹¹⁵. Al comparar el v26 con su antecedente en 1R 20 es claro cómo la función militar en guerras externas degeneró en una función penitenciaria contra prisioneros internos, peor aún, contra un profeta.

Jezabel había usado a los nobles y ancianos para juzgar a Nabot a partir de dos testigos falsos (1R 21). Este antecedente de Jezabel y el presente acto de Ajab (v26) involucran todas las esferas de gobierno. Por ende, el rechazo de YHWH en Israel traspasa los casos aislados, es una mancha sobre todo el reino. Miqueas desaparece y el relato deja en suspenso su liberación o muerte.

¹¹² En el reino de Ajab la administración de justicia es invisible, lo evidente es la represión bien organizada, hay gobernadores para administrar lugares de reclusión y los hijos del rey están dentro de la jerarquía policial. Eph'al-Jaruzelska, “Officialdom and Society in the Book of Kings: The Social Relevance of the State”, 489-490.

¹¹³ En rigor, el término hijo del rey (v26c), además de su filiación biológica, indica su servicio como oficial del rey. De todos modos, es sospechoso que el lugar de Joás, como sucesor del trono de Ajab, esté Ocozías y luego Jorán (2R 1). Bergman, “בן”, 150.

¹¹⁴ Ju 9,30; 1R 22,26; 2R 23,8.

¹¹⁵ Niehr, “שר”, 206.

V27: Ajab deshace el camino de la liberación. Ahora es evidente la dicotomía entre Miqueas y Ajab¹¹⁶. Primero, el rey pronuncia su palabra en lugar de la palabra de YHWH (v27b). Segundo, el profeta es privado de la libertad. El sustantivo כְּלָא [prisión] solo aparece en textos narrativos y siempre con individuos importantes de la narración, ya sean profetas como Miqueas ben-Yimla (v27c) o Jeremías, o reyes como Oseas o Joaquín¹¹⁷. Tercero, Miqueas es puesto en condiciones de *opresión*, o sea, a régimen de poco pan y poca agua (v27d). El nombre קְרָחָל [opresión, régimen de opresión], en su sentido original¹¹⁸, denota la acción de algún enemigo contra todo Israel¹¹⁹. Ajab habla en los mismos términos de Ben-Hadad opresor de Israel (v27b || 1R 20,3b.5c). En otras palabras, Ajab trata al profeta verdadero del mismo modo como el rey de Aram trataría a Israel (2R 13,4.22)¹²⁰.

En resumen, la orden contra Miqueas (v27d) pone a Ajab al nivel de una amenaza externa que afecta a todo Israel. Miqueas encarna la opresión a la que Ajab ha sometido al pueblo. Por ende, Ajab contradice a YHWH en el cuidado del pueblo. Nótese como Elías el profeta le había mandado a Ajab que comiera y bebiera antes de la llegada de la lluvia (1R 18,41-42).

V28: Miqueas como profeta verdadero. El cumplimiento de su palabra depende de la no-paz de Ajab, o sea, de su muerte ominosa (v34-38). La esperanza para Israel es difusa. Al final, el rey ni volverá en paz ni volverá con vida. Miqueas encarcelado vale más que Ajab muerto en el campo de batalla. YHWH habla en boca de Miqueas y es confirmado como Dios de la guerra y de la paz. Según el v17, la expresión בשלום es un elemento teológico para comunicar una sintonía del ser humano con la voluntad de YHWH, señor de la vida y de los ejércitos (v27e.28b). Esta sintonía marca toda la historia, desde la fidelidad a los ancestros hasta el momento presente¹²¹.

¹¹⁶ Esta dicotomía tiene un antecedente grave cuando el profeta Abdías esconde y sustenta a los profetas de YHWH con *pan y agua* (1R 18,4.13). Abdías trabajaba por la supervivencia de los profetas, en cambio, Ajab ha llegado a ser el tirano que somete a Miqueas ben-Yimla bajo régimen de *pan de opresión y agua de aflicción* (v27d; Is 30,20). Dommershausen, “קְרָחָל”, 524.

¹¹⁷ Jeremías (Jr 37,4.15.18); el rey Oseas (2R 17,4); Joaquín (2R 25,27; Jr 52,31). Hausmann, “קְרָחָל”, 143.

¹¹⁸ Ex 3,9; Dt 26,7; 2R 13,4; Sal 44,25. Reindl, “קְרָחָל”, 530-531.

¹¹⁹ Kaiser, “קְרָחָל”, 478.

¹²⁰ Ajab lo trata como falso profeta, o sea como reo de muerte. Walsh, *1 Kings*, 352.

¹²¹ Stendebach, “שלום”, 29.

V28e: la despedida de un profeta. Las últimas palabras de Miqueas en todo el ciclo son: *Oíd pueblos todos* (v28e). Esta frase también abre el libro de Miqueas (Mi 1,2)¹²². Al parecer hay mucho en común entre Miqueas de Moréset y Miqueas ben-Yimla¹²³. Algunos temas en común son la confrontación entre profetas verdaderos y falsos, y la crítica al poder del rey que desconoce el poder de YHWH¹²⁴. Miqueas hace un anuncio abierto a todos los presentes. Dado que la reunión es pública y quienes la presiden son los reyes de Judá e Israel, el cumplimiento de la profecía aplicará para los dos pueblos¹²⁵. Por último, con estas palabras Miqueas agota los plazos. En efecto, la fórmula de condena pronunciada por Elías (1R 21,23-24) será ejecutada en el relato subsiguiente (v29-38). Respecto a esto, la voz de Miqueas supera a la de Elías en la inmediatez del cumplimiento.

Con la salida de Miqueas ben-Yimla de escena el rumbo de la profecía en Samaría es incierto. En primer lugar, los grupos de profetas están asociados al tiempo y situación política del reino del norte, sobre todo en la época de la casa de Ajab¹²⁶. En general, la imagen de los profetas verdaderos, creada en el lector, es la de grupos minoritarios dedicados a YHWH (los profetas, hijos de los profetas, o profeta de YHWH), los profetas de Ajab o de Jezabel suelen numerarse en gran ventaja (400 o 450 contra un Elías o un Miqueas). La nota característica es la opresión. En segundo lugar, los profetas de YHWH son protagonistas de un martirio sistemático que solo será reivindicado por completo en la caída de Samaría. Los nuevos lectores están llamados a la esperanza, aunque esta sea parcial¹²⁷.

En resumen, El mensaje de Miqueas ben-Yimla tiene dos características focales. La primera es la centralidad de YHWH, Miqueas solo habla lo que YHWH diga y en su discurso revela la acción de YHWH durante el reinado de Ajab, Miqueas es directo (v19-23), prescinde de disfraces o acciones simbólicas (1R 20,35-41) y está por encima de desafíos con enemigos personales (1R 21,20-21). La segunda es la apertura del mensaje a todo el pueblo,

¹²² Algunos manuscritos griegos omiten esta frase. Tal vez sea una glosa de Mi 1,2. Sweeney, *I & II Kings*, 261; Walsh, *I Kings*, 352. Sin embargo, por coherencia con la temática de 1R 22 y por su ocurrencia en 2Cr 18,27 (LXX) es mejor mantenerla. Beal, *I & 2 Kings*, 281.

¹²³ Véase el Excursus 2 en Smith-Christopher, *Micha: A Commentary*, 46-48.

¹²⁴ *Ibid.*, 51.

¹²⁵ Era previsible que la apertura del libro de Miqueas incluya en el título a Israel y a Samaría (Mi 1,1). *Ibid.*, 51-52.

¹²⁶ 1R 18,4.13.19.22.25.40; 19,1.10.14; 20,35.41; 22,6.10.12.22-23; 2R 2,3.5.7.15; 3,13; 4,1.38; 5,22; 6,1; 9,1.7.

¹²⁷ Ben-Zvi, “«The Prophets» – References to Generic Prophets and Their Role in the Construction of the Image of the «Prophets of Old» within the Postmonarchic Readership(s) of the Books of Kings”, 391-392.

justo antes de su cumplimiento. Mientras Elías y Ajab discuten de asuntos personales, Miqueas abre las audiencias. Él le habla al pueblo congregado ante Josafat y Ajab que el שלם [bienestar] de Israel –y de Judá– le compete solo a YHWH.

7.3.4 Escena 3^{ra} (v29-38): Final ominoso de Ajab

La muerte de Ajab es un ocaso largo lleno de simbologías. Los disfraces, las trampas, el azar, la larga agonía, entre otros, dejan ver la tragedia de un rey que desatendió la voz del profeta verdadero y quiso salvarse así mismo por medio de estrategia estultas. El rey de Judá es salvado solo con un grito sin necesidad de luchar. Al final, solo la palabra de YHWH alcanzará el cumplimiento (v38).

7.3.4.1 E3: Acto 1 (v29-33): Josafat, rey sin disfraz, libre de persecución

El primer acto *viste* con atuendos reales al rey de Judá y esconde al rey de Israel detrás de un disfraz. El nombre de Josafat aparece cuatro veces, como si fuera un título del nivel de rey de Judá o rey de Israel. Sin embargo, a Aram solo le interesa atacar al rey de Israel, nadie pronuncia el nombre de Ajab.

²⁹ Y subió el rey de Israel y Josafat, rey de Judá, (a) Ramot de Galaad.

^{30a} Y dijo el rey de Israel a Josafat: ^{30b} *(es mejor) disfrazarse* ^{30c} y entrar en la batalla, ^{30d} pero tú ponte tu ropa. ^{30e} Y se disfrazó el rey de Israel

^{30f} y entró en la batalla. ^{31a} Y el rey de Aram había ordenado a los jefes de los carros que eran treinta y dos para él, ^{31b} diciendo: ^{31c} *No peleéis contra chico ni contra grande, sino contra el rey de Israel por separado.*

^{32a} Y sucedió al ver los capitanes de los carros a Josafat, ^{32b} ellos dijeron:

^{32c} *¡él es el rey de Israel!* ^{32d} Y se desviaron encima suyo para combatir(lo),

^{32e} pero gritó Josafat. ^{33a} Y sucedió, al ver los capitanes de los carros que él no era el rey de Israel, ^{33b} (que) se volvieron de perseguirlo.

V29-30: contraste entre reyes. El nombre de Josafat aparece en medio de los títulos de rey de Israel y rey de Judá (v29). Aún sin iniciarse la batalla, el nombre de Ajab ya ha sido borrado. Josafat que es rey de la dinastía de David, aparece primero vestido en propiedad como rey de Judá (v30d). Mientras tanto, Ajab que es el hijo de un usurpador, escondido en un disfraz y entra en la batalla –sin nombre, sin pompa, sin séquito– con Josafat como escudo (v30e-f). El disfraz como engaño le funcionó a un profeta para engañar a Ajab (1R 20,38),

pero ahora la misma estrategia hace caer a Ajab en su propio engaño. De hecho, será como un autoengaño¹²⁸. Es irónico que Ajab asuma la decisión compleja: הַפֵּשׁ (Hitpael) [disfrazarse] en lugar de la sencilla: לְבַשׁ (Qal) [vestirse] que es una acción de apoyo a la primera (v30d)¹²⁹.

El ocultamiento de personas aparece con הַפֵּשׁ (Hitpael) [disfrazarse]¹³⁰, tiene un sentido de engaño. La muerte está involucrada en las cuatro veces que aparece הַפֵּשׁ (Hitpael) [disfrazarse]: Saúl quiere engañar a una nigromante para poder hablar con Samuel, ya difunto (1S 28); un profeta engaña a Ajab poniéndolo a prueba y haciéndolo caer en su propia sentencia (1R 20,38), y el relato dice dos veces que Ajab se disfraza para engañar a Josafat y ponerlo como carnada (v30). Contra la lógica elemental de una guerra, Josafat salva su vida sin disfrazarse, solo actuando como rey de Judá en propiedad. Es decir, Josafat ha sido protegido por la acción de YHWH. En cambio, Saúl y Ajab comparten el mismo fatídico final, porque ambos renunciaron a su *nombre* real, cambiaron la confianza en YHWH por un *disfraz*.

El relato con la pitonisa de Endor (1S 28) es la antesala del final de Saúl en la batalla contra los filisteos (1S 31,4-5). Saúl, ahogado en sus contradicciones, violar su propia ley. La ironía es que Saúl וַיִּתְחַפֵּשׂ [se disfraza] (1S 28,8) solo para recibir el anuncio de su propia muerte. Así mismo, Ajab dice וַיִּתְחַפֵּשׂ [me disfrazaré], como si esta astucia le preservara la vida (v30), pero solo consigue una muerte absurda. La corte de Ajab es oscura como la casa de una nigromante: sus profetas numerosos son falsos y engañados por un poder sobrenatural. La voz de Samuel difunto resurge en el relato de Ajab con dos personajes. Uno es el espíritu de mentira, incomprensible y misterioso; el otro es Miqueas, aborrecible y ad-portas de ir a prisión (un lugar casi de muertos). Por tanto, el disfraz es la perversión de Ajab (v20-22) que lo hace ver peor que Saúl. Ambos líderes de Israel están ante un vencimiento del plazo para escuchar la voz de YHWH. El acto de הַפֵּשׁ [disfrazarse] es el símbolo que anuncia una muerte vergonzosa e inevitable (1R 20,38-43)¹³¹.

V31-33: el engaño de Ajab resuelto en un grito. La frase de Miqueas recoge cierta ironía (v17). El rey extranjero parece ver la dispersión de Israel tan solo con acabar con su

¹²⁸ Walsh, *1 Kings*, 354.

¹²⁹ 1S 28,8; 2S 14,2. Gamberoni, “לְבַשׁ”, 460.

¹³⁰ Botterweck, “הַפֵּשׁ”, 113.

¹³¹ Wolf, “הַפֵּשׁ”, 312.

pastor¹³². Incluso sin experiencia militar puede suponerse que algo así sería efectivo. Lo irónico es que los soldados de Aram llaman a Josafat *rey de Israel* (v32c), lo cual es el sueño de una dinastía reunificada. Además, resulta irónico que Josafat grite (v32e) y los soldados dejen de perseguirlo (v33); el rey de Judá salva su vida sin pelear, solo necesita de un grito. Con todo, ha funcionado la estratagema de Ajab¹³³. Sin embargo, es distinto tratar de engañar a los arameos que tratar de engañar a YHWH.

Para los arameos el objetivo es el rey de Israel. Por un momento, sin que el lector lo espere, Josafat resulta ser el objetivo directo de los arameos. Tal vez, el relato sugiere bajo cuerda que Ajab estaba interesado en la aniquilación de Josafat que en ganar la guerra contra Aram. Así mantendría la alianza original (v1-4), pero ahora ganaría una posición político-militar de dominio sobre Judá.

La narración expone la dificultad en la que quedó inmerso Josafat. El discurso directo del rey de Aram (v31c) tiene un dispositivo que destaca al sujeto determinado. Esto consiste en un verbo en forma negativa con dos objetos opuestos, indeterminados, ligados por una conjunción simple ו [y] y puestos en sínthesis con un término determinado usando una conjunción de contraste כי אם [sino]. Esto hace que el rey –lo determinado– sea destacado sobre el resto de hombres en batalla¹³⁴. La construcción סור על (v32d) es única¹³⁵. La traducción usual es *desviarse o dar la vuelta hacia*, lo cual indica un cambio de dirección, o sea, de estrategia. Sin embargo, la preposición על [sobre, encima] sugiere una superioridad locativa o ventaja militar, situación que indicaría que el ejército arameo *se echó encima* de Josafat. Es decir, que la fuerza aramea sobrepasaba a la alianza Ajab-Josafat. Por consiguiente, Ajab habría emprendido una guerra imposible de vencer¹³⁶.

En síntesis, el acto 1^{ro} es todo un engaño y a la vez un enigma, donde Ajab parece tenerlo todo calculado, pero esto es mentira. Es decir, los arameos debieron ser los verdugos gratuitos de Josafat, pero éste resulta salvado sin explicación. El lector, todavía puede dudar si el grito de Josafat (v32e) fue escuchado por los arameos, o por YHWH; si lo que ellos

¹³² Walsh, *1 Kings*, 355.

¹³³ Ibid., 355.

¹³⁴ Bergman, “קָדַל”, 398-399.

¹³⁵ La más cercana aparece en Jb 16,13.

¹³⁶ Snijders, “סור”, 202.

vieron (v33a) fue físico, o tal vez un acto de YHWH, y si desistieron por cuenta propia, o porque YHWH les וישורו [hizo dar vuelta] (v33b)¹³⁷.

7.3.4.2 E3: Acto 2 (v34-38): El rey de Israel es herido al azar y muere

^{34a} Y un hombre disparó su arco a su azar ^{34b} e hirió al rey de Israel entre la juntura y la coraza. ^{34c} Y él dijo a su cochero:
^{34d} *Da la vuelta ^{34e} y sácame de la batalla, ^{34f} porque estoy mal herido.*
^{35a} Y arreció la batalla en aquel día, ^{35b} y el rey estuvo en su carro, ^{35c} sostenido frente a los arameos ^{35d} y murió al atardecer; ^{35e} y corría la sangre de la herida al fondo del carro.
^{36a} Y pasó el grito por el campamento, ^{36b} ya al llegar la puesta del sol, ^{36c} diciendo:
^{36d} *Cada uno a su ciudad, cada uno a su tierra.*
^{37a} Y murió el rey ^{37b} y fue llevado a Samaria, ^{37c} y sepultaron al rey en Samaria.
^{38a} Y lavaron el carro junto al estanque de Samaria ^{38b} y lamieron los perros su sangre, ^{38c} y las prostitutas se bañaban (allí), ^{38d} según la palabra de YHWH ^{38e} que fue pronunciada.

La pelea de Ajab es tan efímera como el volar de una flecha al azar del arquero (v34a). YHWH aparece al final para decir que todo sucedió por la disposición de Su palabra. Josafat pidió consultarla (v5b), Miqueas la expuso de modo amplio ante Ajab (v19ss), pero sus profetas y el mismo Ajab la rechazaron (v24-28). La punición de Ajab severa y cruel es ejecutada por sus enemigos. YHWH la envía para llamar al cambio a un gran pecador (Jr 30,14ss; Is 1,5-6). La מכה [herida] expresa la gravedad del pecado, algo *incurable*¹³⁸ que solo YHWH podría sanar (Jr 30,17)¹³⁹.

V34: La voluntad final de YHWH sobre Ajab. El rey de Israel disfrazado es un desconocido para el arquero enemigo, quien lo hiere de muerte לתמו [a su azar] (v34a). Es decir, sin intención. Por ende, el arquero es solo un instrumento para ejecutar algo dispuesto o permitido por la voluntad de YHWH, Señor de la historia¹⁴⁰. La מכה [herida] de Ajab

¹³⁷ La forma verbal debería ser un Hifil (hacerles regresar), en lugar de un Qal (regresaron). Sin embargo, la misma forma verbal sirve para decir que los mensajeros de Ocozías *regresaron* sin cumplir su encargo de consultar a Baal-zebul (2R 1,5). La razón es que el ángel de YHWH envió a Elías para detenerles y hacerles volver.

¹³⁸ Jr 10,19; 14,17; 15,18; 30,12; Mi 1,9.

¹³⁹ Wilson, “מכה”, 578.

¹⁴⁰ Kedar-Kopfstein, “תמו”, 707-708.

infringida por los enemigos de Israel (v34b) es un signo del gran rechazo a las abominaciones de Ajab (v37e)¹⁴¹. El efecto tiene un final precario. Ajab *de verdad está herido* (v34f). Esto es un predicado pasivo de הלה (Hofal) para describir un estado de máxima deficiencia¹⁴². YHWH Dios de la guerra ha decidido sacar a Ajab derrotado de la *batalla* (v34e)¹⁴³. Según el v21, el verbo *salir* es una acción de la iniciativa de YHWH. Por ende, es significativa la angustia de Ajab moribundo pidiendo su *salida* de batalla, fuera de la historia (v34)¹⁴⁴. El final es total, porque la baja del líder militar implica la derrota de todo su ejército (1R 22,34)¹⁴⁵.

V35-36: una larga puesta de sol para Ajab. Para Ajab terminan los plazos, el sol detenido (Js 10,12-15) verá su muerte y esfumará su victoria. La antítesis mañana–tarde recoge la simbología teológica de *ayuda divina matutina vs. amenaza de muerte vespertina* (Sal 30,6)¹⁴⁶. La amenaza de muerte es clara con la llegada de la ערב [tarde], este es el terror del final de Ajab (v35d)¹⁴⁷. El verbo יצק [derramar, correr, escurrir] aparece intransitivo y *corría la sangre de la herida al fondo del carro* (v35e)¹⁴⁸. Este verbo suele tener un objeto directo y una dirección que le da sentido a la acción de derramar¹⁴⁹. Para el caso de Ajab la sangre derramada cae sin dirección ni función, es solo el ocaso inane del rey. Ajab como un anti-Josué ha puesto sus intereses y artimañas por delante de YHWH. Ahora su muerte es lenta, como el sol deteniéndose delante suyo (v36b). El grito de Josué marca un retorno victorioso al campamento (Js 10,15). El Israel de Ajab, en cambio, grita para volver a sus casas y tierras (v36d), *como ovejas sin pastor* (v17).

V37: *el rey ha muerto*. Este grito lacónico remite a 1R 20,43 cuando Ajab, disgustado y molesto por el anuncio de condena en su contra, al final ויבא שמרונה [entró a Samaría]. Su ruptura con YHWH pasa de los sentimientos oscuros a la muerte y la sepultura (v37c). Al

¹⁴¹ El mismo término lo recibe su hijo Jorán (2R 8,29; 9,15).

¹⁴² Seybold, “הלה”, 403.

¹⁴³ Un campamento significa todo el entorno de instalación de un ejército, pero muchas veces indica solo a sus hombres (Ju 8,10ss; 1S 17,46; 2S 5,24; etc.) o, como en este caso, a la batalla que el ejército está librando (v34). Helfmeyer, “הנה”, 9.

¹⁴⁴ Preuss, “יצק”, 231.

¹⁴⁵ 1S 17,9.25-27.49ss; 2R 3,23. Conrad, “נכה”, 418.

¹⁴⁶ Ez 24,18; Sal 90,6; 2Cr 18,34.

¹⁴⁷ Niehr, “ערב”, 340.

¹⁴⁸ Otro caso en Jb 38,38.

¹⁴⁹ Johnson, “יצק”, 255.

final de su última guerra Ajab fue incapaz de volver a su reino ויבוא שמרון [y fue llevado a Samaría] (v37b).

V38: un rito de anti-purificación. Según Botterweck, los perros son un símbolo de impureza que agrava sentencias como la pena de muerte. Los perros aparecen asociados a la muerte tanto de Jezabel (1R 21,23; 2R 9,10.36), como de Ajab (v38b). Este agravante es una gran humillación al sepultar el cuerpo de modo indebido¹⁵⁰. Además de este sentido ritual, hay un sentido bélico y homicida (2R 8,13ss), Ajab es la única víctima conocida de la guerra contra Ramot Galaad.

La sangre de Ajab es שטף [lavada] del carro con la misma agua de baño de las prostitutas (v38a), un agua estancada, distinta al agua de una fuente de agua viva. La reputación del rey vale menos que la de un grupo indeterminado de ramera. El ritual apropiado de purificación debió realizarse con agua de un wadi¹⁵¹. La historia de Elías con Ajab comenzó con el wadi Querit (1R 17,1-7), el refugio de Elías, donde YHWH lo sustentó con comida y bebida. Por último, la sequía comenzó al secarse el wadi. Ahora Ajab muere y falta un wadi que provea agua viva para purificar su reputación de rey en Israel.

Las זנות [rameras] son objeto de gran desprecio y reserva¹⁵². Solo aparecen en dos pasajes de 1 Reyes. El primero con Salomón, quien dirime un caso entre dos ramera (1R 3,16ss). El segundo con Ajab, cuyo carro ensangrentado es lavado donde las ramera toman baño (v38c). La imagen sabía de Salomón que dirime un asunto imposible entre ramera, podría contraponerse a la inanidad de Ajab muerto al azar y cuya sangre causa desagrado antes que clamor.

Se cierra el acto^{2do} con la fórmula del cumplimiento יהוה אשר דבר [según la palabra de YHWH que fue pronunciada] (v38d-e). Esta es la última fórmula de una serie que describen cómo ha sido la relación entre YHWH y el rey de Israel. Primero, Ajab tiene una fórmula de cumplimiento anticipatoria en la introducción del ciclo (1R 16,34) en memoria de Josué; luego tiene tres fórmulas del mensajero que anuncian las victorias de Israel (1R 20,13.14.28); luego tres fórmulas del mensajero que anuncia sus sentencia condenatorias (1R 20,42; 21,19^{x2}); en un intermedio hay una fórmula del mensajero en boca de Sedecías, un

¹⁵⁰ Botterweck, “פֶּלֶב”, 154-155.

¹⁵¹ Liwak, “שֶׁטֶף”, 600-601.

¹⁵² Erlandsson, “זָנוּה”, 99.

falso profeta (v11); al final, una fórmula de cumplimiento al momento de su muerte (v38) igual a la fórmula del inicio (1R 16,34).

El cumplimiento de la profecía es el arco intenso de las narraciones de la casa de Ajab¹⁵³. El intermedio de este arco incluye los encuentros y desencuentros de Ajab con distintas figuras proféticas, humanas, frágiles y falibles. La presencia de YHWH es continua. Cada momento de cumplimiento llama al lector a releer la historia para reconocer quién es YHWH y de qué modo sus profetas lo anunciaron y dieron testimonio de Él.

En resumen, hay tres elementos destacados dentro de esta escena. Primero, el contraste entre las acciones de Ajab y la palabra de YHWH. Ajab deja de lado a YHWH para confiar en estrategias de engaño. La palabra de YHWH es la fuerza que mueve todas las acciones, la voz pronunciada por Elías que llega a su cumplimiento (v38d.e). La palabra de YHWH permanece en el centro de la historia de Israel.

Segundo, el cumplimiento de las palabras proféticas. Aunque Elías y Miqueas han quedado fuera del relato, ellos están detrás de los eventos acaecidos. La muerte de Ajab es la primera parte de la profecía de Elías (1R 21,21-24), restan Jezabel sus seguidores. El mal decretado por YHWH en boca de Miqueas (v23) ha alcanzado a Ajab.

Tercero, la falsedad de la casa de Omri ante el linaje de David. El relato cuestiona la autenticidad del rey de Israel (anónimo). Él muere sin dignidad regia o vestido como guerrero. Ajab muere disfrazado y alcanzado por una flecha *al azar*. Josafat salva su vida y permanece vestido como rey en propiedad. En el acto 1^o Josafat es salvado, mientras que en el acto 2^{do} Ajab es asesinado. El plan de YHWH ha sido revelado en detalle por Miqueas ben-Yimla¹⁵⁴. La diferencia entre estos dos reyes la define su *relación* con YHWH. La fidelidad de Josafat ha sido comentada con sutileza (v5-8) y la insolencia de Ajab ha sido desarrollada de principio a fin en todo 1R 22.

7.3.5 Conclusión (v39-54): Comentarios sobre los reinos de Israel y Judá

7.3.5.1 Comentario 1 (v39-40): Cierre sobre el reinado de Ajab

El narrador hace cuatro comentarios para exponer el descenso de la casa de Ajab y el ascenso de Josafat, rey de Judá. Ajab tuvo esplendor, pero lo ha perdido. Ocozías es un sucesor frágil,

¹⁵³ Cohn, "The Literary Structure of Kings", 114-116.

¹⁵⁴ Walsh, *1 Kings*, 359.

sin capacidad de negociación ante Josafat. En cambio, este sí sabe negociar la paz entre Israel y Judá.

^{39a} Los demás hechos de Ajab y todo lo que hizo,

^{39b} la casa de marfil que edificó ^{39c} y todas las ciudades que edificó,

^{39d} ¿no están escritos en el libro de las Crónicas de los reyes de Israel?

^{40a} Y durmió Ajab con sus padres; ^{40b} y reinó Ocozías, su hijo, en su lugar.

V39-40: una breve y lacónica descripción del final de Ajab. Su muerte es narrada por segunda ocasión, esta vez sin hablar de su sepultura. Ajab es sepultado con sus padres (v40), o sea, en la tumba familiar donde fue enterrado Omri¹⁵⁵. Ajab sale de escena sin brillo ni pompa.

Lo destacado en este comentario son tres verbos de acción (v39), lo que Ajab *hace y edifica*, en especial la casa de marfil y las ciudades¹⁵⁶. En la introducción aparecieron los mismos verbos עָשָׂה [hacer] y בָּנָה [edificar], pero para decir que Ajab hizo el mal, edificó el templo de Baal e hizo una Ashera (1R 16,32).

Varios hallazgos arqueológicos han permitido constatar que Ajab fue un gran constructor. Existe parte de los cimientos de la Samaría fundada por Omri y la ubicación de los edificios del tiempo de Ajab en Samaría, Jezreel, Meguido y Hazor. Además, es muy posible que Ajab sea mencionado en fuentes extrabíblicas como la inscripción de Tel-Dan y el relato de la victoria de Salmansar III en Karkar (Carquemis, 853 a.C.)¹⁵⁷. Respecto de la casa, la diversidad de construcciones en יָשָׁן [marfil] hace suponer también que hubo un tipo de madera que similar al marfil. Así el trono de Salomón estaba hecho de יָשָׁן recubierto con oro (1R 10,18; 2Cr 9,17), también tenían יָשָׁן otros objetos de madera¹⁵⁸. Esto haría verosímil que Ajab haya construido una casa de marfil (v39)¹⁵⁹.

Esta fama de Ajab debió perdurar durante mucho tiempo en Israel (Am 3,15; Sal 45,9). Sin embargo, la introducción del ciclo de Elías (1R 16,29-34) tiene un interés teológico, por esto denuncia la oficialización del culto a Baal y Ashera como la causa de la

¹⁵⁵ Ibid., 359.

¹⁵⁶ En sentido político este sería un indicio de un tiempo de paz. Cohen, “In all fairness to Ahab: a socio-political consideration of the Ahab-Elijah controversy”, 91.

¹⁵⁷ Finkelstein, *Keine Posaunen vor Jericho: die archäologische Wahrheit über die Bibel*, 189-194; Millard, “Books and Writing in Kings”, 159.

¹⁵⁸ Ez 27,6; Am 3,15; 6,4

¹⁵⁹ Sal 45,9. Kapelrud, “יָשָׁן”, 316.

ira de YHWH. Con ese trasfondo, la obra de Ajab aparece sin la relevancia que habría tenido en su momento¹⁶⁰.

7.3.5.2 Comentario 2 (v41-45): Josafat sube al trono de Judá

- ⁴¹ Y Josafat, hijo de Asá, reinó sobre Judá en el cuarto año de Ajab, rey de Israel.
- ^{42a} Josafat hijo de treintaicinco años al (iniciar) su reinado, ^{42b} (durante) veinticinco años reinó en Jerusalén; ^{42c} y el nombre de su madre: Azuba, hija de Silhi.
- ^{43a} Y anduvo en todo el camino de Asá su padre; ^{43b} no se desvió de él,
- ^{43c} para hacer (así) lo recto ante los ojos de YHWH. ^{44a} Sin embargo, los altozanos no fueron quitados; ^{44b} seguía el pueblo sacrificando
- ^{44c} e incensando en los altozanos. ^{45a} E hizo paces Josafat con el rey de Israel.

V41-42: un rey más consistente que Ajab. En su porte y en la duración de su reinado Josafat es contemporáneo de Ajab, pero lo supera en tres aspectos: en madurez al tomar posesión de treintaicinco años, en duración del reinado, veinticinco años y en tener una madre con origen y nombre propio, Azuba, hija de Silhi. En cambio, de Ajab solo es conocida la duración de su reinado, veintidós años, faltan indicaciones de su madurez y del soporte materno. Esta ausencia de autoridad matriarcal es propia de los reyes del norte.

V43: un digno sucesor en el linaje de David. Ajustado a la fórmula correspondiente de los reyes justos de Judá, Josafat ha sido rey recto sin desviarse *del camino de su padre* (v43a). De hecho, su padre Asá ha sido hasta entonces el rey de Judá mejor ajustado al modelo de David (1R 15,11-12)¹⁶¹. Los verbos que indican la rectitud son סור [desviarse], לא־סור [no desviarse]¹⁶², y ישר [hacer lo recto]. Es decir, en Josafat permanece viva la *rectitud* del linaje de David (1R 15,5).

El verbo סור [desviarse] connota la fidelidad a un camino (no quitarse, no desviarse). Josías es el último rey fiel, porque rigió sin apartarse del camino de su padre David (2R 22,2). En ese sentido el directo contraste para Ajab es Josafat, quien anduvo por el camino de su

¹⁶⁰ Walsh, *1 Kings*, 359-360.

¹⁶¹ Sin tener en cuenta a su antecesor Abías, Asá es comparado con David.

¹⁶² *Desviarse* de YHWH es un modo de indicar apostasía; mientras que *no desviarse* es lo propio de los jefes o reyes justos (Josías: 2R 22,2), es lo característico de la obediencia de la Ley (Dt 5,32) y es la condición impuesta por YHWH a Josué (Js 1,7). Patterson, “סור”, 620.

padre Asá sin desviarse de él (v43). Estos dos reyes dejan a Ajab en el lado opuesto que es el lado del pecado de Jeroboán¹⁶³.

V44: un rey recto, pero inadecuado. A pesar de esta rectitud (v43b.c), hay sombras en el reinado de Josafat. Esto es propio de los reyes de Judá; los altozanos permanecerán en uso activo hasta la aparición en escena del rey Josías (2R 22,1-2)¹⁶⁴.

La crítica profética fue severa en descalificar los במות [altozanos] y al tipo de culto practicado allí, por estar en oposición a la centralización del culto en Jerusalén promovida por el rey Josías de Judá. En general, los profetas denunciaron el peligro del culto sincrético. Para ellos los *altozanos*, como institución de culto, fueron el símbolo general de un lugar perjudicial para la pureza de la fe y del culto yahvistas. Por consiguiente, los *altozanos* debían ser rechazados (Am 7,9; Os 10,8; Jr 19,3-5). En la redacción de los libros de los Reyes la destrucción de *altozanos* fue un indicativo para juzgar a los reyes de Judá en la fidelidad a los mandamientos de YHWH. Es decir, si estaban, o no, en la línea de la reforma de Josías. Este es el caso de Josafat (v44)¹⁶⁵. En el sentido opuesto, la crítica profética fue dura con el reino del norte por la erección de *altozanos* (2R 17,9.11)¹⁶⁶.

La espera por Josías es un tema intenso y extenso en todo el díptico 1–2 Reyes, desde la rebelión de Jeroboán hasta la reforma de Josías. Nótese la insistencia de 1R 13 en decir que será Josías quien purifique el culto y lo centralice en Jerusalén (1R 13,1-3 → 2R 23,15-20). Por este motivo, todavía en reyes como Josafat permanecen remanentes de ilegitimidad (v44). El verbo זָבַח [sacrificar] alude a un culto ilegítimo (v44b) antes de la construcción del Templo de Salomón o en lugares distintos a éste. Una excepción tardía aparece en 2Cr 30,22: los Levitas *sacrifican* ofrendas de paz durante siete días¹⁶⁷.

V45: un germen de paz. La expresión וַיִּשְׁלַם [e hizo las paces] pareciera una alusión al mismo Salomón¹⁶⁸. Sin embargo, el texto deja este punto abierto. Si el v45 está relacionado con el v43, la paz entre reinos hermanos sería una de las características de la rectitud de

¹⁶³ Snijders, “סוּר”, 205.

¹⁶⁴ 2R 22,2; 23,25. Josías es aprobado, sin calificativos atenuantes. Beal, *1 & 2 Kings*, 384.

¹⁶⁵ 1R 3,3; 14,23; 15,14; 2R 12,4; 14,4; 15,4.35a; 16,4; 18,4; 21,3; 23,5.8.13.15.

¹⁶⁶ Schunck, “בְּמֹתָהּ”, 144.

¹⁶⁷ 1R 3,2ss; 2R 12,4; 14,4; 15,4.35; entre otros. Bergman, “זָבַח”, 12.

¹⁶⁸ Beal, *1 & 2 Kings*, 287.

Josafat ante YHWH¹⁶⁹. Este distintivo suyo es un avance respecto del reinado de su padre, quien mantuvo constantes guerras con el norte (1R 15,16).

7.3.5.3 Comentario 3 (v46-51): Josafat más fuerte que el rey de Israel

^{46a} Los demás hechos de Josafat, su poderío lo que hizo y lo que combatió,

^{46b} ¿no están escritos en el libro de las Crónicas de los reyes de Judá?

⁴⁷ Y al resto de consagrados (a la idolatría) remanentes de los días de su padre Asá

los barrió de la tierra. ^{48a} Y no había rey en Edom, ^{48b} siendo puesto un gobernador.

^{49a} Josafat hizo naves de Tarsis para ir a Ofir por oro, ^{49b} pero no fueron porque se rompieron las naves en Ezión-geber. ^{50a} Y dijo Ocozías, hijo de Ajab, a Josafat:

^{50b} *vayan mis siervos con tus siervos en las naves.*

^{50c} Pero no lo quiso Josafat. ^{51a} Y durmió Josafat con sus padres ^{51b} y fue sepultado con sus padres en la ciudad de David su padre; ^{51c} y reinó Jorán su hijo en su lugar.

El comentario 3^{ro} amplía la información sobre el reinado de Josafat. El destaque del rey de Judá ha sido denominador común de todo 1R 22. Aquí el énfasis está en la inversión de roles entre norte y sur.

V46: El poderío de Josafat. En general, גבורה [poderío] es el tipo de fuerza asociada a los actos del rey¹⁷⁰ y extendida al poder militar de su ejército (Is 3,25)¹⁷¹. La paz (v45) y el poderío (v46) van de la mano, porque ambas son muestra del favor de YHWH por los reyes fieles a Él.

V47: Hacia la purificación comunitaria. Todavía hay sombras en su reinado (v44), pero las sigue disipando (v47). El uso de בער [exterminar, barrer, extirpar] indica purificación comunitaria (v47; 2R 23,24; 2Cr 19,3). La excomunión, en cambio, es asociada al verbo כרת (Hifil) [cortar]¹⁷².

V48: Edom bajo el dominio de Judá. Esta relación le valdrá a Josafat el apoyo de Edom en la guerra contra Moab. Israel, que al inicio de 1R 22 era superior a Judá, negocia con Josafat una alianza equitativa. La guerra contra Moab la asumirán tres reinados, Israel, Judá y Edom (2R 3,9ss).

¹⁶⁹ Así lo muestra Semafías, hombre de Dios, al ordenarle a Roboán, hijo de Salomón, que evite una guerra fratricida (1R 12,22-24).

¹⁷⁰ 1R 16,27; 2R 10,34; 13,8.12; 14,15.28.

¹⁷¹ Kosmala, “בַּר”, 369.

¹⁷² 1R 9,7; 14,10; 21,21; 2R 9,8. Ringgren, “בַּעַר”, 204.

V49-51: Josafat en su cima como rey de Judá. Josafat tiene fuerza suficiente para dominar a Edom y rechazar las ofertas de alianza de Israel. Josafat de Judá es sepultado como un digno sucesor de David. Le sucede Jorán un rey poco ejemplar, quien desposará a Atalía hija de Omri y hermana de Ajab (2R 8,18.26).

En resumen, Josafat es un gran rey de Judá. Al inicio apareció como aliado sumiso de Ajab (v4c.d), ahora tiene la independencia para decidir sus propios asuntos (v50c), incluso su dominio sobre Edom lo hacen ver como un rey tan fuerte como Salomón¹⁷³, capaz de administrar su propia flota de barcos y de negociar el mejor oro¹⁷⁴. Sin embargo, parece haber orgullo u otro comportamiento desaprobado por Dios¹⁷⁵. Con todo, la brevedad del comentario impide afirmar que Josafat sea un nuevo Salomón¹⁷⁶. Aunque, su final es tranquilo y el relato menciona dos veces que fue sepultado junto a sus padres (v51a.b). Por consiguiente, en Josafat permanece vivo el linaje de David (v51c) y la promesa de YHWH sigue vigente (1R 8,25-26).

7.3.5.4 Comentario 4 (v52-54): Reinado de Ocozías rey de Israel

^{52a} Ocozías, hijo de Ajab, reinó sobre Israel en Samaria en el año decimoséptimo de Josafat, rey de Judá, ^{52b} y reinó sobre Israel dos años.

^{53a} E hizo lo malo ante los ojos de YHWH,

^{53b} y anduvo en el camino de su padre, en el camino de su madre
y en el camino de Jeroboán, hijo de Nebat,

^{53c} quien hizo pecar a Israel; ^{54a} y sirvió a Baal ^{54b} y lo adoró,

^{54c} e irritó a YHWH, Dios de Israel,

^{54d} conforme a todo lo que había hecho su padre.

Este comentario es la descripción del reinado de Ocozías; su forma y contenido lo conectan con las descripciones típicas de los reyes de norte, en especial con la de su padre Ajab (1R 16,29-34)¹⁷⁷. En este sentido, este comentario cierra el arco narrativo del inicio del

¹⁷³ Walsh, *1 Kings*, 367.

¹⁷⁴ La empresa de ir por oro a Ofir es un relato común a Salomón y Josafat. Véase una exposición diacrónica en Lipiński, “Hiram of Tyre and Solomon”, 270-271.

¹⁷⁵ Sobre la pérdida de las naves en Tarsis véase Youngblood, “תִּרְשִׁישׁ”, 981.

¹⁷⁶ 1R 9,27-28; 10,22. Beal, *1 & 2 Kings*, 287.

¹⁷⁷ En rigor, 1R 16,34 carece de paralelo en 1R 22,52-54. Sin embargo, el sacrificio de Abirán durante la reconstrucción de Jericó representa la trágica muerte de Ocozías en el siguiente relato (2R 1).

reinado de Ajab, respecto del cual puede decirse que Ajab ha dejado un sucesor que perpetúa la iniquidad en Israel (v52-54).

La presentación del reinado de Ocozías (v52-54) incluye un juicio en una estructura bien balanceada:

V52a-b Presentación:	El primer sucesor de Ajab en contraste con Josafat, el rey justo.
v53a Acción ante YHWH:	– hacer lo malo,
v53b tres caminos:	– ir בדרך [por el camino] de Ajab, Jezabel y Jeroboán
v53c-54b tres acciones:	– provocar el pecado en Israel, servir y adorar a Baal
v54c Reacción en YHWH:	– irritar al Dios de Israel.
v54d Resultado final:	Ocozías muestra fiel del pecado de Jeroboán continuado en Ajab.

V52: Ocozías primer sucesor de Ajab. El común denominador de los reyes del norte es el pecado de Jeroboán. Ocozías es el sucesor de Ajab, un rey impío, y Josafat, su contemporáneo en el trono del sur, lo supera en poder y en duración de reinado.

V53-54: Juicio negativo de Ocozías. Su reinado recoge, en un solo דרך [camino], tres modos de proceder: el de Ajab, el de Jezabel y el de Jeroboán. Es decir, la desviación del reino de Samaría ha crecido bajo el reinado de Ajab. Él ha traído a Jezabel, una mujer extranjera que puso el culto a Baal y a Ashera en el centro de la vida religioso-política de Samaría.

Las menciones de YHWH son comunes en ambos reinados. Tanto Ajab como su primer sucesor han hecho el mal delante de YHWH (1R 16,30a || 22,53a). El hijo es rey según el modelo de padre. Sin embargo, las fórmulas descriptivas de Ajab son enfáticas y radicales. Mientras el relato habla de Ocozías con sujeto tácito (v53a), de Ajab habla con sujeto y título explícito: *Ajab hijo de Omri* (1R 16,30a). Además, Ajab es descrito con el comparativo מכל אשר לפניו [más que todos los que fueron antes suyo]. Es decir, Ajab fue peor que todos sus predecesores (1R 16,30b). Del mismo modo, esta comparación reaparece en un sumario explícito מכל מלכי ישראל אשר היו לפניו [más que todos los reyes de Israel que fueron antes suyo] (1R 16,33c), una fórmula única en 1–2 Reyes.

Según el análisis de la introducción al ciclo (1R 16,29-34) Ajab fue el peor rey de Israel. El relato representa la desviación de los sucesores de Ajab con el *andar en el camino*

del pecado. El primero en seguir de cerca esta desviación es Ocozías (v53)¹⁷⁸. Su sucesor es su hermano Jorán. Un rey menos perverso que su padre Ajab y su madre Jezabel (2R 3,1-3)¹⁷⁹.

Según la ubicación central de Jeroboán junto al término *en Israel* (v53b.c), puede sugerirse que el pecado de Jeroboán es peor que la acción de servir y adorar a Baal. De hecho, Jorán, el siguiente rey de Israel, corregirá estas dos acciones, pero sin apartarse del pecado de Jeroboán (2R 3,2-3). En resumen, el comentario sobre Ocozías ratifica la iniquidad del reinado de su padre. Ajab ha sido, de principio a fin, el peor rey del norte.

El baalismo es característico de los hijos de Ajab (v54; 2R 3,2). Ni Elías en el Carmelo ni Jehú en Samaría lo erradicaron por completo (2R 10,18ss). El culto a Baal floreció de nuevo en Judá como resultado del apoyo de Atalía, la esposa de Jorán e hija de Ajab. 2R 11,18 declara que la gente de la tierra irrumpió en el templo de Baal en Jerusalén, derribó su imagen y mató a sus sacerdotes. La construcción de altares para Baal es una de las *prácticas abominables* de Manasés (2R 21,2ss). Al final, la reforma de Josías parece haber puesto fin a este culto en Judá¹⁸⁰.

Lo trágico de la casa de Ajab son sus efectos: el pecado en el pueblo (v53; 1R 21,22; otros)¹⁸¹, la ira de YHWH (v54; cf. 1R 21,22; otros)¹⁸² y el exterminio sangriento desencadenado contra el baalismo que de Israel pasó también a Judá¹⁸³.

En su conjunto la conclusión o cierre de 1R 22 permite contextualizar la situación política entre Judá e Israel al final del reinado de Ajab. Los reinos que parecían iguales al inicio ahora toman vías distintas. El rey de Judá es símbolo de fidelidad y de paz. El rey de Israel es solo una reedición de su padre Ajab. Los grandes ausentes de esta escena han sido los profetas.

¹⁷⁸ Véase el comentario al verbo *desviarse* (v43).

¹⁷⁹ Snijders, “סור”, 205.

¹⁸⁰ 2R 23,4ss; 2Cr 34,4. Mulder, “בַּעַל”, 196.

¹⁸¹ 1R 14,16; 15,26.30.34; 16,2.13.19.26; 21,22; 22,53; 2R 3,3; 10,29.31; 13,2.6.11; 14,6.24; 15,9.18.24.28; 17,21; 21,11.16; 23,15; véase el comentario a 1R 21,22.

¹⁸² 1R 14,9.15; 15,30; 16,2.7.13.26.33; 21,22; 22,54; 2R 17,11.17; 21,6.15; 22,17; 23,19.26.

¹⁸³ 1R 13,34; 15,29; 16,12; 2R 10,17.28; 21,9. Lohfink, “פְּסָח”, 187-188.

7.4 Resultados del análisis de 1R 22

Las dicotomías en 1R 22 podrían presentarse también en una estructura 3+1. La cuarta, la dicotomía entre la ambigüedad humana y la exclusividad de YHWH, recoge a las tres primeras: verdad-mentira, bien-mal y paz-guerra.

7.4.1 Verdad-Mentira

La *verdad* es un concepto concreto, el comportamiento de YHWH en la historia de Israel. En el caso de Ajab el antecedente es la serie de hechos favorables venidos de YHWH (1R 20–21)¹⁸⁴. La *mentira* es encarnada por Ajab en cada momento de infidelidad. Peor que las infidelidades culturales, los comportamientos antiéticos de Ajab han causado severos daños al pueblo. Al inicio la verdad es la paz (v1), al final la verdad es la muerte en la guerra (v37).

La inspiración profética parece ser personificada por un espíritu de la corte celestial que puede engañar, porque es un רוה שקר [espíritu de mentira]. El relato critica con severidad a los profetas auto legitimados como inspirados por el רוה [espíritu] (v19-22). En lugar de una personificación del demonio o de satanás, aquí solo hay el reconocimiento de que YHWH somete tanto verdad como mentira. La verdad profética solo es comprobable en los hechos de la historia: hay verdad, si el niño de la viuda recobra la נפש [vida], porque la muerte acecha tres veces (1R 17,12.18.20), o si el rey inicuo y seguro pierde la vida, porque la muerte aparece dos veces (v35.37). Detrás de este fenómeno de amenaza de la vida, de engaño y castigo, está el problema humano de la obstinación de Israel ante YHWH¹⁸⁵.

Hay dos vías de aproximación a *la verdad* y a *la mentira*. La primera vía es la de los reyes. La encarnación de la verdad es Josafat, rey justo que quiere *consultar solo a YHWH* (v5.7). La encarnación de la mentira es Ajab que quiere escuchar solo lo agradable a sus oídos (v8.18), aunque YHWH le envíe otro mensaje. La segunda vía es la de los profetas. La encarnación de la verdad es Miqueas que *solo habla lo que diga YHWH* (v14). La encarnación de la mentira son los cuatrocientos profetas¹⁸⁶, quienes primero hablan en nombre de un *adonay* desconocido (v6), pero –según el gusto del rey– pueden hablar al unísono en nombre de otros dioses, incluso de YHWH (v11-13).

¹⁸⁴ Aunque 1R 18 cierra con el final de la sequía, el personaje de referencia es Elías en lugar de Ajab.

¹⁸⁵ Tengström, “רוה”, 390.

¹⁸⁶ Si bien, podría ser confuso diferenciar los agentes de la verdad, el único muerto de 1R 22 es Ajab. Esta es la prueba que deja a Miqueas como profeta verdadero. Walsh, *1 Kings*, 352.

7.4.2 *Bien-Mal*

El *bien* es la verdad de YHWH desplegada en la historia de Israel. YHWH cuida de su pueblo. Este punto es indiscutible, pero Ajab lo trae a colación para descalificar a Miqueas (v8). Lo que Ajab entiende por bien son sus intereses y por *mal* las voces divergentes a sus planes. La unificación en el bien existe en la alianza con Josafat, los dos reinos son como uno solo (v4). Pero Ajab traicionará dicha alianza de modo rastrero (v30). La unificación con el mal existe en la unidad de los cuatrocientos profetas que dicen aquello que Ajab quiere oír (v12-13).

YHWH rompe estas unificaciones. Primero, salvando a Josafat de modo desconcertante (v32-33) y dejando morir a Ajab de modo vergonzoso (v34-38); el rey de Judá es hombre de paz (v45) que queda fuera del engaño de un rey que incita a la guerra (v30). Segundo, confrontando a los cuatrocientos profetas con la voz en alto de Miqueas. Sus palabras desnudan a Ajab (v17.19-23), condenan a sus profetas por hacer pasar a un espíritu de la corte celeste como si fuera el mismísimo YHWH (v24-25), y sentencia a Ajab desde la cárcel (v28). Miqueas anuncia el mal para Ajab (v23) y sostiene sus palabras con su propia vida de profeta verdadero (Dt 18,20-22).

7.4.3 *Paz-Guerra*

Ambas están bien asociadas a los dos ítems anteriores. En esencia, YHWH es el Dios de la guerra y de la paz (1R 20). Él decide las entradas y salidas de Israel poniendo jefes idóneos (Nm 27,17). Sin embargo, Ajab subvierte la primacía de YHWH Sebaot. Él decide paz cuando debería haber destrucción (1R 20,32-34) y guerra cuando ya hay paz (v1-4). Una vez más, Josafat contrasta a Ajab, porque el rey de Judá sí es rey de paz (v45) y sí es salvado en la guerra (v32-33). También lo contrasta Miqueas, porque anuncia a todos los pueblos que Ajab volverá sin paz (v28). De hecho, vuelve muerto (v38). La beligerancia de Ajab lo niega como rey auténtico (v17).

7.4.4 *La ambigüedad humana y la exclusividad de YHWH*

Esta dicotomía es el tema crucial que permite entender todos los anteriores¹⁸⁷. En una imagen podría decirse que los cuatrocientos profetas pesan menos que un solo profeta de YHWH. Miqueas (¿quién como YHWH?) desafía y hace trizas la voz unificada de los cuatrocientos

¹⁸⁷ Fischer, *Theologien des Alten Testaments*, 70-71.

profetas. Miqueas habla sin actuaciones teatrales (v10-11). Él revela su visión sin necesidad de símbolos o interpretaciones (v19-23). Miqueas tampoco es el perturbador o el enemigo del rey (1R 18,17-18; 21,20-21) que responde como Elías en persona, Miqueas solo habla lo que dice YHWH (v14). Miqueas tampoco necesita heridas y disfraces para montar acertijos al rey (1R 20,35-39). Miqueas pone su vida delante del rey, bajo golpes (v24) y encarcelamiento (v26-27)¹⁸⁸.

La *exclusividad* de YHWH es introducida por Josafat (v5.7), refunfuñada por Ajab (v8.18), manipulada por los cuatrocientos profetas (v6.10-13) y, reivindicada al final por el mismísimo YHWH revelado desde un trono que deshace todo: los tronos humanos (v19ss), las conveniencias del rey o las ideologías¹⁸⁹ del momento.

Por último, hay dos perfiles regios en 1R 22. Primero, el perfil de Ajab que pasó de ser influenciado y frágil (1R 20–21) a ser siniestro y fuerte (v1-39)¹⁹⁰. Ahora Ajab toma la iniciativa de ir a la guerra, decide el ardid del disfraz y confronta con fuerza a Miqueas. Pero su comportamiento sigue siendo contrario a la revelación de YHWH (v19-23). Antes era Jezabel quien perseguía a los profetas (1R 18–19), ahora el directo responsable es Ajab. Él había aceptado el engaño por partida doble: casándose con Jezabel (1R 16,31-33) y aliándose con Ben-Hadad (1R 20,32-34). Ahora Ajab encarna el engaño y lo ejecuta en todas las esferas de su gobierno. Segundo, el perfil recto de Josafat (v40-54), quien sobresale como rey de éxito y de paz. Josafat es un rey consistente, mientras la casa de Ajab debilitada pierde su capacidad de negociar en condición de igualdad con Judá.

7.5. Resultados finales sobre el tríptico 1 Reyes 20–22

7.5.1 Sobre la acción de YHWH

1R 20–22 mantienen una línea narrativa común sobre el personaje de Ajab y, detrás de ella, siempre está YHWH. La presencia de YHWH acontece de tres modos: Primero, en la voz y los signos de sus profetas. Segundo, en las acciones anunciadas y cumplidas en la historia, por ejemplo, las victorias de Israel (1R 20), el aplazamiento de la muerte de Ajab (1R 21), la

¹⁸⁸ Como si la mentira desapareciera encarcelando al profeta. Walsh, *1 Kings*, 352.

¹⁸⁹ Un peligro escondido en cada época es hacer pasar la ideología del momento como si fuera una revelación de Dios. Fischer, *Theologien des Alten Testaments*, 289-292.

¹⁹⁰ Halpern, “The Composition of Kings”, 146.

sentencia de muerte en su contra (1R 20,42; 21,19; 22,38) y la preservación de la vida de Josafat como rey del linaje de David (1R 22,29-33), rey de paz (1R 22,45) y nuevo Salomón (?). Tercero, su ausencia en momentos de muerte o de amenaza de muerte.

Este tercer modo es conducido por narraciones contrastantes donde el lector es interpelado para encontrar a YHWH. Primero, en la escena del asedio inicial a Samaría (1R 20,1-12), el lector debe hacer el clamor a YHWH que nadie hace, la respuesta es la iniciativa incondicional de YHWH (1R 20,13-14). Segundo, en la intriga de Jezabel contra Nabot (1R 21,8-16), el lector es cuestionado por la justicia de YHWH contra la complicidad propia, la respuesta es una doble intervención de la palabra de YHWH, la una de justicia (1R 21,18ss) y la otra de misericordia (1R 21,28ss). Tercero, en la batalla final contra Ramot (1R 22,29-38), la astucia de Ajab parece funcionar, pero un rey es salvado y el otro asesinado, la respuesta a este desenlace deja atrás el azar (1R 22,34) e insinúa la presencia oculta de YHWH durante todos estos eventos (1R 22,38). En todo momento YHWH dirige el entramado de la historia de Israel. En efecto, en 1R 20–22 y en todo 1–2 Reyes la historia es el gran medio de revelación¹⁹¹.

7.5.2 Sobre el rey de Israel

Ajab es un nombre propio omitido en la mayor parte de 1R 20–22. Él es el rey de Israel conocido por su infidelidad a YHWH. Su historia está marcada por tres sombras: la *desviación* del camino de YHWH, el *engaño* permitido contra Israel y su *muerte* vergonzosa.

– La *desviación* de Ajab es una combinación de agresividad, consentimiento¹⁹², astucia y desprecio.

La primera es la *agresividad* contra los profetas de YHWH, porque disgustan y molestan al rey (1R 20,43), lo confrontan como su enemigo (1R 21,20) y él los aborrece, por decirle la verdad (1R 22,8). La segunda es el *consentimiento* en favor de Ben-Hadad y Jezabel quienes han jurado por sus dioses (1R 19,2; 20,10), ella además ha hecho jurar en vano en nombre de Dios (1R 21,10.13).

¹⁹¹ Fischer, *Theologien des Alten Testaments*, 76.

¹⁹² “aggressiveness and compliance”. Cohn contrasta este comportamiento de Ajab con el de Jehú, un rey decidido y firme en especial contra la casa de Ajab y los seguidores de Baal. Cohn, “The Literary Structure of Kings”, 102-103.

La tercera es la *astucia* en favor propio. Ajab es astuto para mostrarse *fraternal* con el que le puede restituir ciudades¹⁹³ y darle renombre (1R 20,34); astuto para mostrarse *frágil* con la que le puede conseguir una propiedad (1R 21,4-7), y astuto para mostrarse *confiable* ante el aliado que le puede cubrir la espalda en la batalla (1R 22,29-30).

La cuarta categoría, el *desprecio*, es la más velada de esta combinación. Ajab *desprecia* a los referentes de YHWH. Primero, Ajab desprecia las instituciones de consulta de YHWH (1R 22,5) y es agresivo con los profetas de YHWH. Los ancianos y el pueblo fueron consultados al inicio (1R 20,7-9), luego, corrompidos al extremo (1R 21,8-16) y reemplazados al final por falsos profetas (1R 22,5-28). Segundo, Ajab desprecia a los miembros con derecho en Israel. El sentimiento que Nabot le produce es el mismo que le causa el hijo de los profetas (1R 21,4 || 20,43); Nabot termina lapidado, el profeta juzgado a la ligera (1R 20,40) y hubiese sido ejecutado, o al menos reprimido en prisión, como le paso a Miqueas ben-Yimla (1R 22,26-27). Tercero, Ajab desprecia la alianza de su hermano de Judá. Josafat pone todo en colaboración con Ajab (1R 22,4), pero Ajab lo pone bajo una trampa mortal (1R 22,30). Cuarto, el desprecio de Ajab por su pueblo es tema recurrente en 1R 20–22. Ajab lo entrega como botín a Ben-Hadad (1R 20,4), negocia su paz a cambio de ciudades (1R 20,34) y lo pone en obediencia a Jezabel (1R 21,8ss). En efecto, Israel es el pueblo *sin pastor* (1R 22,17).

– El *engaño* es otra característica de Ajab, distinta a la astucia arriba mencionada. El engaño es un efecto de la *ruptura* de Ajab con YHWH. Lo rodea por todas partes, entra dentro de él y lo lleva hasta la muerte. Lo engañan los sirvientes de Ben-Hadad (1R 20,32-33), lo engaña Ben-Hadad (1R 20,34), lo engaña un hijo de los profetas (1R 20,38), lo engaña Jezabel que usa el sello del rey sin pedírselo (1R 21,8), lo engaña el espíritu de mentira que habla en sus profetas (1R 22,21-23), y al final, Ajab cae en su propio engaño, cuando rechaza la voz de Miqueas (1R 22,8.16.27). Los símbolos del engaño son físicos: sayales y cuerdas (1R 20,31), heridas y vendas (1R 20,38), sello y cartas (1R 21,8), ayuno y hombres de Belial (1R 21,9-13), danza profética y cuernos de hierro (1R 22,11)¹⁹⁴, la cárcel con pan y agua de

¹⁹³ Una de las cuales podría ser la misma Ramot de Galaad. Walsh, *1 Kings*, 343. Sin embargo, el relato nunca dice esto con claridad. Schmitz, *Prophetie und Königtum: eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern*, 241.

¹⁹⁴ La profecía de los cuatrocientos es un acto teatral con danza y movimientos extáticos. Resulta en extremo irónico que Ajab tenga que disfrazarse, si tiene el poder de un ejército con dos cuernos de hierro.

opresión (1R 22,26-27), el disfraz de Ajab y el vestido real de Josafat (1R 22,30), la falsa majestuosidad de los tronos humanos con teatro de profetas, ante el trono absoluto de YHWH con toda la corte celestial (1R 22,10-12 vs. 19-23).

El símbolo de los tronos bastaría para humillar a Ajab hasta el fondo. Pero hay todavía dos parejas finales de símbolos, una oscura y otra luminosa. La flecha disparada al azar del arquero y la juntura de la coraza (1R 22,34) son símbolos oscuros de la caída de Ajab y de su ruptura con YHWH. Por último, el día y el sol (1R 22,35-36) son símbolos luminosos de la presencia de YHWH al final del ciclo de Ajab; en un día YHWH cumple su palabra¹⁹⁵, brilla como el sol, mientras Ajab cae desangrándose hasta el atardecer.

– La *muerte* de Ajab sucede en un orden 3+1. Es decir, una serie de tres anuncios y la ejecución final. Primero, el anuncio condenatorio después de haber pactado con Ben-Hadad (1R 20,35-43). La sentencia *tu vida estará a cambio de su vida* (1R 20,42) es difícil de conectar con 1R 22, pero está por alcanzar su cumplimiento. En efecto, después de tres años, Ajab morirá y el rey de Aram permanecerá vivo (1R 22,31ss), el líder que otrora compartiera el mismo carro de guerra con Ajab (1R 20,33). Segundo, el anuncio de punición por haber usurpado la viña de Nabot por medio de un crimen injusto (1R 21,17-19). Esta sentencia sí tiene un claro cumplimiento en 1R 22. Tercero, el anuncio del final del aplazamiento de la sentencia contra Ajab (1R 22; 1R 21,27-29). Cuarto y final, la muerte del rey (1R 22,34-38)¹⁹⁶. Es relevante que el rey de Judá quedó fuera de la maldición, por esto salvó su vida (1R 22,32-33). Los únicos sentenciados a muerte fueron el rey de Israel (1R 22,31) y Samaría, quien caerá tiempo después (2R 17) por culpa de toda una serie de pecados iniciado con Jeroboán I y agravados al extremo bajo el reinado de Ajab.

7.5.3 Sobre los profetas

Los profetas revelan a YHWH, Dios de Israel, y denuncian al rey, quien incumple su tarea de ser protector del pueblo. La palabra de YHWH en boca de sus profetas es tangible en victorias y derrotas, sus sentencias comunican la verdad y por esto mismo llegan a cumplimiento cabal. De este modo, quedan confirmados los *verdaderos* profetas y la *relación* auténtica con YHWH (1R 20–22).

¹⁹⁵ 1R 20,13.29; 21,29; 22,5.25.35.

¹⁹⁶ Schmitz, *Prophetie und Königtum: eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern*, 349.

– Los *verdaderos* profetas revelan a YHWH en hechos concretos. La iniciativa en favor de Israel siempre es de YHWH. La primera voz profética es todo un coro, los profetas anónimos (1R 20,13-14.22-28), quienes anuncian a YHWH a la vez que denuncian la desviación de Ajab, como si lo encerraran con sentencias (1R 20,42). La segunda voz es Elías, quien anuncia duras puniciones cerrado por completo el cerco alrededor de Ajab (1R 21,18-26). Luego Ajab se humilla penitente y el profeta es testigo de la clemencia concedida por YHWH al peor rey de Israel (1R 21,27-29).

Miqueas ben-Yimla es la tercera voz profética, la cual hace la síntesis final. Por un lado, Miqueas mantiene vigentes la paz para Israel (1R 22,17) y las sentencias contra Ajab (1R 22,23). Por otro lado, revela la verdad de YHWH en el reino de Ajab (1R 22,19-23) y cierra el cerco contra Ajab a costa de su propia vida (1R 22,28). Miqueas es distinto a Elías, porque Ajab tiene por delante a alguien mayor que un enemigo personal. Miqueas es el testigo del trono de YHWH anuncia a Ajab un final inevitable e inmediato.

No es extraño que Elías quede por fuera del relato, aunque haya quien quiera identificarlo con Miqueas como un caso de anticipación narrativa¹⁹⁷. Ni Elías ni Miqueas pueden protagonizar la caída de Ajab. Desde el inicio del ciclo el protagonista ha sido YHWH.

Miqueas representa un paso intermedio entre los profetas de poder y autoridad que actúan en el camino (Ajías de Silo, Jehú ben-Jananí, Elías) y los profetas mensajeros especializados en hacer discursos sobre Dios. Los dos profetas que hacen exposiciones largas sobre YHWH son el hombre de Dios venido de Judá (1R 13) y Miqueas ben-Yimla¹⁹⁸. Ellos inspiran a profetas que luego serán libros proféticos¹⁹⁹.

– La *relación* con YHWH es caracterizada por la obediencia. El verbo regente de esa relación es שמע [escuchar]. Israel escucha a YHWH por medio de los profetas, cualquier acto de escucha sin YHWH como referente principal desemboca en guerras o muerte.

¹⁹⁷ Firth, “Backward masking: Implicit characterization of Elijah in the Micaiah narrative”, 174-185.

¹⁹⁸ Schmitz, *Prophetie und Königtum: eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern*, 116.

¹⁹⁹ 1R 22,28e y Mi 1,2; 2R 14,25 y el libro de Jonás. Ambos son enlaces que invitan a dar saltos dentro del texto canónico para ligar el contenido teológico de un texto para otro. *Ibid.*, 301-303.

Los antecedentes de שמע son paradigmáticos. En un sentido el profeta tiene la verdad en su boca (1R 17,24), porque YHWH escucha su clamor por la vida (1R 17,22), y en otro sentido la identidad del profeta está en escuchar la voz de YHWH revelándosele (1R 19,13).

Las siguientes ocurrencias de שמע expresan rupturas con YHWH o ausencia de Dios: Desobedecer a Ben-Hadad (1R 20,8); escuchar la debilidad de Israel y atacarlo de inmediato (1R 20,12.25); escuchar una definición errónea del Dios de Israel (1R 20,31); desobedecer a la voz de YHWH (1R 20,36); escuchar que un crimen ha sido consumado y sacar provecho de ello (1R 21,15.16)²⁰⁰.

Las tres últimas ocurrencias de שמע muestran la obediencia a la palabra de YHWH: Ajab escucha la sentencia de YHWH en boca de Elías y hace penitencia (1R 21,27)²⁰¹; la revelación pronunciada por Miqueas (1R 22,19-23) es una invitación a la obediencia (1R 22,19); Miqueas cierra sus intervenciones con una voz de escucha dirigida a todos los pueblos (1R 22,28). El ideal es que la obediencia a YHWH debe llegar a todos los rincones de Samaría y de Judá.

—

²⁰⁰ La formulación de la escucha de Ben-Hadad, Jezabel y Ajab es idéntica ויהי כשמע (1R 20,12; 21,15.16).

²⁰¹ La formulación es idéntica al caso de Ben-Hadad (1R 20,12). Es una acción decidida de inmediato, porque el criterio es suficiente. Para Ben-Hadad la voz del rey de Israel es inválida.

ANEXO 4 La anticipación narrativa de la caída de Ajab

La escena 4^{ta} de 1R 20 prefigura el final de Ajab en 1R 22. De modo sintético la simbología del hijo de los profetas (1R 20,35-43) apunta a denunciar la falsedad de Ajab y a anunciar su muerte.

1R 20,35-43	1R 22,1-38
V35-36: El profeta pide a un compañero que lo golpee y éste no lo hace. – En consecuencia, un león hiere de muerte al compañero.	Los 400 los profetas de Ajab siguen el gusto de Ajab, deberían herirlo con la verdad, pero no lo hacen. En consecuencia, les llegará el día de huir y esconderse de cuarto en cuarto (v25)
V37-38: El profeta pide a <i>otro hombre</i> que lo golpee y éste sí lo hace. – En consecuencia, el profeta se disfraza para engañar al rey cuando pase por el camino.	Miqueas es <i>un hombre</i> distinto a los 400 profetas; él sí hiere a Ajab con la verdad, le revela el mal decretado en su contra (v23). – En consecuencia, Ajab se disfraza y entra en el campo de batalla (v30).
V39-42: El profeta ante el rey y con engaño le hace sentenciar su propia muerte.	Ajab disfrazado muere según la sentencia que el mismo había pronunciado (1R 20,40).
V43: Ajab entra a Samaría molesto y disgustado	Ajab es entrado a Samaría desangrado y muerto.

8. EPÍLOGO POLÍTICO Y PROFÉTICO DE LA HISTORIA DE ELÍAS EL TISBITA EPÍLOGO POLÍTICO (2R 1)

8.1 Presentación del díptico 2 Reyes 1–2

Los capítulos 1–2 cierran el ciclo de Elías y ponen en andamio el ciclo de Eliseo. El primer relato es el descenso de Ocozías el sucesor de Ajab. El segundo relato es el ascenso del sucesor de Elías. En medio de las dos tramas Elías entrega su lugar a Eliseo.

La sucesión requiere muchos cierres en la historia de Elías. El primero en su relación con YHWH. El personaje que resuelve este cierre es el ángel de YHWH, a quien Elías obedece hasta el punto de terminar con el miedo y pronunciar su último mensaje en Samaría. El segundo es su relación con el rey de Samaría. El aplazamiento de la sentencia de Ajab ha caducado ahora su hijo recibirá el último mensaje de Elías (1R 21,29). El tercero es con los grupos de personas (soldados). Elías deja de decidir sobre la vida de otros, el fuego desciende bajo petición suya, la cual está sujeta a la aprobación de YHWH. La concesión de la misericordia le corresponde YHWH, Elías solo es su mensajero. El cuarto y último cierre es sobre los lugares. Elías profeta del camino y de lo alto del monte desciende por última vez a Samaría. Su misión ante la casa de Ajab quedará clausurada.

En el otro polo de la historia, la sucesión requiere de muchas aperturas en la historia de Eliseo. La primera sobre su relación con Elías. Paso a paso, Eliseo deja de ser siervo de Elías y pasa a tener el mismo estado de *su padre*. La segunda sobre la relación con Elías. La sucesión es discutida como una superación de la separación entre Elías y Eliseo. Elías sube al cielo, pero sin ruptura, sino en continuidad con la misión de ambos, si bien, Eliseo es distinto de Elías. La tercera sobre la idoneidad de Eliseo como profeta de YHWH. La sucesión es validada con signos de revelación visual, clamor sentido y actos portentosos. La

cuarta sobre los actos donde Eliseo aparece como portador de un espíritu poderoso para sanar e incluso para maldecir.

Ambos capítulos tienen equilibrios espaciales. Samaría es el lugar amplio donde cae el rey Ocozías y hacia donde asciende el profeta Eliseo. El Jordán es el lugar estrecho donde YHWH se revela y concede la sucesión de Elías a Eliseo. En ese espacio estrecho solo caben Elías y Eliseo, los espacios circundantes son ocupados por grupos de personas que interactúan solo con Eliseo.

Las referencias temporales son escasas pero relevantes. Todo comienza después de la muerte de Ajab y termina con la muerte de un grupo de jóvenes. En el intermedio de ambos capítulos la sucesión de reyes es solo un traspaso de sepulcros. Las referencias temporales importantes están después (2R 2). Una antes de la subida de Elías, este es *el día de la acción de YHWH*; otra después, los cincuenta hombres tardan *tres días* para aceptar que Elías ha desaparecido, y la última, tras la purificación de las aguas de Jericó, las cuales permanecen sanas *hasta el día de hoy*.

Obediencia a YHWH y sanación en medio del pueblo son las dos caras del poder de YHWH en la transición de Elías el tisbita, siervo de Dios, a Eliseo el nuevo hombre de Dios, padre cuidador de profetas, padre señor de reyes. De modos distintos pero complementarios Elías y Eliseo son *el carro y la caballería de Israel*.

8.2 Presentación del desarrollo escénico (2R 1)

2R 1 recapitula los aspectos relevantes del ciclo de Elías y, a su vez, una anticipación de aspectos narrativos y teológicos de 2 Reyes. Aunque el reinado de Ocozías fue breve y poco influyente, la narración pone a Elías como su profeta antagonico, tal vez para acentuar que el tisbita traspasó el reinado de Ajab y pronunció la sentencia final contra su hijo. En efecto, Elías lo había escuchado de parte de YHWH (1R 21,27-29)¹.

Elías es un mediador entre YHWH y los hombres (2R 1). Él obedece al ángel de YHWH, pero su relación con los demás personajes es conflictiva. Así el relato recapitula varios elementos de la identidad de Elías²: (1) la denuncia contra el rey por preferir a Baal

¹ 2R 1 opaca a Ocozías bajo el rey Josafat, el protagonista del relato precedente. Beal, *1 & 2 Kings*, 293.

² (1) denuncia (1R 16,29-33 || 2R 1,2.3.6.16); (2) *tisbita* (1R 17,1 || 2R 1,3.8), *hombre de Dios* (1R 17,18.24 || 2R 1,9.11.13); (3) lejos del rey (1R 18,8.18 || 2R 1,15); (4) el fuego (1R 18,38 || 2R 1,10.12); (5) el ángel (1R 19,5-8 || 2R 1,15); (6) el miedo (1R 19,3) disipado (2R 1,15).

antes que a YHWH; (2) el apelativo *el tisbita* y el título *hombre de Dios*; (3) Elías lejos del rey mandándole mensajeros y confrontándose con él al final; (4) el fuego que desciende y lo consume todo; (5) el ángel de YHWH que comanda a Elías; (6) el miedo de Elías disipado por el ángel de YHWH.

La teología de 2R 1 gira alrededor de la pregunta por la vigencia de YHWH en Israel. La respuesta será clara al final con un acto de misericordia. Sin embargo, la respuesta consistente llegará hasta el final del ciclo de Eliseo. Dos conexiones importantes de 2R 1 con el resto de 2 Reyes son: primera, el contraste entre Ocozías y Ezequías (2R 20,1-11)³, ambos enferman, el primero muere y el segundo es sanado, y segunda, la concesión de la misericordia de YHWH, primero sobre el último grupo de soldados de Ocozías y luego sobre el resto de Israel al final del reinado de Jazael, rey de Aram, y bajo el reinado de Joás, rey de Israel (2R 13,23-25)⁴.

La revelación de YHWH llega de modo recurrente en los movimientos de los grupos de mensajeros y en los distintos verbos empleados en el relato: en primer lugar, las duplas de contraste עלה—ירד [descender—subir]⁵, חיה—חלה [enfermar—vivir], ישב—קום [levantarse—estar sentado], ענה—שלח [enviar—responder], יקר—אכל [consumir—ser precioso], מות—חנן [tener piedad—morir]; segundo, la dupla de complemento כרע—דרש [consultar y arrodillarse]⁶. Detrás de esta dinámica verbal está el reconocimiento de YHWH en Israel contenido en el contraste *muerte – vida*.

El contraste entre Elías y Ocozías permanece en todos los casos. Los mensajeros que van y vienen hacen notar la función de Elías como castigador de quienes pretenden mandar sobre el hombre de Dios. El rey Ocozías nunca se humilla ante YHWH y muere en su obstinación, solo el último grupo de cincuenta implora piedad y su vida es preservada (1R 19,18). Sin mayores indicaciones de tiempo, las escenas son fáciles de diferenciar por sus personajes, lugares y acciones. La distribución propuesta para este capítulo es la siguiente:

Introducción (v1-2): Situación en Samaría después de la muerte de Ajab
Tensión externa (v1): Levantamiento de Moab

³ Bodner comenta la escena típica propuesta por Robert Cohn sobre el tema del rey enfermo que manda mensajeros a consultar por su curación. Jeroboán (1R 14), Ben-Hadad (2R 8) y Ezequías (2R 20). Bodner, *Elisha's Profile in the book of Kings*, 42.

⁴ Los finales de Ocozías y Jazael coinciden respectivamente con los finales de los ciclos de Elías y Eliseo.

⁵ Beal, *1 & 2 Kings*, 293.

⁶ Verbos importantes como שוב [volver] o ירא [temer] a veces aparecen asociados en duplas.

Tensión interna	(v2):	Ocozías y la incertidumbre de su curación
Escena 1 ^{ra}	(v3-8):	El Ángel de YHWH contra las intenciones de Ocozías
Escena 2 ^{da}	(v9-14):	Elías reduce a obediencia a los hombres de Ocozías
Escena 3 ^{ra}	(v15-17b):	El Ángel de YHWH envía el último mensajero a Ocozías
Epílogo	(v17c-18):	Muerte y sustitución de Ocozías
Comentario 1	(v17c-d):	Jorán sube al trono de su hermano
Comentario 2	(v18):	Los hechos ya sabidos de Ocozías

8.3 Perfil de los personajes (2R 1)

8.3.1 Ocozías

El primer sucesor es patético entre todos los hijos de Ajab. De hecho, Josafat de Judá, antiguo aliado de Ajab, rehusó las peticiones de Ocozías. También Moab, antiguo vasallo de Israel, entró en rebelión tan pronto murió Ajab. Ocozías aparece enredado en lo doméstico y convaleciente en cama. Él desconoce a YHWH, pero sí sabe quién es Elías. Envía a consultar a un dios extranjero y quiere capturar al hombre de Dios. Su antagonismo con Elías es triste, porque la muerte lo vence de modo inevitable. Ocozías desaparece sin hijos ni acto memorable.

8.3.2 Mensajeros de Ocozías

Estos personajes secundarios sirven para identificar a Elías. Ellos desconocen la dimensión del profeta, pero el rey sí lo sabe. El relato marca con ellos la distancia entre el rey y el hombre de Dios. Elías termina sumido en el anonimato o el aislamiento lejos del rey y el pueblo. Ocozías termina reducido a los asuntos de un enfermo en casa. Reconoce a su enemigo, pero desconoce a su Dios. Sus mensajeros son soldados, distintos a Abdías, el profeta que reconoce a Elías como su señor (1R 18,7). En resumen, los mensajeros de Ocozías sirven para marcar el recrudecimiento de la distancia entre el rey de Israel y Elías, el profeta de YHWH.

8.3.3 YHWH (el Ángel de)

Quien envía a Elías es el ángel de YHWH. Todos los personajes humanos tienen algún grado de ambigüedad o de miedo ante los eventos desencadenados en 2R 1. El ángel de YHWH,

en cambio, es el único personaje coherente. Sus intervenciones son oportunas, claras y efectivas. Él explica todo lo que está sucediendo, orienta a Elías de principio a fin, o sea, determina la punición para el rey Ocozías y el perdón para el último grupo de soldados.

Lo divino y lo humano tienen balance en el medio y desajuste en los lados. En un extremo, YHWH en su presencia de ángel decidiendo sobre los *movimientos* de Elías; en el medio, el hombre de Dios confrontado por mensajeros y soldados que suben a la cima del monte y bajan a Samaría ante el rey, tirado en cama, y en el otro extremo, Baal-zebul, un dios inoperante y poco conocido. La vida la salva el ángel, pero la muerte todavía oscila entre Elías y el rey. Al final, el ángel acalla al rey con la muerte y a Elías con el descenso a Samaría. De un modo efectivo ambos hombres llegan al final de sus caminos.

8.3.4 *Elías*

2R 1 es la última aparición de Elías antes de ser arrebatado al cielo (2R 2). Para ser el protagonista, su halo es misterioso: es guiado por el ángel de YHWH con precisión; siempre habla desde un lugar alto; sus discursos hablan de muerte o la causan; su estado interior es de miedo (v15); es reconocido por el rey como el tisbita (v8), como si aquel hubiese estado buscándolo; recibe de los soldados un título máximo: hombre de Dios; al final, su descenso a Samaría sirve como confirmación de la tan anunciada muerte del rey Ocozías (v17).

En resumen, lo característico de Elías es el contraste entre lo divino y lo humano (2R 1). Lo primero es claro, porque el ángel de YHWH es preciso en sus instrucciones, todo lo que él manda Elías lo ejecuta y lo cumple al pie de la letra. En cambio, lo segundo es oscuro, porque el criterio del hombre de Dios solo lo lleva a ejecutar una punición sin juicio. Elías es poderoso, pero falto de misericordia, obediente, pero dominado por el miedo.

8.3.5 *Los jefes con sus cincuenta hombres*

Estos grupos de militares están entre dos fuerzas. De un lado, Ocozías su rey y jefe; de otro, Elías el hombre de Dios. Ellos son hombres de fuerza, pero ésta es inútil para someter a Elías, quien los elimina con fuego de YHWH. Elías decreta su muerte sin misericordia, pero tampoco Ocozías les tiene consideración. La revelación de Dios aparece cuando el jefe del tercer grupo pide que su vida sea reconocida como valiosa.

En resumen, estos personajes secundarios ayudarán a mostrar primero a YHWH, como Dios poderoso y misericordioso, y segundo al rey y al hombre de Dios, como hombres lejanos del pueblo, enfrascados en una lucha violenta que trae muchas víctimas.

8.3.6 Jorán

El segundo hijo en la sucesión de Ajab es Jorán. Él toma el cetro real de su hermano Ocozías, de cuya administración solo hay dos eventos conocidos: uno su incapacidad para convencer a Josafat de Judá de aceptar un trato mercantil con él (1R 22,50), y otro la rebelión de Moab, la cual Ocozías dejó avanzar. Jorán atenderá con bastante éxito estas dos falencias de su hermano. De hecho, Jorán será el auténtico sucesor de Ajab, porque peleará las batallas que su padre peleó (2R 9,14-15). En medio de su lucha contra Jazael de Aram, Jorán morirá con violencia a manos de Jehú, conspirador por el trono de Israel (2R 9,22-26). Jorán aparecerá luego dentro del ciclo de Eliseo. Por ahora Jorán es solo el nombre del sustituto de un rey incapaz.

8.3.7 Moab

La piedra en el zapato de los reyes sucesores de Ajab es Moab. Durante el reinado de Ocozías la rebelión de Moab va a crecer sin que él haga algo por refrenarla. Jorán, su hermano y sucesor, asumirá la tarea militar de reprimirla. Para ello deberá recurrir a una alianza con Judá y Edom (2R 3), bajo la guía del profeta Eliseo. Aunque, la victoria final quedará sumida en un misterioso desenlace (2R 3,27).

8.4 Progresión escénica (2R 1)

8.4.1 Introducción (v1-2): Situación en Samaría después de la muerte de Ajab

La introducción tiene dos partes breves. Afuera hay un contexto político de rebelión moabita que es una anticipación del desarrollo de la primera campaña militar (2R 3). Adentro hay un rey enfermo que es un evento que cambia el curso del reinado de Ocozías. Ambas partes ciernen sobre Samaría tiempos difíciles. La gran pregunta es ¿a quién acudirá Israel? Después de los infortunios de 1R 22 debería ser claro que la *consulta* vaya dirigida solo a YHWH. Pero en el caso de Ocozías hijo de Ajab esto es sombrío, lo cual constituye la primera complicación narrativa de 2R 1.

8.4.1.1 Tensión externa (v1): Levantamiento de Moab

¹ Moab se rebeló contra Israel después de la muerte de Ajab.

V1: una cuestión militar antigua. 2R 1–2 son los capítulos finales del ciclo de Elías. Es significativo que su elevación al otro lado del Jordán suceda bajo una situación política de rebelión de Moab, el lugar de la muerte de Moisés (Dt 34,1ss). Israel ha vuelto al momento posterior a la muerte de Moisés⁷, antes de Josué conquistar Canaán.

El nombre del difunto rey Ajab aparece conectado con muerte y rebelión. Estas serán marcas permanentes del ciclo de Eliseo. Incluso la rebelión de Moab será nombrada otra vez la muerte y sepultura de Eliseo (2R 13,20-21).

8.4.1.2 Tensión interna (v2): Ocozías y la incertidumbre de su curación

^{2a} Y Ocozías se cayó por la celosía del aposento alto que tenía en Samaria,

^{2b} y se enfermó. ^{2c} Y envió mensajeros, ^{2d} y les dijo: ^{2e} *Id*, ^{2f} *consultad*

a Baal-zebub, dios de Ecrón, ^{2g} *si he de (sobre)vivir a esta enfermedad*.

V2: Una cama en lugar de un trono. Sin razón aparente un suceso trágico cambia la vida del rey Ocozías⁸. El aposento alto y la enfermedad repentina recuerdan a 1R 17,17-19. El hijo de la mujer de Sidón *enfermó* y quedó confinado en su aposento alto. Aquel es un relato de vida. En cambio, este será un relato de muerte (2R 1). La primera ruptura, en lugar de la enfermedad, es el proceder del rey, quien desecha la protección⁹ de YHWH para ir a consultar a un dios extranjero¹⁰.

La indicación de lugar cambia de *tierra extranjera* al *reino de Samaría*. Elías en Sarepta de Sidón fue acogido en la casa de una viuda, ella apeló al profeta, éste apeló a YHWH y fue escuchado (1R 17,18ss). YHWH mostró que es Dios de *vida* en tierras extranjeras. En contraposición, el relato de Ocozías acontece en Samaría. ¿Podrá Elías entrar en la casa del rey y restaurarle la vida?

⁷ La rebelión de Moab es un desafío teológico antes que militar. Los conflictos en el lugar donde Moisés murió *en paz* llaman a Israel a obedecer la Torah (Dt 4,1.25-28; Js 1,7-8; 1R 8,33). Beal, *1 & 2 Kings*, 294.

⁸ Ocozías en un lugar alto podría aludir a prácticas idolátricas similares a las del pueblo rebelde de Moab (v1) quien sube para incensar a sus Dioses (Jr 48,35).

⁹ El nombre אֲחֻזִּיָּהּ [Ocozías] significa YHWH ha tomado en *protección*. HALOT, “אֲחֻזִּיָּהּ”, 125.

¹⁰ El relato de Ocozías puede leerse desde el contraste con el relato del hijo de la señora de Sidón. Bodner, *Elisha's Profile in the book of Kings*, 43.

Otra historia en contraste con el relato de Ocozías es la enfermedad inesperada de Ezequías, rey de Judá (2R 20,1-11). El proceso es claro. Ezequías somete su lentitud humana a la inmediatez de Isaías, quien le da un duro mensaje: *morirás tú y no vivirás* (2R 20,1). Ezequías voltea su rostro y ora a YHWH, contrario a Ajab que en lugar de orar voltea su rostro para dejarlo todo en manos de Jezabel (1R 21,4). Al final el muerto fue Nabot. La oración de Ezequías rey justo e íntegro (2R 20,3) es escuchada de inmediato, así lo anuncia Isaías al שׁוּב [regresar] donde él (2R 20,5). Isaías aplica higos y así YHWH רפא [sana] a Ezequías e (2R 20,7).

Ocozías actúa sin consultores, consejeros, oración ni ayuno. Su decisión es humana, sin acogerse a ningún profeta. Ocozías decide consultar a una divinidad extranjera¹¹. Sus mensajeros *regresan*, con una sentencia de muerte en lugar de la *sanación*.

El tema teológico detrás del relato de Ezequías (2R 20,1-11) es la fidelidad a la promesa hecha a David (2R 20,6), la cual cubre al rey y al pueblo de Judá. Ocozías está por fuera de esta promesa y muchos de sus hombres perderán la vida a causa de su obstinación. En resumen, 2R 1 anticipa por contraste la historia de Ezequías, un gran rey de Judá.

La ausencia del tema de la *sanación* en 2R 1 será equilibrada con el relato de 2R 2. Esto ya puede anticiparse (v2g). YHWH puede dar vida y quitar la enfermedad, solo Él sana, cuida y devuelve la vida a lugares estériles y muertos (2R 2). En contraste, 2R 1 es un caso agónico de la casa de Ajab, el linaje que ha dejado a YHWH de lado y ha llevado a Israel a la aflicción. El ciclo de Eliseo mostrará personajes con movimientos opuestos respecto de Ocozías, v. gr. Naamán (2R 5) o Ben Hadad rey de Aram (2R 8,7-11) dos extranjeros que buscan curación ante Eliseo.

En resumen, la primera acción de Ocozías introduce la complicación escénica cuando decide שׁוּב [consultar] a Baal-zebul, el señor de las moscas (v2f)¹². Esta debe ser una alteración despectiva de Baal-zebul (Baal es príncipe)¹³, o tal vez una alusión a Baal enemigo de YHWH¹⁴.

¹¹ Es curioso que Jezabel, la reina madre, haya quedado fuera de este relato.

¹² El error de Ocozías es doble, porque deja de lado YHWH y consulta fuera de Israel. Beal, *1 & 2 Kings*, 295.

¹³ *Baal-zebul* (Baal es príncipe) habría sido alterado a *Baal-zebul* (señor de las moscas). Véase la discusión en Cogan, *II Kings: a new translation*, 25; Beal, *1 & 2 Kings*, 294.

¹⁴ El autor o redactor de 2R 1 debió considerar la oposición YHWH – Baal e hizo una variación fonética del nombre acádico *bel-dababi* que significa *enemigo, oponente, acusador*. Por ende, *Baal-zebul* sería una caracterización del enemigo de YHWH. Fabry, “יְבוּבִים – דְּבָבִים”, 74-75.

En efecto, si YHWH es el Dios vivo y dador de vida, es escandaloso dejar en manos de Baal-zebul la salud. El verbo חַי significa, ser o permanecer vivo, pero también disfrutar de una vida plena, rica y feliz¹⁵. Ocozías envía a averiguar si recuperará la salud (v2)¹⁶. La acción es narrada en dos líneas y de inmediato entra en escena el ángel de YHWH, sin detalles. Ocozías ha abandonado el ámbito yahvista, porque manda mensajeros fuera de Israel a consultar a un dios extranjero.

Para el creyente, YHWH es el sanador-salvador de su pueblo; Él sana el corazón quebrantado y el cuerpo herido, sana al pueblo elegido, a su ciudad, a Israel y las demás naciones¹⁷. Por consiguiente, ningún rey terrenal o dios extranjero podría competir con YHWH (v1-6)¹⁸.

8.4.2 Escena 1^{ra} (v3-8)

El Ángel de YHWH contra las intenciones de Ocozías

La primera escena es la respuesta del ángel de YHWH a la consulta hecha por Ocozías. La consulta termina en una sentencia de condena llevada por los propios mensajeros del rey. Aunque el rey desecha la sentencia, sí habla de la identidad del profeta, Elías el tisbita, un conocido suyo¹⁹. La narración está llena de movimiento. Mensajeros van y vuelven entre Elías y Ocozías. La pregunta por el *Dios de Israel* queda todavía sin respuesta (v3).

^{3a} Entonces el ángel de YHWH habló a Elías el tisbita: ^{3b} *Levántate*, ^{3c} *sube al encuentro de los mensajeros del rey de Samaria* ^{3d} *y háblales*: ^{3e} “¿Acaso no hay Dios en Israel, ^{3f} *mientras vosotros vais* ^{3g} *a consultar a Baal-zebul, dios de Ecrón?*”

^{4a} *Por tanto, así dice YHWH*: ^{4b} “*del lecho al que has subido allí,*

^{4c} *de él no bajarás,* ^{4d} *sino que morir has de morir.*” ^{4e} Y Elías se fue.

^{5a} Y volvieron los mensajeros al rey, ^{5b} y les dijo: ^{5c} *¿Por qué habéis vuelto?*

^{6a} Y le dijeron: ^{6b} *Un hombre subió a nuestro encuentro* ^{6c} *y nos dijo:*

¹⁵ A menudo solo significa ser saludable y fuerte, o con fuerza restaurada (Nm 21,8ss; Js 5,8; Ju 15,19; Gn 45,27).

¹⁶ Ben-hadad, rey de Damasco 2R 8,8-10.14; Ezequías 2R 20,1.7 = Is 38,1.9.21; Job 7,16; 1R 17,22; 2R 13,21 un hombre muerto vuelve a la vida). Ringgren, “ חַי ”, 334.

¹⁷ YHWH sanador-salvador: del pueblo (Jr 17,14), del corazón y del cuerpo (Sal 30,3; 147,3); del pueblo elegido (Jr 30,17ss); de Israel (Is 30,26; Ez 47,12; Ml 3,20) y de las demás naciones (Is 19,22). Brown, “ אֱלֹהִים ”, 601.

¹⁸ Os 5,13; 14,2-9. Ibid., 601.

¹⁹ Al menos, esto puede inferirse de la identificación precisa que Ocozías hace de Elías a partir de una descripción poco común (v8).

^{6d} “Id, ^{6e} volved al rey ^{6f} que os envió, ^{6g} y habladle: ^{6h} ‘Así dice YHWH:
⁶ⁱ «¿Acaso no hay Dios en Israel ^{6j} que tú envías ^{6k} a consultar a Baal-zebul,
dios de Ecrón? ^{6l} Por tanto, “del lecho al que has subido allí,
^{6m} de él no bajarás, ⁶ⁿ sino que morir has de morir.»”
^{7a} Y les habló: ^{7b} ¿Qué aspecto tenía el hombre ^{7c} que subió a vuestro encuentro
^{7d} y os habló estas palabras? ^{8a} Ellos le dijeron: ^{8b} (Era) un hombre, un señor peludo,
^{8c} y terciaba un cinturón de cuero en sus lomos. ^{8d} Y dijo: Elías el tisbita, él mismo.

V3-4: El ángel de YHWH envía a Elías. Aquí Ocozías aparece distante respecto de YHWH. Hay tres instancias de *mensajeros* entre él y YHWH: el ángel, Elías y los mensajeros del rey.

El modo como el ángel comanda a Elías parece conocido (1R 19,5-8)²⁰. Elías huía a causa de Jezabel, el ángel lo sustentó y, por último, lo envió de camino. Tal vez la relación de Elías con YHWH en este momento es menos íntima que en otros inicios de capítulos (1R 17,1; 18,3), donde Elías había pronunciado discursos directos. Aquí en cambio, Elías obedece sin hablar y sale de camino (v4e), su movimiento indica su *obediencia* a YHWH y la misión a él encomendada. Toda la acción contra el rey de Samaría es determinada por YHWH (v3c)²¹.

El contenido del mensaje es presentado por la fórmula del mensajero (v4a). Es decir, tendrá cumplimiento sin excepción²². La sentencia drástica es expuesta en dos partes (v3e-4d).

La primera parte es la causa de la acusación y por ende es el contenido teológico básico (v3e-f). Al cierre del ciclo de Elías, tras la muerte del rey Ajab, YHWH pregunta: ¿Acaso no hay Dios en Israel?²³ (v3e.6i.16e)²⁴. Esta expresión cuestiona al rey por la vigencia de YHWH. Es decir, sin cuestionar la existencia de YHWH, sino la *obediencia*

²⁰ Beal, *1 & 2 Kings*, 295.

²¹ El título *rey de Samaría* solo es usado con Ajab y Ocozías (1R 21,1; 2R 2,3). Bodner, *Elisha's Profile in the book of Kings*, 41.

²² El destinatario directo es el rey, quien es juzgado por su proceder infiel y con el agravante de ser el rey de Samaría. Beal, *1 & 2 Kings*, 295.

²³ La formulación *אֵין אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל* supone un veredicto negativo contra el culto a un dios distinto a YHWH. Es decir, Elías llama hacia la monolatría. Véase la discusión en Beck, *Elia und die Monolatrie: Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriptprophetischen Jahwe-Glauben*, 148-149.

²⁴ Un adverbio intensifica la pregunta, *הַמְבִּלִי אֵין* [¿acaso no hay?], dándole un tono desafiante. Esta formulación solo aparece 4 veces en el MT (Ex 14,11; 2R 1,3.6.16). La formulación sin el adverbio tiene un tono normal, *אֵין* [¿no hay?] y ocurre 5 veces en el MT, tres de ellas cuando Josafat pregunta por un profeta para consultar a YHWH (1R 22,7; 2R 3,11; 2Cr 18,6), las otras dos son Ju 14,3 y Jr 49,7.

exclusiva a YHWH en el reino de Ocozías. El rey ha dejado de lado este pilar de la identidad de Israel para optar por Baal-zebul (v3g.6k.16d). La triple repetición, tanto de la pregunta, como de su complemento, enmarca 2R 1 y define su tema central. Además de aceptar que YHWH es Dios de Israel, o inclusive el Dios único de Israel, YHWH debe ocupar todos los ámbitos de la vida de Israel²⁵. En resumen, la discusión es sobre la monolatría y los orígenes del discurso monoteísta que identifica a Israel, antes que su politeísmo²⁶.

La segunda parte es la sentencia contra el rey (v4a-c), la cual también aparece tres veces en este capítulo, aunque con ciertas variaciones (v4.6.16). El contenido de la sentencia describe la enfermedad y la sanación con dos verbos simbólicos ירד—עלה [descender—subir]. Es irónico que el rey en lugar del trono suba a una cama; en lugar de sentarse, cae desde un lugar alto. Del mismo modo, solo YHWH decidirá si bajará de la cama. El verbo ירד [bajar] funciona como un antónimo directo de עלה [subir], como queda claro en los textos que usan ambos verbos en paralelo para expresar el movimiento en direcciones opuestas (v4.6.16)²⁷. En el caso de Ocozías, su bajada es a la muerte o la destrucción (v4.6.16)²⁸.

El mensaje del ángel es seguido por la inmediata obediencia de Elías (v4e). 2R 1 es un largo retardo narrativo para mostrar cómo Ocozías es lento para obedecer a YHWH. De hecho, nunca lo hace. En cambio, las intervenciones del ángel y de Elías están marcadas por la inmediata ejecución, lo cual es una indicación de *obediencia incondicional*. A su vez, la desobediencia traerá la muerte.

Ocozías y Jorán, los dos hijos sucesores de Ajab, tienen finales trágicos anunciados con tres símbolos macabros. El primero está justo en la introducción del ciclo (1R 16,34). Hiel de Betel reconstruyó Jericó colocando los cuerpos de sus dos primeros hijos en las bases de la muralla y de las puertas principales. El segundo es la convalecencia en cama: Ocozías después de una caída (v2) y Jorán después de ser herido por los arameos (2R 8,28; 9,15). Ambos terminan imposibilitados de actuar, Ocozías muere en cama (v17) y Jorán, aún

²⁵ La soberanía de YHWH sobre las regiones del dios extranjero Baal fue el primer tema tocado en el ciclo de Elías (1R 17). Algunos autores hablan de soberanía en toda la creación. Sweeney, *I & II Kings*, 243.

²⁶ El compromiso de Elías con la monolatría está mejor desarrollado en círculos proféticos (v6; Os 4,1.6.12; 7,1; 9,3; 11,1). Beck, *Elia und die Monolatrie: Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriftprophetischen Jahwe-Glauben*, 146, 283-284.

²⁷ Gn 24,16; 28,12; Ex 19,24; Nm 20,27-28; Dt 28,43; Ju 14,1-2.19; 16,31; 2R 1,4.6.16; Jr 48,18; Sal 104,8; 107,26; Jb 7,9; Prv 30,4; Eccl 3,21; 2Cr 18,2. Fuhs, “עָלָה”, 81.

²⁸ El verbo ירד (Qal) implica el peligro de muerte o destrucción del sujeto: *bajar* de una escalera (Gn 28,12), de un asno (1S 25,23), de un carro (Ju 4,15), de la cama (2R 1,4.6.16), de los escalones del altar (Lv 9,22), de un trono (Ez 26,16), y *de los pájaros* sobre la presa (Gn 15,11). Mayer, “יָרַד”, 316.

convaleciente, solo deja la cama para morir en manos de Jehú. El tercer símbolo es macabro. El mismo Jorán como rey de Samaría, durante la hambruna, recibe a una mujer que le remite el caso de ella con una amiga. Ellas decidieron cocinar y comer a sus hijos. Ya han comido al primero, pero la segunda madre rechaza entregar a su hijo para cocinarlo (2R 6,26-31). Jorán escandalizado responsabiliza a Eliseo y anuncia que lo decapitará. Eliseo por su parte, anuncia el final de la hambruna. Aun así, Jorán morirá con violencia.

V5: regreso de los mensajeros de Ocozías a palacio. El mensaje de Elías llega al rey en medio de la ironía: el rey envió un mensaje, pero en lugar de una respuesta recibió otro mensaje²⁹. Ningún Baal-zebul responde, sino el ángel de YHWH que responde con un mensaje distinto en boca de un בַּעַל [baal (señor)] cubierto de pelo (v8b). La sorpresa es por la inmediatez del retorno (v5c). En primera instancia, el lector percibe la respuesta inminente de YHWH. En segunda instancia, es relevante la repetición del verbo שׁוּב [volver]. YHWH interviene para revertir la acción. Por ende, permanecen los personajes en movimiento, algunos *movidos* por YHWH dentro del palacio de Ocozías. Este hecho aún es incipiente, pero el lector debe estar atento al acto de obediencia elemental de estos mensajeros a la voz de Elías.

V6: Israel es llamado a *volver*. El *mensaje* es importante, porque el relato detalla el encuentro con Elías³⁰, repite la orden recibida como respuesta al rey que fue el emisario inicial (v6d-g), o sea, la fórmula del mensajero (v6h), y reitera todo lo dicho antes por el ángel (v3.4). El hecho de *volver* a Samaría (v6e) habla del encuentro con el profeta de YHWH que hace volver a Israel³¹.

Esta referencia al verbo volver podría ser amplia. La combinación הלך-שׁוּב en lugar del sentido coloquial de *ida y vuelta* indica un movimiento (ir) que consiste en un cambio radical (volver). En principio, el caso de los mensajeros indica un encargo de desistir y regresar a palacio. Sin embargo, hay un sentido teológico en esta combinación (2R 1). Respecto del tema planteado en el imperativo *id y volved* (v6d.e) pueden citarse cinco textos relevantes³²:

²⁹ Los soldados pasan de mensajeros de Ocozías a mensajeros de YHWH. Beal, *1 & 2 Kings*, 293.

³⁰ El v6 es abundante en verbos.

³¹ Malaquías refiere en Elías la acción de *volver* como un gran evento final de reconciliación (Ml 3,24).

³² Un caso interesante es la acción sobre Ezequiel con verbos en Hifil (Ez 47,6). Sin mandato, solo una acción sobre el profeta como objeto pasivo: *y me llevó y me hizo volver a la orilla del río*.

(1) Ex 4,18-21: Moisés decide *moverse* y *volver* para rescatar a su pueblo del dominio del faraón. El agente de la acción es la voluntad de YHWH. Él ordena y controla la acción, incluso decide endurecer el corazón del faraón. El imperativo de Elías (*id* y *volved*) deja ver estos dos aspectos (v6): YHWH ha decidido intervenir, pero permite que el rey persista en su obstinación.

(2) Dt 20,5-8: Esta referencia es un tanto lejana. Moisés usa formas en yusivo para ordenar a cada hombre inapto para la guerra ילך וישב [que vaya y vuelva] a su lugar. Otros valientes serán puestos al frente de la batalla (Dt 20,9). Hay varias alusiones militares, donde grupos de soldados mueren y al final el grupo de soldados *valiosos* alcanza misericordia de YHWH (2R 1).

(3) 1R 12,24: Semaías hombre de Dios detiene la guerra fratricida entre Judá e Israel. La acción final es וישבו ללכת כדבר יהוה [volver e irse según la palabra de YHWH]. Vuelve la voluntad de YHWH a regir la acción; esta vez agrega dos elementos nuevos, el hombre de Dios como personaje en el medio y una formulación de cumplimiento al cierre.

(4) 1R 13,9-10.17: El relato repite tres veces el mandato al hombre de Dios venido de Judá hacia el santuario de Betel. De nuevo, *moverse* (ir) y *volver* están bien relacionados con la voluntad de YHWH; solo Él podría cancelar una orden de este grado ולא תשוב בדרך אשר הלכת [no vuelvas por el camino que fuiste]; el mandato es de estricto cumplimiento y su violación acarrea la muerte del hombre de Dios. Así mismo, las órdenes del ángel de YHWH o de Elías y los movimientos erráticos de los soldados para obedecer traen muerte y/o vida (2R 1).

(5) 1R 19,15-21: Este es el texto cercano. YHWH le ordena a Elías לך שוב [ponte en camino y regresa] (1R 19,15). Este es el anuncio de la gran acción de YHWH contra la casa de Ajab; los mensajeros de Ocozías terminan siendo los portadores de dicho anuncio. La misma orden לך שוב aparece repetida, pero de Elías a Eliseo (1R 19,20). El personaje de Eliseo en la parte final de 1R 19 expone el concepto teológico del שוב [retornar] que supera la punición (v6n). El ciclo de Eliseo será la llegada de una acción salvífica bien diferenciada de la punición.

En resumen, el retorno de los mensajeros es la primera respuesta de YHWH a Ocozías, la cual incluye los temas principales a ser tratados en este primer capítulo de 2 Reyes³³.

V7-8: la *identificación* de Elías. Este elemento permite evaluarlo como profeta idóneo (v7a.b)³⁴. Ocozías pregunta: *¿Cuál era el מִיִּשְׁפָּט [aspecto] del hombre?* (v7b). La respuesta es que llevaba una capa peluda y un cinturón de cuero alrededor de la cintura. El מִיִּשְׁפָּט del hombre es su apariencia característica, su comportamiento particular³⁵ reconocido de cuatro modos.

Primero, Elías es aquel que sube al encuentro (v7c). Este movimiento es un acto de obediencia a YHWH; también puede retomarse las subidas de Elías en relatos de salvación y/o revelación³⁶. Segundo, Elías es la voz de parte de YHWH (v7d)³⁷. Tercero, Elías es un hombre de autoridad (v8b.c). El vestido de piel, el cinturón y su condición de איש בעל שער [señor peludo] así lo expresan³⁸. El vestido es un código de reconocimiento dentro de la estructura social, alterar su uso habitual comprometería la identidad personal³⁹. Cuarto, Ocozías sabe quién es Elías. Por ende, el rey entiende la dimensión del mensaje recibido y la inminencia de su cumplimiento. Elías solo ha sido identificado como *el tisbita* en relatos de ruptura, ya sea con Ajab, Jezabel o con el mismo Ocozías⁴⁰.

La viuda de Sidón tiene también estatus de האשה בעלת [señora] (1R 17,17). Ella está cubierta por una propiedad que es su casa, Elías está cubierto de pelo y lleva un cinturón de piel (v8b.c). Por consiguiente, puede decirse que el niño enfermo tiene un respaldo de

³³ Aquí aparece el poder de YHWH, ningún poder de Baal. Beal, *1 & 2 Kings*, 293.

³⁴ El מִיִּשְׁפָּט [aspecto] es visual, pero está relacionado con el modo de proceder, el estatus y la autoridad propia de Elías. En el caso de los reyes o del pueblo el término similar es דרך [camino] (1R 2,2-4; 3,14; 8,25.32.36.39.44.48.58; 11,33.38; 13,33; 15,26.34; 16,2.19.26; 22,43.53; 2R 8,18.27; 16,3; 17,13; 21,21-22; 22,2); en sentido positivo ‘aspecto’ sería comportamiento recto (David en 1S 27,11; 30,25 y Elías en 2R 1,7). Johnson, “מִיִּשְׁפָּט”, 96; Bodner, *Elisha’s Profile in the book of Kings*, 40.

³⁵ Johnson, “מִיִּשְׁפָּט”, 96.

³⁶ 1R 17,19; 18,29.34-38.41-44; 2R 1,3.6.7; 2,1.11.

³⁷ 1R 17,1.14.16.24; 21,19-21ss.

³⁸ El אזור [cinturón] es un signo de reconocimiento social. Puede ser signo doble (Jr 13,1-11). Por un lado, la *soberbia* de Israel y Judá que rechazan a YHWH y, por otro lado, la *cercanía* de YHWH que ciñe su cintura con su pueblo, como si fuera un cinturón.

³⁹ Hombres y mujeres (Dt 22,5), profetas (1R 11,29ss; 19,19; 2R 1,7ss; 2,8.12.14; Zc 13,4), dignatarios, reyes, guerreros (1R 22,10.30; Est 5,1; 6,8; 8,15; etc.). Gamberoni, “זָבַשׁ”, 461.

⁴⁰ 1R 17,1; 21,17.28; 2R 1,3.8; 9,36. Ni Ocozías, ni Ajab reconoce a Elías como hombre de Dios.

autoridad en la casa de su madre. Al contrario, Ocozías sufre porque la autoridad la ostenta un personaje antagónico que está lejos⁴¹. Esta es en realidad otra ruptura Ocozías y YHWH.

La conclusión deja en alto al ángel de YHWH y en crisis de vida o muerte a Ocozías, enfrentado en la distancia contra Elías el tisbita. En el medio quedan los grupos de mensajeros.

8.4.3 Escena 2^{da} (v9-14): Elías reduce a obediencia a los hombres de Ocozías

La escena 2^{da} relata el enfrentamiento a distancia entre Elías y Ocozías. El rey sabe quién es Elías (v8c) y lo manda llamar para que descienda a palacio. Pero en la escena anterior Elías tiene la autoridad sobre Ocozías. La exposición de este altercado es violenta. Cada movimiento de Ocozías es respondido con poder del cielo. Al final, los mensajeros obedecen a Elías, pero Ocozías aún sigue sin dar respuesta a la pregunta del ángel de YHWH (v3e).

^{9a} Entonces le envió un capitán de cincuenta con sus cincuenta.

^{9b} Y subió hacia él, ^{9c} y he aquí que estaba sentado en la cima del monte,

^{9d} y le habló: *Hombre de Dios,* ^{9e} *el rey ha hablado:* ^{9f} “*Desciende.*”

^{10a} Y respondió Elías ^{10b} y habló al capitán de cincuenta:

^{10c} *Si yo soy hombre de Dios,* ^{10d} *descienda fuego desde el cielo*

^{10e} *y te consuma a ti y a tus cincuenta.* ^{10f} Y descendió fuego desde el cielo, ^{10g} y lo consumió a él y a sus cincuenta.

^{11a} Y volvió ^{11b} y envió a él otro capitán de cincuenta con sus cincuenta

^{11c} y respondió ^{11d} y le habló: *Hombre de Dios,* ^{11e} *así dice el rey:*

^{11f} “*Desciende de inmediato.*” ^{12a} Y respondió Elías ^{12b} y les habló:

^{12c} *Si yo soy hombre de Dios,* ^{12d} *descienda fuego desde el cielo*

^{12e} *y te consuma a ti y a tus cincuenta.* ^{12f} Y descendió el fuego de Dios desde el cielo ^{12g} y lo consumió a él y a sus cincuenta.

^{13a} Y volvió ^{13b} y envió al tercer capitán de cincuenta con sus cincuenta.

^{13c} Y subió ^{13d} y llegó el tercer capitán de cincuenta ^{13e} y se hincó de rodillas delante de Elías ^{13f} y le imploró ^{13g} y le habló: *Hombre de Dios,*

⁴¹ El señor cubierto de pelo tiene autoridad tan alta como la del rey. Bodner, *Elisha's Profile in the book of Kings*, 41.

^{13h} *te ruego que sea preciosa mi vida y la vida de estos siervos tuyos*
ante tus ojos. ^{14a} *He aquí que descendió fuego desde el cielo*
^{14b} *y consumió a los dos primeros capitanes de cincuenta con sus*
cincuenta; ^{14c} *más ahora, sea mi vida preciosa ante tus ojos.*

V9: una confrontación a distancia. Ocozías envía soldados, o sea, mensajeros de soldados, o sea, mensajeros de guerra (v9a)⁴²; procede como Ajab que mandó buscar a Elías para capturarlo (1R 18,10-14) y de seguro para ponerlo bajo prisión como a Miqueas ben-Yimla (1R 22,26-27). El acto de *enviar* indica su autoridad como rey. Aunque, la autoridad de Elías está en lo alto, los hombres *suben* hacia él (v9b) y él los recibe *sentado* en la cima del monte (v9c). El monte es lugar de revelación⁴³, estar *sentado* indica juicio⁴⁴, aunque este tema mosaico es ajeno a Elías. Tal vez la ironía está en que el rey está acostado en una cama de enfermo, en lugar de su trono. Elías, en cambio, sí está sentado y tiene la posibilidad de ser escuchado por YHWH⁴⁵, porque es *hombre de Dios* (v9d). En resumen, el v9 confirma la ruptura del rey con YHWH. Ocozías descarta la consulta (v2) y manda traer a Elías como si fuera un detenido (v9e.f). En efecto, si YHWH mandó a Elías *subir* (v3c), Ocozías debe esperar que YHWH le mande *descender* (v9f).

V10: la respuesta de Elías⁴⁶. El verbo ענה [responder] puede introducir las palabras de un profeta (v10.12)⁴⁷. Sin embargo, este tono profético está intercalado con la respuesta en tono militar (v11). Es la respuesta del rey Ocozías, en boca de uno de sus capitanes, al profeta Elías. Ocozías envía una orden a Elías y éste le responde con un imperativo en contra del capitán y sus cincuenta. Ambos imperativos usan el mismo verbo, ירד [descender]. Esta orden solo funciona cuando viene de YHWH y siempre va en contra de Ocozías. El verbo ירד [bajar] expresa la acción de YHWH desde los cielos. En efecto YHWH es el agente –sin antítesis– tanto de los fenómenos naturales, como de los milagros, ya sea misericordiosos o punitivos⁴⁸.

⁴² Ocozías responde rápido, pero solo si son acciones militares. Beal, *1 & 2 Kings*, 296.

⁴³ Ex 3; 19; 24; 32-34. En el caso de Elías, la revelación en el monte Carmelo y en el Horeb (1R 18; 19).

⁴⁴ Ex 2,14; 18,13ss; Nm 25,5ss.

⁴⁵ Hay una fuerte oposición en el uso del verbo *estar sentado*. Los reyes Ajab y Josafat sentados en sus tronos son insignificantes ante YHWH sentado en su trono e impartiendo juicio (1R 22,10.19).

⁴⁶ La combinación *responder* y *decir* (v10a.b || v12a.b) es una formulación a nombre del profeta que requiere de una validación divina adicional (2R 1,10.12; Jr 11,5; Ag 2,14). Lo usual es un tono de litigio legal. Stendebach, “ענה”, 217-220.

⁴⁷ Jr 11,5; Ag 2,14. Ibid., 220, 222.

⁴⁸ (de YHWH) cae: el día (Ju 19,11) y las sombras (2R 20,11 || Is 38,8); granizo (Ex 9,19), rocío (Nm 11,9; Sal 133,3), lluvia (Is 55,10; Sal 72,6) y nieve (Is 55,10); llueve polvo y ceniza (Dt 28,24); cae maná con el rocío (Nm 11,9) y el fuego sobre el sacrificio de Salomón (2Cr 7,1.3). Mayer, “ירד”, 317.

Elías es solo el intermediario de una acción que es propia de YHWH: el fuego que baja del cielo (v10.12.14). La muerte de los cincuenta es una forma drástica de decir que la autoridad y el poder solo vienen de YHWH. Elías lo muestra gracias a su condición de Hombre de Dios (v9d.10c).

Lo anterior es la recapitulación de dos relatos y un concepto teológico principal (v10). En el primer relato el hombre de Dios desciende de la cámara alta con la vida del niño restituida (1R 17,19-22) y su madre hace una confesión de fe a Elías (1R 17,23-24). En el segundo relato el fuego desciende del cielo⁴⁹, Israel queda de rodillas ante YHWH, el Dios único (1R 18,36-39), y luego Elías degüella a los profetas de Baal (1R 18,40). Ambos relatos tratan el *reconocimiento* de YHWH como una acción vital, desconocerlo es como una condena a muerte. En el medio está presente el hombre de Dios, justo en el lugar y el momento de la actuación de YHWH. Luego él será el portador del espíritu (2R 2)⁵⁰. La acción de *descender*, de una parte, es un signo del desconocimiento de YHWH en Israel y, de otra parte, es el signo de la punición enviada por YHWH.

Después del verbo ירר [descender] el siguiente en importancia es אכל [consumir], el cual está colocado en un esquema de anuncio y cumplimiento inmediato. Primero, lo pronuncia Elías (v10d) y luego lo confirma la voz del narrador (v10f). El fuego que consume indica la determinación de YHWH sobre la intervención deliberada de Elías (1R 18,40)⁵¹. Es decir, el fuego que consume tiene sentido teofánico (Ex 24,17; Dt 4,24)⁵². Unas veces el fuego consume una ofrenda y otras llueve como juicio y/o punición⁵³. En ambos casos la presencia de YHWH determina el curso de Israel, ya sea en la Ley entregada a Moisés (Ex 24,17) o en la fidelidad a la Alianza, porque YHWH es un Dios apasionado por Israel (Dt 4,24). Elías también es consumido por el celo de YHWH (1R 19,10.14). Esto explicaría que Elías pida fuego del cielo contra los hombres de Ocozías (2R 1,10.12.14). El arrogante

⁴⁹ Bodner, *Elisha's Profile in the book of Kings*, 40.

⁵⁰ Elías es llamado *hombre de Dios* (1R 17,18; 2R 1:9-11), un título que Eliseo usará 17 veces. La sucesión asocia el ירר [espíritu] con la presencia-ausencia de Elías y con el poder de Eliseo (2R 2,9.15.18). Por lo que podría relacionarse al espíritu con la condición de ser Hombre de Dios. Tengström, “ירר”, 391.

⁵¹ El relato omite o censura esta masacre (2R 1). Sin embargo, YHWH o su ángel descalifican a Elías en su autodeterminación de desconocer un mandato recibido (1R 19). Garsiel, *From earth to heaven: a literary study of the Elijah stories in the book of Kings*, 88.

⁵² Ottosson, “אכל”, 238-239.

⁵³ Una ofrenda (Lv 9,24; 1R 18,38; 2Cr 7,1); un juicio (Sal 50,3).

Ocozías ha actuado como los pueblos extranjeros enemigos de Israel quienes deben ser erradicados (Dt 9,3ss). Ocozías es el gran infiel en Samaría.

El fuego de YHWH puede tener un antecedente acadio como *fuego devorador* en contexto de guerra. Por extensión puede ser destrucción para enemigos externos (Nm 21,28), castigo por el pecado de israelitas específicos⁵⁴ o una descripción –casi mitológica– del *día de YHWH* como una característica de la descripción de la teofanía⁵⁵. Los enviados de Ocozías (v10.12.14), aunque son soldados, están fuera de un contexto bélico y parecen estar pagando por los pecados de su rey. Con todo, este texto parece una anticipación lejana de Jl 2,3, cuyo contexto asociado es teofánico.

V11-12: la confrontación intensificada. Los v9-10 son reformulados para subir la tensión del relato. La obcecación de Ocozías (v11e.f) aparece de tres modos: en la acción reiterada con el verbo *volver* (v11a), en la orden con la fórmula del mensajero referida al rey (no a YHWH) y en la adición del adverbio מהרה [de inmediato]. Del lado de Elías el narrador especifica que el fuego es *fuego de Dios* (v10d → v12f)⁵⁶. En resumen, sigue creciendo la distancia entre el rey y YHWH.

V13-14: un pedido de misericordia rompe la tensión. Aquí está el punto de retorno del relato. En un extremo, Ocozías inamovible en su obstinación (v13a.b); en medio el capitán del tercer grupo de cincuenta postrado y suplicante (v13e.14c), y en el otro extremo, Elías en silencio. La escena queda abierta, tal vez Elías iba a rechazar la petición del capitán, porque esperaba un desafío como los dos anteriores. Al final, el contenido teológico de la escena 2^{da} lo porta el capitán que es el personaje secundario que pide *misericordia* en total sumisión a YHWH y que reconoce la autoridad del hombre de Dios⁵⁷.

El actuar del capitán y sus hombres es una expresión de reconocimiento de la revelación de YHWH: subir al monte (v13c), llegar donde el profeta (v13d) y arrodillarse (v13e). El verbo כרע [arrodillarse] expresa sometimiento o *subyugación*⁵⁸. La subyugación indica la acción poderosa de YHWH. Ella resume el éxito de David (2S 22,40 = Sal 18,40);

⁵⁴ Lv 10,2; Nm 11,3; 16,35; 26,10. Ottosson, “אָל”, 239.

⁵⁵ Jl 2,3. Ibid., 239.

⁵⁶ La fonética de אִישׁ הָאֱלֹהִים y אֵשׁ-אֱלֹהִים [hombre de Dios y fuego de Dios]. Algunos comentaristas suponen que esto es una indicación de la violencia de Elías, como si él fuera fuego devorador de parte de Dios. Sin embargo, el término es aislado para suponer esto. Garsiel, *From earth to heaven: a literary study of the Elijah stories in the book of Kings*, 153.

⁵⁷ Levin, “Erkenntnis Gottes durch Elia”, 341.

⁵⁸ Eising, “כָּרַע”, 337.

Salomón y los siete mil de Israel quedan *subyugados* en adoración ante YHWH (1R 8,54; 19,18). En el lado opuesto, Ocozías de Israel tiene a Elías como voz de contraste para acogerse y *subyugarse* a YHWH, pero lo ignora. Quien rechaza a YHWH queda bajo un régimen de opresión o de muerte. Este es el caso de Ocozías de Judá (pariente de Ocozías de Israel), quien rechaza a YHWH y huye de Jehú. La flecha de Jehú le alcanza y lo somete a muerte violenta (2R 8,27; 9,27).

V13d-f: un acto de reverencia. El movimiento del capitán y sus hombres es el ritual para el acto de implorar misericordia o pedir un gran favor (v13f). El verbo regente es נָחַן [implorar misericordia]. YHWH es el agente de la misericordia, quien la permite en diversos casos⁵⁹. En el Génesis el נָחַן [favor] de YHWH es característico en los primeros padres⁶⁰. La relación de Jacob con YHWH es tríplice: luchar y prevalecer; llorar e implorar el favor de YHWH; encontrarlo en Betel y hablar con Él (Os 12,5). Por consiguiente, el centro de la relación de Jacob con YHWH es alcanzar el נָחַן [favor o misericordia]. De manera consecuente, YHWH sustenta su revelación en dos pilares: נָחַן [tener misericordia] y רָחַם [tener compasión]: *Yo haré pasar toda mi bondad delante de ti, y proclamaré el nombre de YHWH delante de ti, y tendré misericordia de quien tendrá misericordia, y tendré compasión de quien tendrá compasión* (Ex 33,18-23).

La misericordia de YHWH engloba todas las bendiciones (Nm 6,22-27). El caso de Elías está enmarcado en toda esta concepción. Elías es el mediador del favor (2R 1,13). Él escucha la súplica, pero sin responderla, es como si fuera un mediador unidireccional. Por encima de Elías, el ángel de YHWH responde a la súplica, porque tiene la máxima autoridad. En efecto, el ángel ha sido el personaje principal desde el inicio de 2R 1.

El favor divino también puede alcanzarse por medio de los elegidos de YHWH. En los primeros tiempos, el favor del mensajero de YHWH concedía el mismo favor de YHWH (Gn 18,3; 19,19). Después, el profeta fue el principal mensajero de Dios en Israel. Cincuenta hombres abogan por una respuesta favorable del profeta Elías, quien les puede salvar la vida (v13); después de recibirla, ellos son parte del séquito del profeta⁶¹.

⁵⁹ Fabry, “נָחַן”, 32-33.

⁶⁰ Noé (Gn 6,8); Abrahán (Gn 18,3; 19,19); Jacob (Gn 33,10); José (Gn 39,21). Jacob es bendecido con hijos e hijas (Gn 33,5.11).

⁶¹ Fabry, “נָחַן”, 32-33.

La narración de 2R 1 también anticipa la misericordia como uno de los temas conclusivos del ciclo de Eliseo (2R 13). La misericordia sobre el capitán y sus cincuenta hombres será bien recordada como una *actitud continua* de YHWH hacia Israel⁶². La muerte de Eliseo coincide con el final del reinado de Jazael rey de Aram. De un lado, la soberanía de YHWH permite una sanguinaria punición contra Israel en tiempos de Jazael; de otro lado, la misericordia de YHWH salva al resto de Israel en tiempos de Eliseo (2R 13,22-25)⁶³. Si bien el relato solo habla de חַנּוּן [tener misericordia] (v13f), también incluirá otros temas teológicos como רַחֵם [tener compasión] y mantener vigente la *alianza* de Abrahán, Isaac y Jacob (2R 13,23).

La razón para recibir la misericordia es el valor de la vida (v13h), la cual es *preciosa*⁶⁴. Salvar la vida puede ser una justificación válida para detener el castigo de YHWH, pero solo pidiéndolo en postración (v13-14). La frase *dejar que la vida sea preciosa a los ojos de alguien* parece ser un término técnico que significa *eximida*⁶⁵.

En principio lo que es precioso es la palabra de YHWH (1S 3,1) y solo el profeta sabe diferenciarla (Jr 15,19)⁶⁶. Elías es portavoz de la palabra de YHWH en *verdad* (1R 17,24). Por ende, el profeta tiene el criterio para reconocer y preservar la vida que es valiosa. Similar es el caso de David que preserva la vida de Saúl por considerarla preciosa ante YHWH (1S 26,21). David, sin ser profeta, procede bajo el criterio de YHWH⁶⁷. Al preservar al ungido de YHWH David será *grande* ante Él (2S 26,24). Un caso similar al anterior es la sangre como equivalencia de vida. Si la sangre es valiosa, también debe ser preservada (Sal 72,14)⁶⁸. En todos estos casos la condición para mantenerse como *valioso* es confesar las faltas y glorificar a YHWH⁶⁹.

⁶² Contrario a varios comentaristas que consideran 2R 1 como un capítulo de tipo legendario, incluso sin un sentido moral. Beal comenta a Gray, Fritz, Hobbs y Jones. Beal, *1 & 2 Kings*, 292.

⁶³ El paradigma Eliseo-Jazael explica cómo YHWH salva a Israel en épocas de opresión externa y fragilidad interna. Con variaciones el paradigma puede encontrarse con Isaías-Senaquerib, Jeremías-Nabucodonozor, nunca con Elías. Bajo este concepto Eliseo tiene un papel salvífico mayor que Elías, porque Eliseo sí contesta al poder externo venido de Aram. Ghantous, *The Elisha-Hazael paradigm and the kingdom of Israel: the politics of God in ancient Syria-Palestine*, 167-168.

⁶⁴ נִפְשׁ + adjetivo o verbo de יָקָר, 1S 26,21; Prv 6,26. Wagner, “יָקָר”, 285.

⁶⁵ Una expresión paralela aparece en un salmo real pre-exílico (Sal 72,14). Ibid., 285.

⁶⁶ Ser la boca de YHWH es la raíz de la vocación profética (Dt 8,3). Fischer, *Jeremia 1 – 25*, 511-512.

⁶⁷ Auld, *I & II Samuel: a commentary*, 309.

⁶⁸ Bergman, “דָּם”, 241.

⁶⁹ Wagner, “יָקָר”, 284-285.

La conclusión de la escena 2^{da} deja un suspenso sobre la concesión de la misericordia de YHWH. Elías *sentado* en lo alto de un monte ha obrado como hombre de Dios, pero sometido a la voluntad de lo *más alto*. Ocozías sigue cerrado, solo sus soldados se han arrodillado. Tampoco ha cambiado Elías, pero su silencio anuncia algo distinto en él. La escena 3^{ra} así lo confirmará.

8.4.4 Escena 3^{ra} (v15-17b)

El Ángel de YHWH envía el último mensajero a Ocozías

La escena 3^{ra} cierra el tema de la desobediencia de Elías a YHWH. De un lado, están dos órdenes del ángel y un acto de obediencia de Elías. La primera orden mueve a Elías. En lugar del fuego, es Elías quien *desciende*. La segunda orden cancela el miedo de Elías. Por último, Elías hace el cierre manda por el ángel (v3 y v15). El resto es estático y decadente. De otro lado, Ocozías está en silencio, sin responder si hay un Dios vigente en Israel. La sentencia en su contra es la última actuación de Elías. En síntesis, en este capítulo el Dios de Israel funge, porque cumple su palabra.

^{15a} Y habló el ángel de YHWH a Elías: ^{15b} *Desciende con él,*

^{15c} *no le tengas miedo.* ^{15d} Y se levantó ^{15e} y descendió con él al rey;

^{16a} y le habló: ^{16b} *Así dice YHWH:* ^{16c} “*Por cuanto has enviado mensajeros*

^{16d} *para consultar a Baal-zebub, dios de Ecrón,* ^{16e} *¿Es que no hay Dios*

en Israel ^{16f} *para consultar su palabra?,* ^{16g} *por tanto no bajarás*

del lecho al que has subido, ^{16h} *sino que ciertamente morirás.”*

^{17a} Y murió (Ocozías) conforme a la palabra de YHWH ^{17b} que Elías había hablado.

V15: el primer cierre. La intervención del ángel de YHWH pone todo en movimiento. Él revierte los actos de Elías: primero *sube* (v3c) y ahora *desciende* (v15b); calla su voz y obedece; en lugar de pedir que descienda fuego del cielo⁷⁰, él mismo es quien descende del monte. En efecto, el detalle relevante es el descenso de Elías *con* el capitán de los cincuenta (v15b). La petición de piedad dirigida a Elías la atiende YHWH. Al final, el capitán y sus hombres (valiosos) llevan al mensajero como respuesta (v13h.14c).

⁷⁰ Las formas en yusivo (v10d.12d) indican que el albedrío de Elías queda sujeto a la voluntad de lo Alto. Sin embargo, en esta escena Elías solo obedece en silencio.

Además del envío, el ángel determina la disposición interna de Elías, no temer (v15c). Este miedo, por primera vez mencionado (2R 1), sugiere la idea de que los destacamentos de soldados iban a prender a Elías para llevarlo como prisionero de guerra ante Ocozías. De hecho, nunca queda claro si ellos fueron en son de paz. Si bien, este tercer grupo llega de un modo distinto, el miedo de Elías hace suponer que las órdenes de Ocozías exigían una acción por la fuerza.

El miedo había sido el detonante de la larga huida de Elías al desierto (1R 19,3). El ángel de YHWH vino en su auxilio, la revelación de YHWH y el envío fueron claros. Sin embargo, al final Elías partió en silencio por el desierto (1R 19,21). El relato nunca dijo si Elías dejó de tener miedo. Al parecer ese miedo ha permanecido hasta ahora (v15c). Tampoco es claro si Elías dejó de sentirlo, pero sí ejecutó la acción mandada (v15d-e). Por ahora, solo importa saber que Elías obedeció y que el capitán con sus hombres recibió la misericordia pedida de rodillas. Hasta este punto el único personaje sin haber reconocido a YHWH en propiedad es Ocozías.

V16-17b: el tercer pronunciamiento y ejecución de la sentencia de YHWH contra Ocozías. Esta es una sentencia definitiva y completa, en lugar de una revelación a la intimidad del profeta (v3-4), o un recado en boca de los mensajeros del rey (v6). Este es el mensaje directo pronunciado por boca del profeta (v17a.b)⁷¹. La fórmula del mensajero confirma que esta palabra es solo de YHWH (v16b). El verbo שָׁרַח [consultar] implica la voluntad de moverse a un lugar idóneo para ello. Este lugar, pudo ser un centro de culto⁷² u otro lugar (v16d)⁷³. Lo importante en estos pasajes es la presencia de un profeta que media ante YHWH la pregunta y la respuesta⁷⁴. El lenguaje es de tipo legal⁷⁵; el orden de los elementos de la sentencia destaca en el centro la pregunta por la presencia (existencia) del Dios de Israel (v16e). La siguiente distribución permite verlo con mayor claridad:

v16a **A** y le habló:

v16b **B** Así dice YHWH:

⁷¹ Este sería un buen ejemplo de verificación para 1R 17,24: la palabra en boca de Elías es *verdad*, porque está cumplida.

⁷² Gn 25,22; Sal 34,5; Job 5,8.

⁷³ 1S 9,9; 1R 14,5; 2R 3,11; 8,8; 22,13.18; 2Cr 34,21.26.

⁷⁴ Wagner, “שָׁרַח”, 302.

⁷⁵ Las formas de מוֹת (Qal) suelen referirse a pena capital e incluirse dentro de formulaciones legales (1S 14,44; 22,16; 2R 1,4.6.16; Jr 26,8; Ez 3,18; 33,8.14). Illman, “מוֹת”, 200.

- v16c **C** *“Por cuanto has enviado mensajeros*
v16d **D** *para consultar a Baal-zebul, dios de Ecrón,*
v16e **E** *¿Acaso no hay Dios en Israel*
v16f **D'** *para consultar su palabra?*
v16g.h **C'** *por tanto no bajarás del lecho al que has subido,*
 sino que morir has de morir.”
- v17a **B'** Y murió (Ocozías) conforme a la palabra de YHWH
v17b **A'** que Elías había hablado.

La primera de las respuestas al v16e es el reconocimiento de YHWH como Dios de la vida y de la muerte. La segunda está asociada a la primera; YHWH es el Dios que puede sanar de la enfermedad o de la maldición. Esto podrá verse claro en el desarrollo de 2R 2 y de todo el ciclo de Eliseo⁷⁶. El referente relevante será la sanación del rey Ezequías (2R 20,1-5).

En la conclusión de la escena 3^{ra} queda claro que el tema teológico central es la vigencia de YHWH como Dios en Israel. Esto explica la acusación contra la apostasía y la ejecución de la punición final contra el rey. El desarrollo consiste en tres sentencias acusatorias y una ejecución: primero, la misión de Elías (v3.4); segundo, la advertencia para Ocozías (v6); tercero, los conjuros contra los hombres de Ocozías (v9-15), o sea, todos los hombres en conflicto directo con Elías; por último, la ejecución de la sentencia (v16) que apunta a su cumplimiento estricto (v17a.b)⁷⁷.

8.4.5 Epílogo (v17c-18): Muerte y sustitución de Ocozías

El epílogo del reino de Ocozías es tan patético como su caída del aposento alto (v2). Él es dejado de lado y su hermano toma su lugar sin descendencia ni actos meritorios que comentar.

8.4.5.1 Comentario 1 (v17c-d): Jorán sube al trono de su hermano

^{17c} Y Jorán reinó en su lugar en el año segundo de Jorán, hijo de Josafat, rey de Judá,

^{17d} porque (Ocozías) no tuvo ningún hijo.

⁷⁶ En el ciclo de Eliseo YHWH será reconocido como sanador (Nm 21,8; 2R 20,5). Beal, *1 & 2 Kings*, 298.

⁷⁷ Los cierres de 2R 1 y 2 son fórmulas de cumplimiento, con lo cual el tono de la transición de 1 Reyes a 2 Reyes es ante todo teológico. Ibid., 297.

V17c-d: la sucesión maldita de Ocozías. La maldición sobre la casa de Ajab es doble: descendencia nula y muerte. Ocozías muere sin hijos (v17d) y Jorán sin sucesor. Él será asesinado y suplantado por Jehú (2R 9,22-26). Tal maldición llegará a Judá en tiempos de Atalía (2R 11), hija de Ajab, esposa de Jorán de Judá y madre de Ocozías de Judá. En su ambición de poder ella exterminará a sus nietos perpetuando la maldición del linaje de Ajab incluso en Judá. Tal maldición solo será detenida por YHWH con el cumplimiento de la promesa de una *lámpara* para el linaje de David (2R 8,16-19). Al final, esa lámpara será Joás, quien será salvado para ser proclamado rey de Judá en lugar de Atalía, quien será ejecutada (2R 11,11-20).

En contraste, la maldición contra la descendencia de Ajab contrasta con la promesa del linaje de David (1R 8,25). La fidelidad de YHWH está entrelazada en estas historias de esterilidad, genocidio y muerte. Aunque, la promesa de YHWH seguirá vigente (2R 8,19). Solo ad- portas de la caída de Jerusalén la maldición será una amenaza para los reyes de Judá que hayan descuidado el *derecho y la justicia* (Jr 22,1-5ss)⁷⁸.

8.4.5.2 Comentario 2 (v18): Los hechos ya sabidos de Ocozías

^{18a} Los demás hechos de Ocozías que él emprendió,

^{18b} ¿no están escritos en el libro de las Crónicas de los reyes de Israel?

V18: una memoria irrelevante. El final de los reyes de Israel y de Judá tiene esta formulación típica. La fórmula de Ocozías es sencilla, sin mayores hechos por destacar. En resumen, Ocozías es como aquel niño enterrado en la fosa donde reposan las murallas de Jericó (1R 16,34).

8.5 Resultados del análisis de 2R 1

Los temas teológicos relevantes del cierre político del ciclo de Elías (2R 1), son cuatro: la apostasía, la esperanza de vida, el poder misericordioso de YHWH y la obediencia.

⁷⁸ La misma maldición de la carencia de descendencia la recibe Jeconías de Judá (Jr 22,30). Esta formulación es dramática, porque incluye a los hijos, nietos y generaciones venideras. Fischer, *Jeremia 1 – 25*, 672.

8.5.1 *La apostasía implica vida y muerte*

YHWH es mal acogido en Samaría. Para anticipar los peligros de la apostasía en Israel 2R 1 usa un esquema de consulta internacional. Es decir, la consulta sale de la tierra propia hacia la tierra de otra divinidad. Por su parte, YHWH actúa como en el pasado, Él es el dueño de la vida y de la muerte, el único Dios, el que hiere y el que sana⁷⁹.

8.5.2 *La esperanza de vida*

Aparece en medio de un reino estéril y muerto: La pregunta por el Dios de Israel (v16e) resuena como una amenaza de muerte por la obcecación del rey de Samaría que conduce a la violencia o al castigo. 2R 1 es un relato seco, como la historia de una cisterna rota que pierde el agua sin remedio⁸⁰. Sin embargo, la vida vencerá a la muerte⁸¹. Tres signos de esperanza permanecen al cierre: la *misericordia* sobre el último grupo de soldados; el llamado a Elías a *no tener miedo*, y el *envío* de Elías junto con los soldados a Samaría.

8.5.3 *El poder misericordioso de YHWH*

El suspenso queda abierto. Aunque sigue la rebelión de Moab (v1), ahora hay un nuevo sucesor en la casa de Ajab (v17). A pesar de esto, el lector ha visto cómo YHWH misericordioso ha actuado por encima de la obcecación de Ocozías, rey de Samaría. Un *resto* de cincuenta soldados ha sido visto como *valioso* y por esto ha alcanzado misericordia, cuando pudieron haber muerto solo con una sentencia de Elías.

8.5.4 *La obediencia*

Elías había confrontado a Ajab en varias ocasiones. En todas ellas le hablaba en tono fuerte como quien confronta al perturbador de Israel o a un enemigo personal (1R 18,18; 21,20). Elías mandaba sobre Ajab y superaba la velocidad de sus carros, porque la mano de YHWH estaba sobre Elías (1R 18,46). Elías vuelve a confrontarse con el rey de Samaría (2R 1). Sin embargo, la gran diferencia es que Elías lo hace en total obediencia a YHWH, sin emociones ni desafíos, solo cumple lo que dice YHWH. Los grupos de soldados también obedecen, unos

⁷⁹ Dt 32,39; 1S 2,6; 1R 17, 20-21; 2R 5,7; Sb 16,13-14.

⁸⁰ El pueblo ha cometido dos ofensas contra YHWH, haber abandonado a Dios, la fuente del agua viva (fresca) (Gn 26,19; Sal 36,10) y haber confiado en los ídolos (Jr 1,16). Ellos son las cisternas agrietadas incapaces de preservar la vida (Jr 2,13). Fischer, *Jeremia 1 – 25*, 162.

⁸¹ 2R 2 será la contraparte a esta sequedad o esterilidad. A propósito, un relato lleno de agua y purificación.

mueren, pero los últimos terminan por pedir misericordia. Al cierre, todos caminan según la orden del ángel. El precio de la arrogancia de Ocozías ha sido su propia vida. Por consiguiente, la obediencia salva la vida, mientras que la apostasía genera muerte y mantiene vigente la maldición.

—

9. EPÍLOGO POLÍTICO Y PROFÉTICO DE LA HISTORIA DE ELÍAS EL TISBITA EPÍLOGO PROFÉTICO (2R 2)

9.1 Presentación del desarrollo escénico (2R 2)

2R 2 está marcado por acciones de movimiento y signos de manifestación profética. En ambos casos, hay diálogos donde la revelación de YHWH confirma la autoridad tanto de Elías, como de Eliseo. El tema de 2R 2 es la *sucesión* del lugar profético de Elías a Eliseo (1R 19,16).

La revelación de YHWH aparece de modo recurrente en los verbos empleados. Primero, las duplas de contraste ירד—עלה [descender—subir], ישב—שלה [quedarse—enviar], (no) עזב—לקח [apartarse—tomar], הלך—שוב [ir—volver], עבר—עמד [pasar—estar de pie]; segundo, las duplas de complemento ידע—ראה [saber—ver], נכה—הצה [golpear—dividir], y tercero, la dupla de inversión שכל—רפא [hacer estéril—sanear]¹. En todas ellas Eliseo es puesto en el *lugar* de Elías, con autoridad y funciones relativas a la sucesión profética. El agente de la sucesión es YHWH.

Los lugares son importantes (Guilgal, Betel, Jericó, el Jordán, el Carmelo y Samaría)², porque cada uno de ellos tiene ligación con el *pasado* de Israel, con el origen del culto a YHWH, con la entrada de Israel en Canaán y la conquista de la tierra prometida; pero también con el *presente*, con la revelación de YHWH a Israel en tiempos de Elías, y con el *futuro*, con la llegada de Eliseo que es el profeta que viene a רפא [sanear] los lugares que han sido corrompidos por la casa de Ajab. Sin embargo, permanece la maldición sobre Betel. Eliseo actúa בשם יהוה [en nombre de YHWH] en todos los lugares de Israel desde el cruce del Jordán, pasando por Jericó, Betel, el Carmelo, hasta llegar a Samaría.

¹ Otras duplas, como insultar-maldecir, serán tocadas dentro del comentario correspondiente.

² Bodner habla de una geografía simbólica. Bodner, *Elisha's Profile in the book of Kings*, 49.

Junto a los movimientos, los lugares y las acciones proféticas están los personajes secundarios que interactúan con Eliseo. Elías, próximo a *subir* al cielo, es parco y distante. En cambio, Eliseo habla con emoción e insistencia, responde a Elías y manda callar a los grupos de profetas. Estos personajes secundarios ayudan a catalizar la intensidad del momento, son voces en puntos fijos, expectantes e interpelantes respecto de Eliseo. Un último grupo aparece al final, los muchachos que insultan a Eliseo. Todos estos elementos asociados a estos personajes secundarios facilitan la división y subdivisión escénica, la cual tiene la siguiente distribución propuesta:

Introducción	(v1):	Camino de Elías y Eliseo desde Guilgal
Escena 1 ^{ra}	(v2-6):	Tres despedidas antes de llegar al Jordán
Escena 2 ^{da}	(v7-15):	Cruce y retorno a través del Jordán
	E2: Acto 1	(v7-10): Cruce del Jordán y diálogo final entre Elías y Eliseo
	E2: Acto 2	(v11-14): Partida de Elías y vuelta a través del Jordán
	E2: Acto 3	(v15): Los hijos de los profetas reconocen a Eliseo
Escena 3 ^{ra}	(v16-22):	Eliseo con autoridad en Jericó
	E3: Acto 1	(v16-18): Confirmación de la ausencia de Elías
	E3: Acto 2	(v19-22): Saneamiento de las aguas de Jericó
Escena 4 ^{ta}	(v23-25):	Camino de Eliseo rumbo a Samaría

9.2 Perfil de los personajes (2R 2)

9.2.1 YHWH (*el espíritu de*)

La narración de 2R 2 pone a YHWH como el agente de todas las acciones importantes alrededor de Elías. Él le elevará al cielo; le comanda moverse de un lugar a otro; es identificado como el Dios de Elías (v14); e incluso los hijos de los profetas piensan que el *Ruah* de YHWH translocó a Elías. Además de lo anterior, YHWH tiene en Eliseo su nuevo mensajero (v21.24). Es relevante ver cómo Elías solo habla de obedecer a YHWH o de ser *tomado* por Él (v2.4.6.9.10). Eliseo, en cambio, habla en nombre de YHWH con juramentos (v2.4.6), sabe lo que Él hará (v3.5.9), y asume la acción profética en nombre de YHWH (v14.16.21.24).

En resumen, YHWH va a mostrar una nueva faceta de acción en Israel. El Dios único de Elías (v14) actúa del otro lado del Jordán y allá lo eleva en un torbellino. Ahora YHWH cruza el Jordán para ser el Dios de la comunidad, presente en Eliseo, su nuevo profeta.

9.2.2 Eliseo

Él es el personaje presente en todas las escenas, desde el inicio hasta el final. Asimismo, él supera a cada personaje humano que con él interactúa: Elías quiere deshacerse de él, pero Eliseo consigue detenerle en su determinación y, además, le supera en la petición de la doble porción de su espíritu; los hijos de los profetas reconocen que el espíritu de Elías está sobre Eliseo y con esto quedan sometidos a Eliseo; los hombres de la ciudad le piden ayuda, y, por último, los muchachos en el camino de Betel reciben el poder de Eliseo en forma de una maldición.

En resumen, la apertura del ciclo de Eliseo destaca al nuevo profeta de YHWH como un hombre de gran carácter, autoridad y determinación. A diferencia de Elías, Eliseo tiene un intercambio intenso con distintos personajes de la vida de Israel.

9.2.3 Elías (el espíritu de)

La salida de Elías inicia con un descenso a Betel (v2), una entrada a Jericó (v4) y una ida al otro lado del Jordán (v6). Su personaje es sacado del mapa y superado por Eliseo en tres juramentos (v2.4.6) y una petición (v9). Las primeras veces Elías calla y prosigue con Eliseo, pero la petición de Eliseo supera las expectativas y condiciones de Elías. El diálogo final entre los dos es desconocido. Elías parte al cielo en medio de un torbellino y separado por carros de fuego, pero sin voz desde lo alto. Eliseo lo despide a gritos y con actos estruendosos. Elías desaparece y solo Eliseo lo sabe. El relato le hace justicia a Elías en la entrada, pero luego lo hace desaparecer para poner en el centro del destaque a Eliseo.

9.2.4 Los hijos de los profetas

El relato de 2R 2 tiene diversos testigos. Eliseo habla con todos ellos. Los únicos que, además de Eliseo, ven a Elías son los ‘hijos de los profetas’. En este sentido, ellos son los personajes secundarios relevantes. Ellos reconocen el movimiento de los dos profetas y anticipan (profetizan) la separación entre los dos. Este recurso narrativo le evita al narrador tener que explicarlo todo, por eso deja que los actores hablen. Usar personajes relacionados con Eliseo

para transmitir el mensaje ayuda a crear un drama mayor y le da intensidad a la sucesión profética.

Además, estos grupos ayudan a construir el ambiente profético que caracterizará los relatos del ciclo de Eliseo. Algo nuevo hay en ellos, porque saben quién es Elías (v3.5), lo llaman señor de Eliseo, son testigos de su paso por el Jordán (v7) y reconocen la presencia de su espíritu (v15). Sin embargo, ellos nunca hablan con Elías, pero sí aparecen como siervos de Eliseo (v16).

En resumen, *los hijos de los profetas* es el grupo relevante para la construcción del personaje de Eliseo como el nuevo hombre de Dios en el lugar de Elías.

9.2.5 *Los hombres de la ciudad*

La acción de Eliseo es reconocida por gente del pueblo, sin discriminar su tipo de fe. Este personaje colectivo es plano, pide una ayuda, atiende el pedido de Eliseo y sale de escena sin agradecer la acción de restauración de las aguas. Eliseo hizo todo solo con pronunciar su palabra. En resumen, los hombres de la ciudad (Jericó), como beneficiarios dentro del relato, sirven para destacar a Eliseo como un profeta de poder capaz de *purificar*.

9.2.6 *Los muchachos en el camino de Betel*

Este personaje secundario está al servicio de la descripción de Eliseo como profeta en Israel. Varios grupos de hombres han hablado con Eliseo en 2R 2, el último de todos es un grupo de niños o muchachos. A diferencia de los demás, solo este grupo hace mofa de Eliseo. Para estos muchachos hay una maldición sin mediar palabra, lo cual deja claro que Eliseo lucha con gran poder contra la idolatría en Betel, algo incierto en el caso de Elías. En resumen, este grupo muestra por contraste quién es Eliseo como profeta de YHWH.

9.3 Progresión escénica (2R 2)

9.3.1 *Introducción (v1): Camino de Elías y Eliseo desde Guilgal*

^{1a} Y sucedió, cuando YHWH iba a elevar a Elías en un torbellino al cielo,

^{1b} iba(n) Elías y Eliseo desde Guilgal.

Un breve versículo basta para programar la acción y sus personajes. YHWH puesto en primer lugar, es el agente בהעלות [durante la elevación] de Elías. Esto es importante,

porque la sucesión debe ser legitimada por YHWH. De este modo Eliseo queda por encima de Elías y subordinado a YHWH. En la escena anticipatoria de la sucesión, Eliseo seguía a Elías por el camino del desierto (1R 19,19-21), mientras que en 2R 2 Elías y Eliseo hacen un movimiento de conexión con el pasado de Israel. El lugar de partida es Guilgal, el santuario consagrado por Josué justo después del paso del Jordán y antes de la conquista de Jericó (Js 4,19-24; 5,10-12)³.

V1: el torbellino será como escalera al cielo para Elías. Si un personaje humano es asociado a una teofanía, es por su extraordinaria personalidad y/o gran estatus; este es el caso de Elías, cuya muerte es narrada con los eufemismos del torbellino (v1.11) y de los *carros y caballos de fuego* (v11) que son elementos tradicionales asociados a las teofanías. Es notable que mientras otros mortales deben descender al *Sheol*, Elías es levantado al cielo⁴.

Continuando con el v1, la primera referencia de Guilgal es indirecta (1R 18,30-31). Elías en el monte Carmelo reconstruye el altar derribado. El símbolo son *doce piedras*, lo cual rememora la unidad de Israel celebrada luego del paso del Jordán (Js 4,19-24)⁵. Aunque lejano, el signo operado por Elías sirve de antesala para el reconocimiento de YHWH (1R 18,36-37). Así, la memoria de la unidad de Israel y fidelidad de YHWH hacia su pueblo quedan en el centro teológico⁶.

La segunda referencia de Guilgal es directa (2R 4,38-44). La primera pascua en la tierra prometida fue celebrada en Guilgal (Js 5,10-12). Por su parte, Eliseo en Guilgal en vez de celebrar una pascua, lo cual hubiese sido escandaloso en tiempos de la hambruna en Samaría, efectúa la *purificación* de la comida y la *multiplicación* de los panes. Además, el cuidado de los grupos de profetas tiene un antecedente con Abdías, quien es el protector de los profetas de YHWH (1R 18,4.13.14). El relato de Eliseo desarrolla el tema de un modo detallado y colorido que reconoce bien en qué consiste la misión salvífica de Eliseo⁷. Aún está por llegar el tiempo de celebrar la Pascua de modo oficial, pero el ciclo de Eliseo sí reitera la vigencia del auxilio de YHWH sobre Israel⁸.

³ Js 4,19; 5,9-12 son las referencias de Guilgal cercanas al ciclo de Elías y Eliseo (2R 2,1; 4,38). Kalland, “גִּילְגָל”, 162.

⁴ Teofanías: Sal 68,18; 77,17ss; Hab 3,8; Zc 6,1-8; Is 66,15. Fuhs, “עֲלֵה”, 91-92.

⁵ La asociación inicial de este pasaje es con la entrada de Israel en la tierra de Canaán. Beal, *1 & 2 Kings*, 302.

⁶ Cabe recordar que la reforma y unificación del culto serán un tema posterior (1R 13,1-3; 2R 23).

⁷ Eliseo שוע = שע + אל [Dios ha ayudado o salvado]. HALOT, “אֱלֵי־שׁוּעַ”, 160.

⁸ La celebración de la Pascua será la consumación de la reforma de Josías (2R 23,21-25). Cohn, *2 Kings*, 160-161.

En resumen, YHWH será el centro y motor de toda la acción. Elías y Eliseo serán presentados en estrecha relación. La narración inicia en movimiento en torno a los lugares que evocan los orígenes de Israel en los tiempos del paso del Jordán. La mención de Elías en Guilgal (v1b) es previsible, ya que conecta el relato de Elías, jefe del culto (1R 18), y los relatos de Eliseo, sanador y proveedor de sustento (2R 4,38-44)⁹. Con todo, Guilgal está mejor relacionado con Eliseo que con Elías.

9.3.2 Escena 1^{ra} (v2-6): Tres despedidas antes de llegar al Jordán

El destaque de la primera son sus dos protagonistas, los movimientos rítmicos y los diálogos repetitivos. Los personajes secundarios son casi los mismos y sus diálogos con Eliseo siguen una estructura común. Los verbos rigen toda la escena por cuatro vías: (a) por los contrastes entre los verbos יִשַׁב—שְׁלַח [quedarse y enviar], (no) עֹזֵב—לָקַח [apartarse y tomar]; (b) por los movimientos de los dos profetas consistentes en יָרַד, בּוֹא, הֵלֵךְ [bajar, entrar, ir]; (c) por el énfasis en el verbo יָדַע [saber]¹⁰ y (d) por el reproche a los grupos de profetas a quienes Eliseo les manda חָשָׁה [callar]. Todo el suspenso es rítmico y prepara un momento de revelación en la escena siguiente (v7-15).

^{2a} Y Elías dijo a Eliseo: ^{2b} *quédate aquí, por favor*, ^{2c} *porque YHWH me ha enviado hasta Betel*. ^{2d} Y dijo Eliseo: ^{2e} *vive YHWH* ^{2f} *y vive tu alma*, ^{2g} *si acaso me apartara de ti*. ^{2h} Y bajaron a Betel.

^{3a} Y salieron los hijos de los profetas ^{3b} que (están en) Betel, hacia Eliseo ^{3c} y le dijeron: ^{3d} *¿Sabes* ^{3e} *que hoy YHWH te quitará a tu señor de encima de tu cabeza?* ^{3f} Y dijo (Eliseo): ^{3g} *Sí, yo lo sé*; ^{3h} *callad*.

^{4a} Y le dijo Elías: ^{4b} *Eliseo, quédate aquí, por favor*, ^{4c} *porque YHWH me ha enviado a Jericó*. ^{4d} y dijo (Eliseo): ^{4e} *vive YHWH* ^{4f} *y vive tu alma*, ^{4g} *si acaso me apartara de ti*. ^{4h} Y entraron a Jericó.

^{5a} Y se acercaron los hijos de los profetas ^{5b} que (están) en Jericó, hacia Eliseo ^{5c} y le dijeron: ^{5d} *¿Sabes* ^{5e} *que hoy YHWH te quitará a tu señor de encima de tu cabeza?* ^{5f} Y dijo (Eliseo): ^{5g} *Sí, yo lo sé*; ^{5h} *callad*.

⁹ Las conexiones entre 2R 4 y las narraciones de Elías en 1R 17–18 son muchas más. Pero quedan por fuera del presente análisis.

¹⁰ En el v11 aparecerá un nuevo verbo de revelación, רָאָה [ver].

^{6a} Y le dijo Elías: ^{6b} *quédate aquí, por favor*, ^{6c} *porque YHWH me ha enviado hacia el Jordán*.^{6d} y dijo (Eliseo): ^{6e} *vive YHWH* ^{6f} *y vive tu alma*, ^{6g} *si acaso me apartara de ti*. ^{6h} Y (se) fueron los dos.

V2: Primera orden de separación. Elías toma la palabra con autoridad sobre Eliseo (v2a). El verbo *ישב* [sentarse, asentarse] describe una característica radical de la identidad de Eliseo a diferencia de Elías (v2b). Los lugares de Elías son lugares lejanos y por lo general solitarios, un wadi, una casa en Sidón, la cama de un niño (1R 17,5.9.19) o un lugar en el desierto a la sombra de un enebro (1R 19,4). El único lugar donde Elías *se sienta* con autoridad es un monte (2R 1,9). En la antípoda está Eliseo. Él *se sienta* en lugares habitados y ostenta una autoridad reconocida (2R 2,18; 6,1.32). Esta característica es presentada en el triple imperativo de Elías (v2b.4b.6b); cada lugar es conocido en Israel y habitado por ‘hijos de los profetas’. Ellos interpelan a Eliseo y él les responde con autoridad, les manda callar (v3h.5h). Después Eliseo *se sienta* en Jericó (v18) donde ostenta autoridad y poder (v19-22). Por consiguiente, el ministerio de Eliseo será una gran autoridad ejercida en lugares dentro de Israel y sobre grupos de personas concretos¹¹.

V2b.c: Elías intenta una ruptura. Así parece indicarlo la combinación de imperativo y causa. Es decir, la relación maestro-discípulo ha llegado a su fin. Además, la fórmula gentil con la partícula *כי* [por favor] indica que la autoridad de Elías sobre Eliseo ha cesado o está a punto de cesar. Es la primera vez que Elías habla con alguien sobre el *envío* que YHWH le hace. Del lado de Elías es oscuro el desarrollo de la sucesión, sino un intento de separación. Del lado de YHWH parece haber una intención de mover a ambos profetas por lugares significativos del culto en Israel. En principio, la base de la sucesión es caminar juntos y dialogar sobre la voluntad de YHWH. Esto será evidente cuando Elías sea separado de Eliseo, mientras ellos caminan y hablan (v11).

V2d-g: la respuesta de Eliseo a Elías. La fórmula de juramento *vive YHWH y vive tu שׁוֹמֵר* [alma] es difícil de clasificar¹², porque YHWH o Dios es el garante del juramento antes que su beneficiario¹³. La participación de una persona junto al nombre de Dios parece disonar con este acto. Con todo, tratar de retener a alguien con un juramento afianza el estatus del

¹¹ Elías es alimentado por el ángel; en cambio, Eliseo alimenta a multitudes. Levine, “Twice as much of your spirit: Pattern, parallel and paronomasia in the miracles of Elijah and Elisha”, 44.

¹² 1S 20,3; 25,26; 2R 2,2.4.6; 4:30.

¹³ Seebass, “שׁוֹמֵר”, 514.

destinatario (v2.4.6)¹⁴. Al mismo tiempo, los cierres paralelos a este juramento (v2g.4g.6g) indican que Eliseo busca posicionarse ante Elías, por eso reitera el juramento tres veces. La formulación con el verbo נָטַח [abandonar] es propia de un pedido por alcanzar el mismo estatus del demandado¹⁵. En este sentido, Eliseo es más que un criado que Elías puede abandonar (1R 19,3). Los dos siguen juntos hasta que YHWH determine su separación. Eliseo permanece como el seguidor más *endurecido*¹⁶.

En todos los casos de este tipo de juramento hay, de un lado, una vida salvada (Abigail, David, el hijo de la sunamita) y, de otro lado, un mediador de la acción (David, Jonatán, Eliseo). Este es un don que solo YHWH como Señor de la vida puede conceder. En primera instancia, YHWH recibe el juramento para conceder la vida. En segunda instancia, quien jura declara que su propia vida ya ha sido preservada por YHWH en el pasado –de otro modo estaría jurando sin confianza en YHWH. En tercera instancia, el juramento es para mantener una vida, sea la propia o la de un beneficiado (*v. gr.* un hijo)¹⁷.

En el caso de Eliseo la vida a preservar es la suya. Él jura por YHWH que concede la vida y por Elías que es el mediador del poder salvador que viene de YHWH. La narración de Abdías (1R 18,10) anticipa el caso de Eliseo. Abdías ha arriesgado la vida ante Ajab y Jezabel. Él sabe que, si aún está vivo, es por gracia de YHWH. Cuando Elías lo envía a buscar a Ajab, Abdías jura por YHWH para que una vez su vida sea garantizada. La ausencia de Elías representa la muerte para Abdías. Es decir, lo crítico es la separación. El elemento adicional es jurar por la נַפְשׁוֹ [vida] de Elías (v2f). Eliseo declara que Elías puede mediar para mantenerle la vida. En este caso tampoco cabe una separación.

El caso de la sunamita es importante (2R 4,30), porque la fórmula que ella usa con Eliseo es la misma que usa Eliseo con Elías (v2e-g || v4e-g || v6e-g). Ella quiere ir con de Eliseo, porque la presencia del profeta es mejor que una fórmula, un bastón, y un mensaje enviado con un criado (Guejazi). En efecto, para ella la salvación la porta Eliseo. Es un acto en el cual Eliseo despliega gestos, posiciones y movimientos *sobre* el niño (2R 4,34-35).

¹⁴ Js 24,16; Rt 1,16; 2R 4,30; Sal 119,87; Is 41,17; Gn 32,27. Gerstenberger, “נָטַח”, 587.

¹⁵ Js 24,16; Rt 1,16; 2R 2,2.4.6; 4,30. Ibid., 586.

¹⁶ La pertinencia de Eliseo será clara en el pedido del doble de la herencia del espíritu de Elías, algo que mismo Elías pondera como un buen pedido (v9). En verdad, Eliseo es el gran seguidor de Elías. Hentschel, “Elijas Himmelfahrt und Elischas Berufung (2 Kön 2,1-15)”, 76.

¹⁷ El juramento repetido tres veces coincide con los tres intentos de Ocozías por traer a Elías hasta Samaría (1,9-14), cuando lo consigue pierde la vida. Eliseo, en cambio, salva su vida y gana una doble porción del espíritu de Elías. Bodner, *Elisha's Profile in the book of Kings*, 46.

En resumen, el juramento de Eliseo junta de modo inseparable la salvación de YHWH, Dios de vida, con la mediación de Elías, hombre de Dios¹⁸. Nótese que Elías intenta la separación de Eliseo tres veces y éste la refuta también tres veces. Al final, es el torbellino quien la ejecuta. Es decir, solo a YHWH le corresponde decidir el modo de la separación. De modo significativo, los salvados o amnistiados de 2R 1 regresaron en compañía de Elías (2R 1,15). Es decir, el ángel de YHWH decide en lugar de Elías. Al cierre, Elías desciende junto a los hombres a presentarse ante del rey.

V2h: Rumbo a Betel después del juramento. Este movimiento de descenso es teológico además de geográfico¹⁹. La condena contra Betel por el culto a los becerros de oro instaurado por Jeroboán está detrás de este movimiento. Este descenso abre un marco hasta el final del capítulo (v24)²⁰. Es decir, un marco teológico.

V3: Primeros testigos. La narración sigue con la irrupción de los *hijos de los profetas* (v3a), una expresión que alude a un uso profesional del término. Es decir, un grupo dedicado a profetizar (v3.5.7.15)²¹. Al mismo tiempo, sugiere tipos de relaciones de servicio, de estos sujetos a Eliseo, pero, ante todo, de Eliseo a Elías, ya que los primeros lo llaman אדון [señor] de Eliseo (v3b) y lo reiteran en otras ocasiones (v3.5.16), luego se postrarán en el suelo ante Eliseo (v15), porque él ha heredado una doble parte del espíritu de su maestro (v9-10)²².

Ellos indican la importancia del momento por medio de un verbo de revelación, *saber* (v3d||v5d) y por medio de una referencia de tiempo, היום יהוה [hoy YHWH] (v3e||v5e), la formulación de esta referencia obrará un gran cambio en la historia. Este modo de hablar de los hijos de los profetas aún insiste en la separación y supone además el fin de la subordinación de Eliseo.

Aquí, además, hay un elemento importante para diferenciar a Elías de Eliseo. Elías es distante, solo habla con Eliseo, y su tema es la separación. En cambio, Eliseo habla con todos los personajes de 2R 2 y parece entender todo lo que sucede a su alrededor. En efecto, en el

¹⁸ 1R 17,12-24; 18,10-15. En 2R 1 Elías causó muchos muertos al pedir fuego del cielo y ser escuchado. Ahora en 2R 2 Eliseo jura por la vida y espera cambiar la vía de la punición con una vía que traiga vida.

¹⁹ Betel es un lugar alto. 2R 2,2 es de carácter teológico. Burnett, “‘Going down’ to Bethel: Elijah and Elisha in the theological geography of the deuteronomistic history”, 283, 285.

²⁰ En medio del descenso y el ascenso está el Jordán, donde sucede el centro del relato. Incluso el motivo teológico de ירד [bajar] está ligado al Jordán = הירדן [la bajada]. Ibid., 291.

²¹ 1R 20,35; 2R 2,3.5.7.15; 4,1.38; 5,22; 6,1; 9,1; en singular: Am 7,14. Bergman, “בן”, 152.

²² Engelken, “שָׂרָה”, 507.

ciclo de Eliseo es propia su cercanía con diversos personajes, en lugares y circunstancias variados. De hecho, Eliseo nunca aparece solitario, ni en el desierto ni en algún camino.

V3h: la revelación anticipada. Eliseo repite su discurso directo imperativo (v3h || v5h). En principio, el mandato *callad* sería una orden tajante a los hijos de los profetas para excluirlos de asuntos ajenos a su incumbencia²³. Sin embargo, el verbo *הָשִׁיחַ* [callar] está relacionado con el *הַמָּוֶט* [silencio] (Sal 107,29) empleado en la revelación de YHWH en el Horeb (1R 19,12). En resumen, quien ignore o rehúse escuchar a YHWH será mandado a *callar* (1R 22,3; 2R 2,3.5)²⁴. En efecto, Eliseo sabe que está a punto de recibir una revelación (v7-15).

V4-5: la reiteración del anuncio de la separación. Otra vez aparece el esquema de los v2-3, pero cambiando el rumbo, ahora de Betel a Jericó. Es decir, El relato ha pasado de un santuario de idolatría a la ciudad signo de la maldición citada al inicio del ciclo de Elías (1R 16,34). El maestro y su discípulo recogen los pasos de un camino de alejamiento de Israel respecto de su Dios YHWH. El punto de retorno sucederá en el lugar crítico, el Jordán (v6).

V6: Elías y Eliseo separándose de sus testigos. El último lugar, distinto a un santuario como Guilgal o Betel, o a una ciudad como Jericó, es el Jordán, el mismo lugar de refugio donde YHWH envió a Elías (¿huyendo de Ajab?) al inicio del ciclo (1R 17,2-7). El Jordán que fue el inicio ahora es la parada donde Elías recogerá todo su camino de siervo y profeta de YHWH. Su historia decae y la retomará Eliseo. El v6 aparece sin el complemento de un grupo de testigos que interpele a Eliseo sobre la inminente separación (v.3.5). De hecho, este cierre escénico es abrupto. El lector espera un cambio en el ritmo de las acciones y así sucede.

En la conclusión de la primera escena queda un suspenso amplio. Eliseo insiste en la no-separación, cada movimiento de los profetas anuncia la revelación inminente, también la refuerzan los verbos de conocimiento y, sobre todo, los discursos de Eliseo, todos ellos en tono enfático.

9.3.3 Escena 2^{da} (v7-15): Cruce y Retorno a través del Jordán

La segunda escena focaliza el relato y altera el ritmo de la escena anterior. Los grupos de los profetas en lugar de salir a interpelar a Eliseo permanecen parados en la distancia. El miedo

²³ Bodner anticipa esta conclusión. Bodner, *Elisha's Profile in the book of Kings*, 48.

²⁴ Baumann, “הָשִׁיחַ II – הַמָּוֶט”, 261.

es una anticipación teofánica²⁵. Esta es la primera variación que sugiere el cambio escénico. Los diálogos con personajes secundarios (v3.5) desaparecen en esta escena. La siguiente variación está en los movimientos, los lugares y las acciones. Cada movimiento tiene un ritual y una descripción; los personajes pasan a un lugar distinto, donde las acciones son privadas entre. En efecto, la revelación de YHWH acontece en la intimidad entre Elías, Eliseo y una presencia ígnea que viene del cielo.

9.3.3.1 E2: Acto 1 (v7-10): Cruce del Jordán y diálogo final entre Elías y Eliseo

El primer acto suspende a los actores secundarios en un punto fijo. Elías y Eliseo permanecen juntos. Los verbos de movimiento y de acción anuncian la proximidad de la revelación de YHWH a Eliseo, de tres modos: (a) עבר—עמד [pasar — estar de pie], los hijos de los profetas esperan en la distancia mientras la revelación sucede en su ausencia; (b) נכה—הצה [golpear—dividir], Elías es portador de un poder que solo puede venir de YHWH y Eliseo es el testigo directo de esta acción; (c) por último, el verbo de revelación anticipado es ראה [ver], en el cual reside la clave para validar la autoridad de Eliseo como sucesor de Elías²⁶.

^{7a} Y cincuenta hombres de los hijos de los profetas fueron ^{7b} y se pararon
delante de (ellos y) a lo lejos, ^{7c} mientras ellos dos se pararon junto al Jordán.

^{8a} Y tomó Elías su manto, ^{8b} y lo dobló ^{8c} y golpeó las aguas,

^{8d} y se dividieron a uno y a otro lado, ^{8e} y los dos pasaron por tierra seca.

^{9a} Y sucedió, cuando cruzaban, ^{9b} Elías dijo a Eliseo:

^{9c} *Pide, ^{9d} ¿qué hago por ti ^{9e} antes de que yo sea tomado de delante de ti?*

^{9f} Y dijo Eliseo: ^{9g} *por favor que sea una doble porción de tu espíritu sobre mí.*

^{10a} Y dijo: ^{10b} *te endureces para pedir. ^{10c} Si me ves ^{10d} (siendo) tomado de ti,*

^{10e} *te sucederá así (como pides); ^{10f} pero si no, no (te) sucederá.*

V7: cincuenta testigos a lo lejos. El silencio y la quietud advierte sobre una manifestación grandiosa (v7b)²⁷. En efecto, la expresión *parados a lo lejos* define a los asistentes de la teofanía en el Sinaí (Ex 20,18.21), así mismo sucede con los hijos de los

²⁵ El miedo a lo sagrado podría explicar también por qué los cincuenta discípulos proféticos quedan parados a cierta distancia antes de que Eliseo reciba el espíritu de Elías (v7). Wächter, “רַחֵק”, 471.

²⁶ Hentschel, “Elijas Himmelfahrt und Elischas Berufung (2 Kön 2,1-15)”, 77.

²⁷ En la escena anterior ellos hablaban con Eliseo, nunca lo hicieron con Elías. Esta relación de cuidado rememora al pueblo bajo la guía de Moisés y Josué (Ex 14,16; Js 3,17). Beal, *1 & 2 Kings*, 303.

profetas (v7b)²⁸. La preposición נגד [delante de] sugiere una actitud receptiva hacia una figura de autoridad. En muchos casos para recibir las palabras de la Alianza, o para atender a la intervención de un profeta²⁹. Una alianza pública tiene al pueblo como destinatario y a la vez como testigo (1R 8,22). En este caso la *distancia* indica un momento de revelación o de temor de YHWH delante de la santidad del evento principal³⁰. La separación indica que los testigos son indirectos (v7c); junto a Eliseo, el único testigo directo es el lector u oyente.

También los ancianos y el pueblo de Israel deben permanecer en la *distancia* (Ex 24,1-12). Moisés sube acompañado de Josué, pero solo a Moisés YHWH le concede acercarse (Ex 24,12-18). La nube cubre a Moisés y la gloria de YHWH llega como un fuego devorador. Ante esto, llega un momento en que Josué deja de ver a Moisés. Al final Moisés permanece en el monte un periodo de tiempo perfecto, cuarenta días y cuarenta noches. Aquí, Elías desaparece de Eliseo, su ausencia es un no-retorno que había sido anticipado por los hijos de los profetas como algo inminente, היום יהיה [este día YHWH], o sea, también un tiempo perfecto (v3e||v5e)³¹.

V8: inicio de la sucesión después de las antesalas³². El primer símbolo es el manto. La raíz de אדרת [manto] indica esplendor o gloria (v8a). En el caso de Elías indicaría autoridad o prestigio³³, pues sería una prenda costosa (Js 7,21)³⁴. Al parecer el manto es largo y ancho (v8b)³⁵. El uso de los vestidos depende de los roles en la comunidad y de momentos específicos de ejercerlos. Es grave abandonar los propios vestidos o usarlos de un modo distinto al normal, porque puede alterar la propia identidad. La sucesión como traspaso de la

²⁸ Ringgren, “עמד”, 181.

²⁹ Alianza (Dt 31,11; Js 8,35; Ne 8,3); profeta (1S 15,30; 2Sm 12,12). Coppes, “נגד”, 549.

³⁰ Muchos de los textos con רחוק indican revelación (Ex 20,18,21); adoración *a lo lejos* ante la manifestación de Dios (Ex 24,1-2). Solo Moisés puede llegar cerca del lugar santo. La santidad del Arca de la Alianza exige una distancia de la gente (Js 3,4; 2S 6,6-7). Wächter, “רחוק”, 471.

³¹ Los profetas harán alusión al retorno de Elías con un concepto de tiempo perfecto, *el día de YHWH* (MI 3,23; también Is 13,6.9; Jl 1,15; 2,1.11; 3,4; 4,14; Am 5,18.20; Ab 1,15; Sof 1,7.14).

³² La relación entre Elías y Eliseo excluye el título hombre de Dios, porque es cercana y sin reverencias, a diferencia de los grupos de soldados con Elías (2R 1). Hentschel, “Elijas Himmelfahrt und Elischas Berufung (2 Kön 2,1-15)”, 77.

³³ El sustantivo אדרת significa ‘poder, gloria, honor’ (Ez 17,8; Zc 11,3) o también ‘manto’ (Gn 25,25; Js 7,21.24), en especial un manto caro o real (Jon 3,6) o un manto de profeta (1R 19,13.19; 2R 2,8.13-14; Zc 13,4); detrás de este segundo uso, quizás esté también la idea de poder y honor. Ahlström, “אדרת”, 73.

³⁴ Coppes, “אדרת”, 13.

³⁵ La elegancia o suntuosidad del manto tiene también relación con poder, gloria u honor (Ez 17,8; Zc 11,3); en el caso de los profetas estos significados pueden suponerse, pero el texto los omite (1R 19,13.19; 2R 2,8.13; Jon 3,6; Zc 13,4). Ahlström, “אדרת”, 73-74.

identidad o de la función del maestro al discípulo está marcada por tipos de cambios en el vestido³⁶.

Luego Elías golpea las aguas y las separa como muestra de la acción de YHWH³⁷. Esta acción sin atenuantes y sin explicaciones muestra el poder de Elías sobre un elemento natural. Las aguas en sí son incontrolables por el hombre, solo YHWH puede someterlas y solo lo hace cuando llegan grandes cambios en la historia. Por lo general, hay un gran protagonista de estos eventos: Noé y el Diluvio (Gn 7), Moisés y el paso del mar (Ex 15,1-18), Josué y el paso del Jordán (Js 3,16; 4,18), Elías que cruza el Jordán de ida y Eliseo que lo cruza de regreso (2R 2,8.14)³⁸.

El poder de YHWH vuelve a manifestarse. Esta vez en las acciones de Elías y luego en las de Eliseo (v8e). El paso por tierra חרבה [seca] indica una intervención portentosa de YHWH en la *historia* y la *creación*³⁹. YHWH conduce a su pueblo, *seca* el mar de Suf y lo deja como un desierto (Sal 106,9). Él es el Señor de la subida desde Egipto (Ex 14,21), del paso del Jordán (Js 3,17; 4,18; 2R 2,8) e incluso del castigo del Nilo (Ez 30,12)⁴⁰. En resumen, la dimensión de la sucesión es realzada con este despliegue de poder de YHWH (v8). De hecho, el uso teológico del verbo y los derivados del término חרבה [seco] suponen la soberanía de YHWH sobre la naturaleza y la historia, entendida como el ámbito único donde Él opera. Este es un poder compartido por el profeta Elías (v8e)⁴¹.

V9: Inicio de la imputación. El verbo אמר [decir] puede servir para imputaciones en juramentos, pactos, o tratados⁴², también en eventos de sucesión, como es el caso de Elías con Eliseo (v9-10)⁴³.

V9c.d: la sucesión dentro del contraste vida-muerte. Aquí hay dos conexiones con 1R 19. La primera al inicio (1R 19,4), con el verbo שאל [pedir]. Elías pidió que וישאל את-נפשו וישאל את-נפשו [su 'vida' muriera]. La segunda al final (1R 19,20), con la pregunta de Elías מה-עשיתי לך [su 'vida' muriera].

³⁶ 1R 19,13.19; 2R 2,8.13ss. Gamberoni, “לְבָשׁ”, 461-464.

³⁷ Conrad, “נָכַח”, 420.

³⁸ Kaiser, “מָיַם”, 501.

³⁹ Kaiser, “חָרְבָה”, 150.

⁴⁰ Yamauchi, “חָרְבָה”, 318.

⁴¹ En el éxodo, por ejemplo, YHWH secó el mar y lo hizo retroceder con un fuerte viento del este hasta dejarlo como tierra firme (Ex 14,21; Sal 106,9; Is 51,10); este poder de YHWH puede intervenir sobre el orden natural (Js 3,17; Ju 6,37ss). Kaiser, “חָרְבָה”, 152.

⁴² Gn 21,22-33; 26,15-33.

⁴³ Wagner, “אָמַר”, 332.

[¿qué te he hecho?]⁴⁴. El proceder de Eliseo (v9) está en la antípoda de la tendencia claudicante de Elías (1R 19). Primero, Eliseo jura tres veces por la vida de Elías (v2f.4f.6f); segundo, Eliseo en lugar de la נפש [vida], pide el רוח [espíritu] de Elías (v9g); tercero, la pregunta de Elías cambió de una acción cerrada en el pasado, ¿qué te he hecho? (1R 19,20: pf. Qal) a una acción posible en el presente, מה אעשה-לך [¿qué hago por ti?] (v9d: impf. Qal). Hasta este punto Elías, sin hablar de sucesión, deja la iniciativa a Eliseo.

La petición propuesta por Elías a Eliseo rememora la prueba puesta por YHWH a Salomón, שאל מה אתן-לך [pide, ¿qué te doy?] (1R 3,5). Salomón ya cuenta con el favor de YHWH, pero además debe participar en el modo de recibir la bendición. Antes que una prueba es una forma de involucrar al personaje de modo activo. Salomón es rey por bendición y sabiduría. Asimismo, Eliseo es profeta con el doble de la herencia del espíritu de Elías, porque así lo ha pedido a Elías⁴⁵.

El contraste vida-muerte (v9c.d) queda resuelto en el contraste separación-filiación. Ya Elías había dejado libre a Eliseo para regresar y *besar a sus padres* (1R 19,20). El tema es crítico, porque Elías ha fallado al legado de sus padres (1R 19,4). Pero esta separación desaparece (v9c.d). Elías y Eliseo están solos, lejos de Abel Meholah, pero en una unión estrecha. Por esto, Eliseo pide el doble de la herencia del espíritu de Elías bajo condiciones de primogenitura⁴⁶. Por ende, el pedido de Eliseo redime la condición rota de Elías respecto de sus ancestros (1R 19,4). La sucesión puede superar la separación por medio de la filiación⁴⁷. La misma pregunta de Elías la hace Eliseo a una viuda de uno de los hijos de los profetas (2R 2,9 ≈ 4,2). El milagro de Eliseo es digno del ‘padre de los hijos’ de los profetas; él multiplica el aceite en casa de la viuda y así salva a sus dos hijos de ser tratados como esclavos.

V10: las últimas palabras de Elías. Elías impone una condición para que Eliseo pueda alcanzar su pedido (v9g). Elías considera que Eliseo ha sido duro o exigente para pedir (v10b), lo cual en sí es un cumplido. Ante todo, el carácter duro de Eliseo coincide con la dureza del poder a recibir. El tono insistente y recio ha sido característico en Eliseo durante

⁴⁴ La variación de Elías en su modo de preguntar contrasta con la consistencia de Elías en responderle. Bodner, *Elisha's Profile in the book of Kings*, 46.

⁴⁵ *Ibid.*, 51.

⁴⁶ Véase el comentario al v9g.

⁴⁷ Levine, “Twice as much of your spirit: Pattern, parallel and paronomasia in the miracles of Elijah and Elisha”, 43.

todo 2R 2. Él ha sido pertinaz para permanecer con Elías, firme para mandar a callar a los hijos de los profetas y ahora duro para pedir. Después Eliseo actuará de modo estruendoso con gritos, rasgando sus vestiduras y golpeando las aguas. La dura *consistencia profética* de Eliseo brillará en cada momento de su ministerio⁴⁸.

V10c: Eliseo pide para aprender a dar. El verbo *שאל* [pedir] es un *verbum petendi*, siempre es transitivo, nunca indica una petición o súplica angustiada, sino una solicitud formal. El sentido de un *deseo* lo usa Eliseo antes de la muerte de Elías, cuando le pide algo ‘muy difícil’. Al pedir dos tercios del espíritu de su maestro⁴⁹, Eliseo quiere ser el principal heredero y sucesor de Elías. Después otra petición tomará la forma simple de un favor (1R 2,13-22)⁵⁰ y por extenso la actividad milagrosa de Eliseo estará marcada por ‘pedidos’ (2R 4,3.28; 6,5).

La separación es enfatizada con el uso del verbo *לקח* [tomar] (v9e-10c). Esto es referido en la historia de Enoc, quien es *tomado* por Dios y desaparece de la historia (Gn 5,24). Enoc es conocido por su relación de intimidad o cercanía con YHWH, él caminaba con Dios, al igual que Noé (Gn 5,22.24; 6,9). En el relato de Enoc el sujeto del verbo *לקח* es Dios. El relato de Elías nunca explícita esto con el verbo tomar, sino con subir⁵¹. Por ende, el verbo principal de la elevación de Elías a los cielos, en lugar de *לקח* [tomar], es *עלה* [subir]⁵².

Por una parte, el levantamiento de Elías es referido con el verbo *עלה* [subir] en dos versículos. Primero en el cuadro inicial (v1), donde YHWH es el agente del *בהעלותו* [levantamiento] de Elías (v1a) y luego en el primer plano del v11f. Ahí Elías es el sujeto del verbo *עלה* [subir]. Dado que el cuadro (v1) anticipa este momento como una teofanía, el agente del v11f sigue siendo YHWH⁵³.

Por otra parte, el verbo *לקח* [tomar] es usado en discursos directos en dos casos relacionados entre sí. Primero, los hijos de los profetas que interrogan en dos ocasiones a Eliseo (v3e || 5e), quien les manda callar de modo tajante (v3g.h || v5g.h). Segundo, Elías que

⁴⁸ Contra Levine, cuya conclusión es que Eliseo es la mejor representación de la *קול דממה דקה* (1R 19,12), la voz de un silencio tenue (de YHWH). Ibid., 46.

⁴⁹ Según Dt 21,17, esta porción va al primogénito.

⁵⁰ Fuhs, “שאל”, 257.

⁵¹ La conexión entre los dos casos es débil. Gese, “Zur Bedeutung Elias für die biblische Theologie”, 143.

⁵² Kaiser, “לקח”, 481.

⁵³ Fuhs, “עלה”, 91-92.

habla a Eliseo (v9e.10c.d). En ambos casos, el tema es la separación de los dos profetas, sin mencionar la subida al cielo o poner a YHWH como el agente de la separación. Por consiguiente, $\eta\eta\eta$ está relacionado primero con la sucesión y en modo secundario con la *subida*. Elías es *tomado* de encima de la cabeza de Eliseo (v3e.5e), quien es puesto en el lugar de Elías.

El relato de 1R 19 menciona la muerte de Elías de dos modos ajenos a YHWH. Primero, Elías pide a YHWH que *tome* su vida, porque no es mejor que sus padres (1R 19,4)⁵⁴. Segundo, Elías responde dos veces a YHWH que lo persiguen para *tomar* su vida (1R 19,10.14). En ambos casos la apreciación personal de Elías desconoce la decisión de YHWH. En otras palabras, la subida al cielo de Elías es la expresión teológico-mitológica de que Elías murió⁵⁵, sin violencias humanas, sino por una determinación divina (1R 19,16)⁵⁶. Aun así, será fuerte la presencia de *su* espíritu en Eliseo su sucesor; en este sentido teológico Elías permanece con YHWH, el Dios de la vida⁵⁷.

Volviendo sobre la respuesta de Eliseo (v9g), el tema de la herencia sustituye a la separación. Este lenguaje es cercano al lenguaje de la sucesión. Además, pedir una porción del espíritu de Elías es otra forma de hablar de una no-separación.

La noción de espíritu empleada es antigua (v9g), es decir, referida a YHWH mismo. Solo Él puede legitimar la sucesión profética⁵⁸. Además, este caso es único en el AT⁵⁹. Eliseo pide heredar el espíritu de su predecesor. Sin ser una sucesión regia como la davídica, Eliseo es legitimado como profeta según la concesión de una primogenitura (Dt 21,17). La porción pedida es el *doble* de la $\eta\eta$ [porción] concedida a los otros hijos⁶⁰. El texto insiste en aludir a la sucesión en términos íntimos de filiación (v12). La metáfora de la primogenitura de Eliseo

⁵⁴ Elías nunca mostró un cambio respecto de lo dicho en 1R 19,4. Bodner, *Elisha's Profile in the book of Kings*, 53.

⁵⁵ Fuhs, “ $\eta\eta\eta$ ”, 91-92. Dios es el artífice del evento. Hentschel, “Elijas Himmelfahrt und Elischas Berufung (2 Kön 2,1-15)”, 76.

⁵⁶ Una muerte trágica o vergonzosa hablaría de la fragilidad de YHWH ante los eventos históricos. Los relatos de las muertes de Elías y de Eliseo están llenos de signos portentosos y milagrosos.

⁵⁷ Landesmann, *Die Himmelfahrt des Elija. Entstehen und Weiterleben einer Legende sowie ihre Darstellung in der frühchristlichen Kunst*, 27.

⁵⁸ El ministerio profético es carismático. Lo que conceda Elías a su ‘primogénito’ deberá venir solo de YHWH. Beal, *1 & 2 Kings*, 304.

⁵⁹ Tengström, “ $\eta\eta\eta$ ”, 382.

⁶⁰ La cuestión de la $\eta\eta$ [porción] excluye la cantidad (Dt 21,17; 2R 2,9; Zc 13,8), lo importante es la relación entre Elías y Eliseo, su *profeta primogénito* (Dt 21,17). En efecto, Eliseo *duplica* en espíritu a cualquiera de los profetas de YHWH (v3.5.7.15). Hamilton, “ $\eta\eta$ ”, 718; Tsevat, “ $\eta\eta\eta$ ”, 125-126.

(v9g) está fuera del contexto legal y dentro del campo teológico. Eliseo en condición de ‘primogénito’ adquiere un estatus equivalente al de su predecesor⁶¹.

En realidad, פי־שני־ם significa “una porción de dos, una porción doble” (Eclo 12,5). Por lo tanto, si hay tres partes involucradas, el primogénito recibiría dos tercios; si hay cuatro partes involucradas, él recibiría dos cuartos, etc. En principio, solo los hijos varones tienen derecho a heredar. El primogénito tiene un estatus especial, sobre los demás. Él recibe una פי־שני־ם [doble porción] equivalente a dos tercios del patrimonio de su padre, es decir, el doble de lo recibido por el resto de los hijos⁶². Este lenguaje simbólico de la פי־שני־ם ב [doble porción en...] sirve para afirmar y defender la superioridad de Eliseo (v9g) sobre los demás profetas (v3.5.7.15)⁶³. Con esta metáfora Eliseo pide a Elías la herencia profética⁶⁴. Todo esto concuerda con prácticas semíticas occidentales amorreas ya atestadas en el siglo XVIII a.C. en documentos de Mari⁶⁵.

El acto primero concluye sin hacerle homenaje a las que son las últimas palabras de Elías en todo el ciclo. Sin sorpresas, Elías abandona la narración en silencio, pero con espectacularidad. La voz en alto será la de Eliseo, su discípulo.

9.3.3.2 E2: Acto 2 (v11-14): Partida de Elías y vuelta a través del Jordán

El segundo acto silencia a Elías y pone a Eliseo como testigo activo de todo el relato⁶⁶. El ministerio profético es referido en tres modos: en acciones (golpear y separar), en movimientos (caminar, cruzar) y en la voz (hablar). YHWH cumple su revelación de improviso, la reacción de Eliseo es intensa, sentida, sin silencios o divergencias que hagan dudar de su legitimidad como sucesor de Elías. Su actuación es equilibrada en dos discursos directos de tono elevado (v12c.14d) y dos actos con movimientos enérgicos (v12c.f;

⁶¹ Lipiński, “לְהַלְלֵהוּ”, 322-323.

⁶² Dt 21,17; Mishnah Bekhoroth 8.9, citado por Lipiński, “לְהַלְלֵהוּ”, 322-323.

⁶³ Tsevat, “בְּכֹרֵהוּ”, 126.

⁶⁴ Zc 13,8, donde es clara la mención de ‘dos tercios’.

⁶⁵ Documentos de Mari s. XVIII a.C. Lipiński, “לְהַלְלֵהוּ”, 322-323.

⁶⁶ Tampoco hay una voz celeste, solo habla Eliseo. Hentschel, “Elijas Himmelfahrt und Elischas Berufung (2 Kön 2,1-15)”, 75.

v14.b.e)⁶⁷. En el centro de la revelación están el verbo regente de la sucesión, *ראה* [ver]⁶⁸ y los signos con fenómenos físicos, el *fuego* y el *torbellino*. Según la teofanía del Horeb, YHWH es ausente de los fenómenos físicos, pero los controla (1R 19,12-13).

^{11a} Y sucedió, ellos (iban) caminando, ^{11b} (al) caminar ^{11c} y (al) hablar,

^{11d} he ahí (vinieron) un carro de fuego y caballos de fuego

^{11e} y separaron entre los dos. ^{11f} Y subió Elías en el torbellino al cielo.

^{12a} Y Eliseo (estaba) viendo ^{12b} y clamaba:

^{12c} *Padre mío, padre mío, carro de Israel y su caballería.*

^{12d} Y no lo vio más. ^{12e} Y agarró sus vestidos ^{12f} y los rasgó en dos pedazos.

^{13a} Y recogió el manto de Elías ^{13b} que se le había caído de encima,

^{13c} y regresó ^{13d} y se paró a la orilla del Jordán.

^{14a} Y tomó el manto de Elías ^{14b} que se le había caído de encima,

^{14c} y golpeó las aguas, ^{14d} y dijo:

^{14e} *¿Dónde está YHWH, el Dios de Elías y también él?*

^{14f} Y golpeó las aguas, ^{14g} y se dividieron a lado y lado, ^{14h} y cruzó Eliseo.

V11-12: Mitologización de la revelación en la subida de Elías al cielo. Si bien, el trasfondo mitológico del raptó de Elías con carro y caballos de fuego (v11) es difícil de rastrear, el contexto de revelación hace suponer la presencia o la acción de YHWH asociada a esta simbología. Diversos autores han explorado los antecedentes históricos de tal simbología a partir de evidencia aramea⁶⁹, de paralelos intra-bíblicos⁷⁰, o de evidencia asiria⁷¹. Lo anterior llevaría a justificar el motivo de la subida de Elías (v11) en un carro de

⁶⁷ Hay contrastes marcados entre la revelación de YHWH en el Horeb y la subida de Elías al cielo. En la primera Elías responde dos veces con la misma fórmula (1R 19,10.14) y durante la revelación permanece en silencio con el rostro cubierto. Eliseo, en cambio, es ‘duro’ en sus respuestas, pide con astucia y durante la subida de Elías al cielo Eliseo grita de principio a fin y desgarró sus vestiduras.

⁶⁸ Los v10-12 tienen en común con 1R 19,11-13 los signos del manto y del fuego. La gran diferencia es la invisibilidad de Elías en el Horeb, primero oculto en una cueva y luego con el rostro cubierto por el manto. En cambio, Eliseo puede ver la subida de Elías. Al menos de modo preliminar puede decirse que el verbo ver le da mayor realce a la revelación presenciada por Eliseo. Beal, *1 & 2 Kings*, 304.

⁶⁹ K. Galling habla del *carro* de dios, cuyo símbolo es el yugo caballar. Este dios es el “maestro del carro” y es contrarrestado por profetas llenos del Espíritu de YHWH, en especial por Elías y Eliseo, quienes reciben el nombre de *carros de Israel y su caballería* (2R 2,12; 13,14; 6,17; 7,6ss). Stendebach, “סוס”, 185.

⁷⁰ H.C. Schmitt encuentra un paralelo religioso-histórico cercano en Zc 6,1-8. Ibid.

⁷¹ Al cierre, 2R menciona los caballos que los reyes de Judá dedicaron al dios asirio babilonio Shamash y los carros del sol que Josías destruyó (2R 23,11). Es ambiguo si estos caballos son memoriales del uso de caballos vivos para hacer la representación de Shamash o meros símbolos. Ibid.

fuego como un evento de revelación contra las fuerzas mitológicas de las religiones extranjeras.

La tradición judía recordó esta narración del final de Elías con atención (Eclo 48,9), incluso por la mención de los carros del sol puestos a la entrada del templo de Jerusalén (2R 23,11; Eclo 49,8), cuya simbología es similar a la visión del carro de YHWH (Ez 1)⁷².

V11: un acto discipular. La acción permanente entre Elías y Eliseo es doble: *caminar* y *hablar*⁷³. El camino conjunto entre ellos deja ver dos contrastes. Primero, Elías desiste en dejar a Eliseo e irse solo (v2.4.6). Segundo, Eliseo dejar de ser el sirviente que camina detrás de Elías (1R 19,21). Al menos de modo indirecto, es claro que Eliseo ya alcanzó un estado equivalente al de Elías. Solo resta la intervención directa desde el cielo para dar la sucesión por consumada.

El primer verbo es *caminar* (v11b). Esta acción podría relacionarse con Enoc y los patriarcas. Enoc fue *tomado* por Dios. Esto significa haber vivido una vida agradable a Dios en compañía suya⁷⁴. Pero también Enoc es uno que ‘camina con YHWH’ (Gn 5,24). Ir por el camino de Dios es propio de los patriarcas, Abrahán, Isaac y Jacob (Gn 24,40; 48,15). 2R 1–2 están plenos de verbos de movimiento, el más importante es הלה [ir, caminar]. Tales verbos indican una relación de intimidad con Dios. El profeta *camina*, porque YHWH lo שלח [envía]. Al contrario, son innecesarios los movimientos relacionados con YHWH (v16-18).

El segundo verbo es *hablar* (v11c). La acción propia de un profeta es llevar la palabra de YHWH en verdad (1R 17,24). Eliseo todavía será un profeta de la praxis, por encima de la palabra. Además, Eliseo tendrá muchas intervenciones ligadas a la palabra y al anuncio del futuro en Israel. En este ministerio el espíritu de Eliseo también superará a Elías.

Continúa el relato con la irrupción de los carros y caballería de fuego (v11d)⁷⁵. Ellos representan una imagen mitológica de la presencia del espíritu de YHWH que actúa con poder. Los portadores de ese poder son Elías y Eliseo⁷⁶. Ellos permiten comprender cómo

⁷² Esta evidencia indica que los antiguos israelitas estaban familiarizados con la imagen del auriga divina que conduce la cuadriga del sol por los cielos. Lipiński, “שֶׁשֶׁת־עָרֹת”, 307.

⁷³ La construcción tiene estilo durativo hebreo (participios e infinitivos) que aumenta la tensión ante un gran evento que está por acaecer. Además del hecho de que los dos profetas actúen juntos. Long, *2 Kings*, 27.

⁷⁴ Helfmeyer, “הִלְךְ”, 394.

⁷⁵ El pasaje es oscuro. Según el texto, el carro de fuego solo separa a Elías de Eliseo, con lo cual Elías es elevado a los cielos en un torbellino, el v16 dirá que es el רוח יהוה. Barrick, “רָכַב”, 489.

⁷⁶ La exclamación de Eliseo en el v12 indica las huestes del cielo. El paso siguiente será reconocer a Elías como parte de estas, Elías es como un ejército para Israel. Eliseo, como fiel sucesor de Elías, recibirá el mismo calificativo (2R 13,14). Ibid., 489.

actúa YHWH en tiempos de guerra e infidelidad. En el ciclo de Eliseo aparecen diversos enlaces de esta acción portentosa de YHWH con carros y caballería de fuego⁷⁷. El sentido común para el fuego que viene de lo alto es punitivo. Al mismo tiempo, el grado de una tremenda punición alude a la gloria de YHWH, aunque esta conexión es una entre varias (v11; 2R 6,17)⁷⁸. Otra conexión, un tanto sórdida, es el recuerdo del final de Ajab desangrándose desangra dentro de su carro (1R 22,35). Elías, en cambio, es separado por carros de fuego y elevado en un torbellino.

V11f: el momento de la subida al cielo. Subir es el movimiento intenso de YHWH con Israel (v. gr. Jr 16,14-15 || Jr 23,7-8). La iniciativa divina sigue intacta, sin importar quién sea el opresor encima del pueblo⁷⁹. Israel tiene un lugar propio concedido por YHWH (Jr 27,22). Esta disposición de YHWH es propia de Su identidad, aunque Israel lo olvide y lo pase por alto en diversas ocasiones⁸⁰. Por consiguiente, el torbellino que hace ascender a Elías es un motivo teofánico (v1a.11f)⁸¹.

La referencia de *los carros de fuego con caballos de fuego* aparecerá cuando Eliseo logre detener al rey de Aram sin necesidad de una intervención militar (2R 6,15-23). Es importante recalcar la actuación de Eliseo como *hombre de Dios*. Es decir, Eliseo tiene el mismo título de Elías (1R 17,18-24) y la misma intimidad con YHWH para pedirle ser escuchado (2R 6,17.18.20)⁸².

Por tanto, los carros y caballería de fuego son signos de la gloria y poder de YHWH que ha actuado en Elías y ahora pasa a Eliseo. Pero el contraste será notable. En el ciclo de Elías después de la manifestación del fuego de YHWH hubo muertes numerosas en Israel, algunas a manos del mismo Elías (1R 18,40) y otras pedidas por él (2R 1,10.12). En el ciclo de Eliseo el poder y la gloria de YHWH siguen intactos; la transformación es de la punición a la paz, la misericordia e incluso a signos de fraternidad como la comida (2R 6,21-23). El

⁷⁷ 2R 2,11.12; 6,17; 7,6ss; 13,14. Stendebach, “סוס”, 185.

⁷⁸ Bergman, “שׂא”, 427.

⁷⁹ La subida representa la disposición permanente de YHWH para que Israel vuelva y renueve su relación con Él. Es decir, está a la base de la renovación de la Alianza (Jr 31,31-34). Fischer, *Jeremia 1 – 25*, 530.

⁸⁰ Sal 81,11-12; Jr 2,6ss. Una temática recurrente en el Éxodo es preguntar *¿dónde está YHWH?* Su respuesta yace en el paso, o sea, en el origen de Israel. Primero, en la salida desde Egipto (Lv 11,45); segundo, en la guía por el desierto (Dt 8,5). Ibid., 157-158.

⁸¹ Fabry, “סער”, 291.

⁸² El relato omite este título en 2R 2, pero lo usa cinco veces en 2R 1 para referirse a Elías. Burnett entiende esta insistencia como una estrategia narrativa para introducir el tema de la sucesión. Burnett, “‘Going down’ to Bethel: Elijah and Elisha in the theological geography of the deuteronomistic history”, 292.

rey de Israel llama padre a Eliseo, quien decide favorecer a los prisioneros arameos. En cambio, Elías ha actuado sin hablar con el rey y su decisión es ejecutar a todos los profetas de Baal (1R 18,40).

La imagen de los carros y los caballos puede relacionarse, por un lado, con la guerra, cuando los ejércitos enemigos asedian a Israel y, por otro lado, con la soberanía del rey moviéndose dentro de su reino. En la antípoda de estas imágenes de fuerza y poder está el pueblo, a veces protegido, a veces amenazado desde arriba. La única concepción de dominio aceptable es YHWH como soberano en Israel. YHWH está sentado en su trono (1R 22,19-23) y actúa en medio de carros y caballería de fuego (2R 2,11; 6,17), nada ni nadie le puede resistir. YHWH acaba con el miedo de Israel. Por esta razón Elías recibe esta orden final (1R 1,15c) que ya era conocida en Israel: *no les temas porque YHWH tu Dios estará contigo, quien te hizo subir de la tierra de Egipto* (Dt 20,1). En efecto, ni siquiera los enemigos montados en caballos y carros son temibles, porque YHWH ha estado con Israel desde la subida de Egipto hasta hoy.

La subida de Egipto tiene a YHWH como agente y a un profeta como intermediario. La alusión podría ser directa sobre Moisés⁸³. YHWH sigue siendo el agente de la subida Elías y Eliseo, los profetas que llevan al pueblo a la *subida* del nuevo Egipto que es la idolatría. La tierra prometida está en la relación de fidelidad a YHWH, antes que en la tierra física. En este proceso de restauración de la fe yahvista Elías y Eliseo son dos polos complementarios, uno con poder de fuego para castigar e incluso atemorizar y el otro con poder de sanación en medio del pueblo⁸⁴. Ambos permanecen, pero el segundo tiene un despliegue mayor.

V12: el clamor de Eliseo por Elías. El *clamor* puede expresar shock (Ez 27,30; Est 4,1), terror (2R 4,40), miedo (Is 28,12) y sorpresa (v12), o puede permanecer inarticulado (Is 26,17). En cada caso, el llanto está asociado con una situación particular y es ocasionado por angustia aguda. Los contextos particulares definen varias esferas semánticas en las que predomina uno u otro aspecto básico. Dan testimonio del hecho fundamental de que llorar es una parte básica de la naturaleza humana y que las personas deben confiar en la ayuda de sus semejantes y en Dios. Por lo tanto, la raíz קעק – קעק is un componente importante del motivo

⁸³ *Por un profeta subió YHWH a Israel de Egipto, y por un profeta fue guardado* (Oseas 12,14).

⁸⁴ Como denuncia de la infidelidad después de la liberación Am 3,1ss. Levin, “Erkenntnis Gottes durch Elia”, 167-168.

bíblico de la solidaridad, que une a los seres humanos como un grupo y los une a Dios⁸⁵. Además, la sucesión de gritos de auxilio que hace Eliseo (v12b) tiene una formulación única צעק (Piel), un participio similar al verbo *pedir ayuda* יָשַׁע (Piel). En efecto, la raíz del nombre *Eliseo* (Mi Dios es auxilio)⁸⁶.

V12a.d: una revelación. El verbo רָאָה [ver] tiene sentido de revelación⁸⁷. Eliseo presencia una visión en privado que antecede un gran acto público⁸⁸. En seguida, Eliseo es visto en público (v15a) y de inmediato el poder de YHWH es reconocido en él (v15). La repetición del verbo *ver* acentúa la intensidad del momento⁸⁹.

V12c: Eliseo habla debajo Elías. La frase principal del discurso directo de Eliseo es *padre mío, padre mío, carro de Israel y su caballería*. Este clamor de Eliseo (v12b) denota intimidad por la intensidad de las repeticiones filiales hacia Elías como *padre*. Una referencia de esta intensidad podría venir del clamor de Elías a YHWH para que el pueblo lo reconozca por su obrar como *siervo* de YHWH (1R 18,36). Por ende, la simbología del *carro de Israel* y *su caballería* podría ligarse con la función de Elías como *siervo* de YHWH. Es decir, siervo es aquel que clama por reconocimiento o protección a la figura de autoridad que está por encima de él.

En otras palabras, Elías es quien porta a YHWH Sebaot de modo triunfante. Además, el nuevo *portador* del poder de YHWH será Eliseo y esto le conferirá sin duda el título de *siervo de YHWH*⁹⁰. Por consiguiente, la relación de Eliseo con Elías es íntima. Un siervo llama *padre* a quien le guía, pero sobre todo a la persona que tiene autoridad ilimitada sobre él⁹¹. Un profeta de gran autoridad puede ser llamado padre, ya sea por sus discípulos (v12c) e incluso por el rey (2R 6,21)⁹².

La פָּרָשׁ [caballería] es un título honorífico y un símbolo (v12c) asociado en principio a Eliseo, porque él es decisivo en las guerras contra los arameos y sus talentos sobrenaturales

⁸⁵ Hasel, “צָעַק; יָשַׁע”, 116.

⁸⁶ Sawyer, “יָשַׁע”, 443.

⁸⁷ Fuhs, “רָאָה”, 238.

⁸⁸ Visiones en tercera persona: Gn 18,2; 19,1; Ex 3,2; 2R 2,10.12.15; 6,17.20.

⁸⁹ Beal, *1 & 2 Kings*, 304.

⁹⁰ Elías sí es llamado siervo de YHWH (2R 10,10). Eliseo es tratado como señor por muchos personajes, pero los profetas, a quienes Eliseo encabeza, sí son llamados siervos de YHWH (2R 9,7).

⁹¹ Ringgren, “אָב”, 8.

⁹² Payne, “אָב”, 5. Además, este es un recurso para acentuar el mismo título de ‘padre’ que también recibe Eliseo (2R 6,21; 13,14). Beal, *1 & 2 Kings*, 304.

superaban la fuerza de combate de un ejército (2R 13,14). Sin embargo, otra tradición le da el título de *padre* a Elías y lo pone en boca del mismo Eliseo (v12)⁹³.

Los carros son signo de movimiento rápido, poderoso y majestuoso. En el plano divino representan a YHWH que triunfa (2R 6,14-15.17). En el plano humano representan a los reyes de la tierra quienes despliegan poder, pero limitado y bajo riesgo de muerte⁹⁴. La caballería de Israel es un título honorífico dado Elías y Eliseo que simboliza el poder de YHWH⁹⁵ en lugar del poder del rey de Israel. De hecho, el rey Joás llamará a Eliseo *padre* (2R 13,14).

En efecto, Elías y Eliseo avanzan mejor que los carros y caballería de los reyes. Ajab corre en su carro a Jezreel, pero la mano de YHWH pone a Elías por delante (1R 18,45-46). La carga política de 2R 2 es fuerte; Ajab desangrándose en su carro (1R 22,34) contrastará con Elías volando separado en carros y caballería de fuego (v11-12)⁹⁶. Sobre todo con Eliseo, él es mayor que cualquier carro o caballería en contra de Aram (2R 7,14ss).

En definitiva, la sucesión de Elías a Eliseo enriquece la simbología de los carros y caballería de Israel. En Elías el fuego ha representado punición y muerte dentro de Israel. En cambio, Eliseo muestra el mismo poder, pero como victoria para Israel (2R 13,14-19)⁹⁷. YHWH Sebaot mantiene su poder superior, concede la victoria a Israel y castiga a Aram con la derrota⁹⁸.

V12e: la fuerza en el brazo de Eliseo. El verbo *קָחַ* [agarrar] implica ejercer fuerza o violencia sobre un objeto (1S 15,27; 2S 1,11)⁹⁹. En efecto, Eliseo será contundente contra los males que aquejan al pueblo. Él obrará milagros y sanaciones como ningún otro profeta en el AT. Así como fue duro para pedir (v9-10), Eliseo deberá ser duro para poder *agarrar* el poder de YHWH.

⁹³ Un motivo probable es el de caballos y carros en Zc 6,1-8. Niehr, “קָרָשׁ”, 128.

⁹⁴ Los carros aparecen en la alianza de Ajab con Ben-Hadad (1R 20,33ss); en la muerte de Ajab (1R 22,34-35); en las campañas aniquiladoras de Jehú (2R 9,21.24; 10,2.16); en la esperanza de alcanzar el apoyo de Egipto (2R 18,24), y en el relato triste de la muerte de Josías (2R 23,28-30).

⁹⁵ Niehr, “קָרָשׁ”, 128.

⁹⁶ Levine, “Twice as much of your spirit: Pattern, parallel and paronomasia in the miracles of Elijah and Elisha”, 44.

⁹⁷ El término ‘padre mío, padre mío, los carros y caballería de Israel’ ocurre idéntico en 2R 13,14. Eliseo es una figura pública bastante efectiva para vencer sin necesidad de entrar en batallas militares. Bodner, *Elisha's Profile in the book of Kings*, 54.

⁹⁸ Aunque Eliseo trae victorias para Israel, pero evitando la confrontación militar. Elías, por su parte, sí está involucrado en acciones sangrientas de muerte. Beal, *1 & 2 Kings*, 305.

⁹⁹ Hesse, “קָחַ”, 304.

V13: Eliseo toma el manto de Elías. La primera indicación, aunque indirecta, muestra que el poder de YHWH en Elías ha pasado a Eliseo sin interrupción (v13a)¹⁰⁰. Este paso del manto significa un cambio en el modo de percibir a YHWH (1R 19,13), la autoridad del maestro (1R 19,19-21) y el poder recibido de parte de Elías (v8). Toda esta integración de características proféticas constituye la sucesión. Con todo esto el relato ha llegado a su *punto de retorno*.

V14: un nuevo ‘paso’ a través del Jordán. Eliseo cruza como si fuera un nuevo Josué¹⁰¹. El acto de golpear las aguas dos veces es dramático¹⁰². Esta intensidad sirve para mostrar que Eliseo ha alcanzado el mismo estatus de Elías, capaz de separar las aguas del Jordán¹⁰³. La acción de golpear es la confirmación física y visual del traspaso efectivo y completo de la autoridad divina. YHWH es el agente de la acción¹⁰⁴, pero son seres humanos los que la deben reconocer (v15).

V14e: ¿dónde está *YHWH el Dios de Elías*? La expresión יהוה אלהי אליהו es notable. Este constructo expresa la *relación única* entre YHWH y Elías. Por ende, la respuesta a esta pregunta está en esta relación narrada en todo el ciclo de Elías. Así, por ejemplo, YHWH es el *Dios de Abrahán, de Isaac y/o de Jacob*¹⁰⁵. En todos los casos Elohim funciona como apelativo. En especial en los libros históricos, *el Dios de los padres* es una expresión de la continuidad (a menudo rota) en la creencia israelita en Dios אב [padre]¹⁰⁶. Israel alcanza singularidad gracias a su relación única con YHWH (2S 7,22). Un caso similar es el de Salomón en la consagración del Templo (1R 8,23), solo YHWH puede mantener con firmeza la Alianza y el amor a los siervos que *caminan* delante de Él *con todo su corazón*¹⁰⁷.

Volviendo sobre su abandono, Eliseo pregunta por Dios como Dios de Elías. Esta pregunta recuerda el triple juramento de Eliseo también dirigido a YHWH y a Elías: *vive*

¹⁰⁰ Beal, *1 & 2 Kings*, 300.

¹⁰¹ La conquista de Eliseo es religiosa y la de Josué es religioso-militar (Js 3ss). Ibid., 305.

¹⁰² Además de un posible sentido de una súplica el v14 es un recurso dirigido al lector para que busque en la narración del ciclo de Eliseo la respuesta a esta pregunta. En algunos pasajes Eliseo ora a YHWH (2R 4,33; 6,17-18), razón por la cual el v14 estaría cerca de ser una súplica a YHWH. Sin embargo, el verbo פלל (Hitpael) [orar] es omitido en 2R 2. Thiel, “Gebete in der Elia- und Elisa-Tradition”, 441.

¹⁰³ Eliseo ya es mediador del poder de YHWH, el único capaz de someter las aguas. Kaiser, “מַיִם”, 501.

¹⁰⁴ Conrad, “פָּרַח”, 420.

¹⁰⁵ *Dios de Abrahán* (Gn 24,12.27.42.48; 26,24; 31,42); *Dios de Abrahán y de Isaac* (Gn 28,13; 32,10); *Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob* (Ex 3,6.15; 4,5; 1R 18,36).

¹⁰⁶ Ringgren, “אֱלֹהִים”, 279.

¹⁰⁷ La fórmula monoteísta a la base de esta teología de la de incomparabilidad de YHWH recita: *¿Quién como tú?* (Dt 33,29; Dt 10,12-17). Ibid., 283.

YHWH y vive tu alma (v2.4.6); Eliseo fue duro al pedir (v10b) y ahora trajina duro para abarcar aquello que ha recibido¹⁰⁸. Poner la pregunta del v14e en boca de Eliseo refuerza el grado de la sucesión. Eliseo asume su *relación* con YHWH en un grado nuevo. Mientras que Elías había aparecido para hacerle un anuncio solo al rey Ajab, antes de desaparecer en el Jordán (1R 17,1), Eliseo aparece gritando ante los hijos de los profetas con un signo de golpes a tierra para mostrarse volviendo desde el Jordán. De este modo Eliseo restaura la ruptura de Elías con Israel. Mientras Elías desaparece al otro lado del Jordán, Eliseo es el profeta del retorno a la tierra de Canaán. En efecto, de ahora en adelante YHWH, el Dios de Elías, podrá ser reconocido en Eliseo, el heredero (v9) que YHWH quiso poner en su lugar (1R 19,18).

YHWH es el Dios de Elías (v14e). La mención de YHWH como Dios de un individuo aparece en los patriarcas, Abrahán, Isaac y Jacob, a veces por separado, a veces en conjunto¹⁰⁹. En asociación a Jacob YHWH también es llamado el Dios de Israel¹¹⁰. Otras referencias del Dios de un individuo también tienen asociado el tema de la paternidad¹¹¹. Esta designación de YHWH como Dios de un ‘padre’ traspasa al hijo el mismo tipo de bendición recibida por el padre¹¹². En el caso de los patriarcas o de David la bendición abunda sobre su descendencia; en el caso de Eliseo la bendición es menos explícita, sino la presencia del espíritu de su padre Elías en él. En efecto, Eliseo será un bendecido y, sobre todo, el portador de grandes bendiciones para sus destinatarios¹¹³. En resumen, al menos en el sentido de la sucesión, YHWH es el Dios de Elías, *padre* de Eliseo.

9.3.3.3 E2: Acto 3 (v15): Los hijos de los profetas reconocen a Eliseo

El acto 3^{ro} es la vuelta a escena de los hijos de los profetas. El v15 es el cierre del marco escénico antes abierto (v7). La progresión de un verso al otro ha sido grande. Eliseo ha cruzado el Jordán ya en calidad de sucesor legítimo de Elías, el portador de su espíritu¹¹⁴. En efecto Eliseo nunca perdió a su señor (v3.5). La sucesión que había sido anunciada por

¹⁰⁸ Hentschel, “Elijas Himmelfahrt und Elischas Berufung (2 Kön 2,1-15)”, 78.

¹⁰⁹ Gn 24,12.27.42.48; 26,24; 28,13; 31,42; 32,10; 46,3; 50,17; Ex 3,6.15; 4,5; 1R 18,36.

¹¹⁰ 2S 23,1; Is 2,3; Mi 4,2; Sal 20,2; 75,10; 76,7; 81,2.5; 84,9; 94,7.

¹¹¹ Noé bendice a su hijo en el nombre de YHWH el ‘Dios de Sem’ (Gn 9,26); Eliseo llama a Elías ‘padre mío’ y a renglón seguido pregunta por YHWH el ‘dios de Elías’ (2R 2,14); después YHWH es llamado el ‘Dios de tu padre David’, refiriéndose a Ezequías como hijo (2R 20,5).

¹¹² Ringgren, “אֱלֹהִים”, 279.

¹¹³ Esto incluye a gente extranjera como la sunamita, Naamán y Jazael. Además de gente de Israel.

¹¹⁴ Esta es una de las conclusiones centrales de 2R 2. Gese, “Zur Bedeutung Elias für die biblische Theologie”, 143.

Elías en el acto 1^{ro}, fue concedida por YHWH en visión a Eliseo en el acto 2^{do} y ahora es confirmada por el primer grupo de testigos en el acto 3^{ro}.

^{15a} Y lo vieron los hijos de los profetas ^{15b} que (estaban) en Jericó [de]
en frente (a ellos), ^{15c} y dijeron: ^{15d} *El espíritu de Elías reposa sobre Eliseo.*

^{15e} Y fueron a su encuentro ^{15f} y se postraron en tierra ante él.

V15: los hijos de los profetas reconocen el espíritu de Elías sobre Eliseo¹¹⁵. En la sucesión de Moisés a Josué hay elementos similares, la imposición de las manos, el espíritu sobre Josué y el acto de reconocimiento del pueblo a Josué¹¹⁶. Sin embargo, el traspaso de la heredad del espíritu a un sucesor es propia del ciclo de Elías-Eliseo (v9-15)¹¹⁷. En efecto, el v15 es cierre del v9 y, sobre todo, la apertura de la misión de Eliseo de cara al pueblo que lo reconoce como sucesor de Elías.

En los libros de los jueces hay dos relatos de subida al cielo y de reconocimiento hecho al ángel de YHWH que ayudan a comprender el v15. Éstos son la vocación de Gedeón (Ju 6,7-24) y el anuncio del nacimiento de Sansón (Ju 13,8-25).

El primer relato es introducido por un profeta que anuncia la intervención de YHWH en favor de Israel como un acto en continuidad con la subida desde Egipto. La exigencia es la exclusividad de YHWH y el rechazo radical de la idolatría. La relación destaca la divinidad poderosa del ángel frente a la humanidad frágil de Gedeón. Un acto cultural de ofrenda sella la relación entre los dos. El ángel consume la ofrenda con fuego, asciende al cielo y desaparece de la vista del Gedeón. La visión deja a Gedeón lleno de temor, pero el ángel le hace una declaración de protección y compañía. El ángel desaparece, pero Gedeón permanece dialogando en compañía de YHWH. Su misión es contra la idolatría en la tierra de sus padres. De modo análogo al relato de Gedeón, Elías tuvo contacto con el ángel de YHWH, tenía miedo y el ángel lo disipó (2R 1). Ahora Eliseo encarna la segunda parte, él permanece en presencia y en diálogo con YHWH.

¹¹⁵ Contrario a Beal. El acto del v15 por encima de una expresión de respeto a Eliseo, es la aceptación de una guía para el grupo de los hijos de los profetas. Después Eliseo estará al frente cuidando de ellos (2R 4,38ss). Beal, *1 & 2 Kings*, 305.

¹¹⁶ Nm 27,15-23; Dt 31,1-8; 34. El reconocimiento del pueblo a Josué será ratificado con gran detalle en Js 24,14-24.

¹¹⁷ Tengström, “רִיחַ”, 391.

El segundo relato, en lugar de un profeta, inicia con un ángel que es confundido con un hombre de Dios¹¹⁸. Manóaj al igual que Gedeón ofrece un holocausto, algo que Eliseo omite, porque Elías no es el ángel de YHWH¹¹⁹. Por último, el ángel de YHWH consume la ofrenda con fuego, el humo *sube* al cielo (Ju 13,16) y el ángel desaparece de la vista de Manóaj y de su esposa. También hay una reacción de miedo y una voz, en este caso de parte de la mujer, que confirma que Manóaj ni debe morir ni debe tener miedo. Lo importante es declarar que YHWH garantizará su presencia en Sansón, el protagonista del relato.

En resumen, estos relatos ayudan a entender que la revelación de YHWH personificada por su ángel y venida de lo alto, ahora viene del camino personificada por su profeta. De hecho, el ángel de YHWH sale del relato, aparecerá por última vez en 2R 19,35, pero actuando en solitario. Ahora el portador del poder de YHWH es un hombre, Eliseo, quien vive, actúa y camina en medio del pueblo¹²⁰. Su final será terrenal, pero en medio de la manifestación permanente del poder de YHWH, incluso después de su muerte (2R 13,21).

V15d: primer testimonio de reconocimiento a Eliseo. Es un discurso directo expositivo: *El espíritu de Elías reposa sobre Eliseo*. Esta declaración de los hijos de los profetas supera a un comentario del narrador. Es una anticipación a todo el ministerio de Eliseo. La confirmación de esta confesión será desarrollada paso a paso en cada milagro y signo de Eliseo. El lector es llamado a constatar que Eliseo siempre estará habitado con el espíritu de Elías, el espíritu que solo YHWH puede conceder¹²¹. Esto lo sustenta el verbo נָחַ [reposar].

El tema de נָחַ puede significar *colocar* una substancia, *permanecer* en un lugar, o *descansar*. Aquí la conjugación נָחַה (Qal) [reposa] indica que el espíritu de Elías *permanece* en Eliseo (v15d). La asociación del don del espíritu usando este verbo indica cómo YHWH desciende de la nube, habla con Moisés y los ancianos reciben de Moisés un espíritu de profecía, aunque de modo temporal (Nm 11,25: נָחַה Qal). Con Eliseo el orden es distinto, porque antes que le hable YHWH, le habla Elías; antes que el espíritu repose sobre el grupo

¹¹⁸ En 1–2 Reyes el ángel va desapareciendo de los relatos y en su lugar permanece el hombre de Dios. Solo Elías hombre de Dios tiene relación con el ángel de YHWH, pero Eliseo será el mayor portador del título hombre de Dios (17x).

¹¹⁹ Sin embargo, en 1R 19,19-21 Eliseo sí ofrece un sacrificio en su pueblo y hace que todos coman de la ofrenda.

¹²⁰ Eliseo permanece en ‘contacto’ con el Dios de la vida. Hentschel, “Elijas Himmelfahrt und Elischas Berufung (2 Kön 2,1-15)”, 80.

¹²¹ Tengström, “רָחַה”, 391.

de profetas, reposa sobre Eliseo. Ellos *reconocen*, sin profetizar, que el espíritu está presente en Eliseo. Un segundo texto donde aparece נוח (Qal) indica cómo el espíritu se *posará* sobre el vástago de Jesé (Is 11,2). Asimismo, la acción provoca un gran despliegue de dones sobre el personaje destinatario de la *permanencia* el espíritu¹²².

La acción de *reposar* como recepción de un don divino también es formulada como promesa (Is 14,7; 25,10; 57,2); también hace parte del código de la alianza (Ex 23,12). Es decir, el *reposo* es un estado donde confluyen la divinidad de YHWH y el reconocimiento que le hace Israel; este también es el contenido de la ley del Sabbat (Ex 20,11; Gn 2,2).

Otros usos de נוח aparecen en Hifil. Éstos también tienen sentido teológico primario o contextual. El *reposo* puede indicar una bendición divina asociada a una promesa de salvación¹²³. Las palabras de YHWH son la promesa del favor divino sobre Moisés: “y yo te daré reposo” (Ex 33,14). El relato pone ambigüedad en la frase para cargarla con la promesa del *reposo* de Israel en la tierra prometida y del *descanso* de Moisés¹²⁴.

Moisés pide gracia a YHWH para guiar al pueblo (Ex 33,12ss). En respuesta YHWH lo acompaña y le da el descanso (Ex 33,14). Ambas expresiones son complementarias. Es decir, para poder *permanecer* en la tierra Israel necesita que YHWH *permanezca* en medio suyo. La presencia de Moisés ante YHWH es garantía mediadora de la presencia de YHWH en el Pueblo, el descanso o reposo para Moisés confirma que dicha presencia de YHWH seguirá vigente hasta el final. Es decir, hasta el momento en que YHWH envíe un nuevo líder para el pueblo.

Por consiguiente, si el espíritu de Elías נוח [reposa] sobre Eliseo, ha llegado el final del camino de Elías y sigue vigente la relación entre Israel y YHWH. La misión de Eliseo consistirá en *restaurar* esta relación. El primer acto de dicha *restauración* es la purificación de las aguas de Jericó, como sucederá en la escena 3^{ra}.

En el ciclo de Eliseo la restauración de la tierra de Israel como el lugar de *reposo* es un tema central. Israel debe mantenerse como la tierra prometida, lejos de cualquier comportamiento de infidelidad o de idolatría. *Reposar* en la tierra prometida también indica la tierra al oeste de Jordán (Dt 12,9-10; Dt 25,19) que justo es el movimiento que ha hecho Elías con Eliseo para que luego Eliseo venga del este al oeste del Jordán. Por ende, el paso

¹²² Preuss, “נוח”, 278-279.

¹²³ Ex 33,14; Is 14,3; 28,12; Ez 44,30.

¹²⁴ Preuss, “נוח”, 280-282.

del Jordán como movimiento incorpora el *reposo* del espíritu sobre Eliseo como estado *permanente*. El reposo indica la presencia de YHWH en medio del pueblo, lo cual representa el máximo שלום [bienestar] (Js 21,44; 23,1); o en el caso opuesto una maldición (Dt 28,65)¹²⁵.

Por último, destaca Eliseo como el *lugar* donde reposa el espíritu de Elías (v15d). Esto confirma el תחה [lugar] donde acontece la sucesión (1R 19,16). Además del lugar físico y la función profética, es la condición de la presencia de YHWH –del espíritu– lo que *reposa* en Eliseo¹²⁶.

La *fuerza espiritual* dada por Dios le trae al hombre liberación y victoria. El poder de Dios es mayor que el poder de los ejércitos enemigos (Ex 14,4; 2Cr 24,24). La presencia de YHWH con su היל [fuerza] en batalla supera y excluye cualquier otro tipo de ayuda (Sal 33,16-17). Aunque el relato desprece la היל [fuerza], la ayuda absoluta de Dios también es necesaria aquí. La única diferencia es que la ayuda viene a través de *su espíritu*. La ayuda de Dios es comparable al poder del espíritu que viene sobre jueces y profetas (Ju 6,34; Is 11,6; 2R 2,9.15). Así como Dios es el creador del nuevo ejército de Israel, también él tiene poder sobre el ejército enemigo al que destruye para liberar a Israel (Is 43,17). A través de su poder, Dios tiene a su disposición a todos los poderes de este mundo¹²⁷.

Esta fuerza supera al רוח [viento]¹²⁸. El רוח יהוה [espíritu de YHWH] que transporta a Elías está por encima de los fenómenos naturales controlados por YHWH, uno de ellos es el סערה [torbellino] (2R 2,1.11). Además, el *espíritu de Elías* (v15) ni controla ni tiene asociado algún tipo de viento. Por consiguiente, la relación importante es entre los espíritus que pueden controlar los fenómenos naturales. Es decir, el espíritu de Elías (v15) y el de YHWH (v16).

V15f: Al cierre una postración. Tirarse לארץ / ארצה [por tierra] expresa luto, privación del poder político, o gran reverencia ante alguien importante: YHWH, el rey, o un profeta¹²⁹. Este es el gesto de los hijos de los profetas ante Eliseo, el nuevo profeta de autoridad máxima.

En la conclusión de la escena 2^{da} pueden mencionarse tres puntos.

Primero, la sucesión tiene dos aspectos críticos: Eliseo pide con dureza algo inesperado por Elías. A juzgar por la escena 1^{ra} Elías desea irse solo y dejar a Eliseo. Moisés

¹²⁵ Ibid., 284.

¹²⁶ Incluso los huesos de Eliseo son un lugar de restauración de la vida (2R 13,21).

¹²⁷ Eising, “חיל”, 354.

¹²⁸ Contra Fabry (1R 18,12; 2R 2,16). Tengström, “רוח”, 393.

¹²⁹ luto (Jb 2,13; Lm 2,21; Ez 26,16), privación (Is 3,26; 47,1), reverencia (Ex 34,8; Is 49,23), ante YHWH (Gn 24,52; Ne 8,6), el rey (1S 25,23; 1R 1,31), un profeta (2R 4,37). Ottosson, “אָרץ”, 399.

sí pide un sucesor (Nm 27,18-23) y lo nombra según la indicación de YHWH (Dt 34,9). En cambio, Elías recibe una orden, pero falla en ejecutarla (1R 19,16.19). En este aspecto, la sucesión de Elías difiere del patrón de Moisés¹³⁰, aunque es coherente la concepción de Eliseo como un nuevo Josué¹³¹. Sin embargo, hay que tener en cuenta que Eliseo es solo un profeta, el militar conquistador es Josué¹³². Eliseo es padre cuidador del pueblo¹³³, los enfermos, hambrientos y afligidos. A lo sumo, Eliseo es consultor ante la guerra (v. gr. 2R 3), pero funge como profeta por encima de la estrategia militar¹³⁴. Su carácter fue firme desde sus juramentos reiterados ante Elías y el pedido para sí de la mejor parte de la herencia. Estos contrastes entre Elías y Eliseo corroboran la sucesión, pero Eliseo es distinto de Elías. En efecto, él saldrá de debajo de la sombra de su padre Elías.

Segundo, la historia de Israel ha sido traída a la memoria con actos intensos y portentosos. El relato reedita el paso del Jordán para insistir en la *vigencia* de YHWH como el gran salvador de Israel. Este tema que fue planteado de modo contrastante contra la apostasía en Samaría (2R 1), ahora es colocado de modo directo en la persona de Eliseo. Es indiscutible su idoneidad como profeta por encima de los ‘hijos de los profetas’.

Tercero, el centro de la segunda escena ha sido el *reposo* de YHWH sobre Eliseo. Eliseo ha hecho el mejor pedido, ha caminado y ha hablado de igual a igual con Elías, ha sido testigo ocular de la subida, ha recibido el manto y ha sido capaz de cruzar el Jordán por sí solo. Los hijos de los profetas hacen lo propio al reconocer con postración y declaraciones que Eliseo es el lugar donde reposa el espíritu de Elías.

9.3.4 Escena 3^{ra} (v16-22): *Eliseo con autoridad en Jericó*

La escena 3^{ra} comprende dos actos. El protagonista interactúa con dos grupos de personas en Jericó, los hijos de los profetas y la gente de Jericó. Aunque sea dudoso si los primeros son parte de los segundos, esto es irrelevante. En ambos actos hay diálogos y pedidos a los cuales siempre responde Eliseo. En ambos casos, Eliseo impone su poder y conocimiento

¹³⁰ Este es uno de los puntos poco notados al momento de sostener a Elías como un nuevo Moisés. Beal, *1 & 2 Kings*, 306.

¹³¹ *Ibid.*, 306.

¹³² De modo secundario la agenda de Eliseo es política, porque sus relaciones con diversos reyes aportan a la caída de la casa dinastía Omrida en Israel. Bodner, *Elisha's Profile in the book of Kings*, 50.

¹³³ 1R 19,19-21; 2R 6,21; 13,14.

¹³⁴ 2R 6,8-13; 8,7-15; 9,1-4; 13,14-21. También es diciente la larga ausencia de Eliseo durante los relatos sangrientos en tiempos de Jehú y luego de Atalía (2R 9,4 – 13,13).

superiores. En otras palabras, la legitimidad de Eliseo como sucesor de Elías sigue confirmándose.

9.3.4.1 E3: Acto 1 (v16-18): Confirmación de la ausencia de Elías

El acto 1^{ro} deja claro que Elías ha partido sin retorno. Los hijos de los profetas tardan tres días en entenderlo. Al frente de este cuadro dramático, Eliseo es condescendiente con sus interlocutores que estaban ausentes cuando Elías ascendió al cielo en el torbellino. Primero, Eliseo concede permisos, da órdenes y predice el resultado fallido de la búsqueda. Luego Eliseo es el contraste entre lo fijo y lo móvil. Es decir, él permanece en Jericó, mientras el grupo de los cincuenta hombres va y viene sin haber encontrado a Elías. Al contrario, en escenas anteriores, cada grupo de profetas estaba fijo en un lugar y Eliseo iba y venía junto a su maestro. Ahora sí, Eliseo ha tomado el lugar propio de su maestro Elías (1R 19,16).

^{16a} Y le dijeron: ^{16b} *He aquí (señor), están tus siervos, cincuenta hombres,*

hijos de valentía; ^{16c} *por favor, déjalos ir* ^{16d} *y buscarán a tu señor;*

^{16e} *tal vez lo ha levantado el espíritu de YHWH* ^{16f} *y lo ha arrojado en uno de los montes o en uno de los valles.* ^{16g} Y él dijo: ^{16h} *No enviéis.*

^{17a} Pero insistieron sobre él hasta la vergüenza, ^{17b} y dijo: ^{17c} *Enviad.*

^{17d} Y enviaron cincuenta hombres; ^{17e} y buscaron (durante) tres días,

^{17f} pero no lo hallaron. ^{18a} Y volvieron a él. ^{18b} Y él estaba sentado

en Jericó, ^{18c} y les dijo: ^{18d} *¿No os dije:* ^{18e} *“No vayáis”?*

V16: Eliseo rechaza a los *hijos de valentía*. Esta expresión asocia grupos de hombres de acuerdo con estándares éticos y morales: los ‘hijos de la fuerza’ son los valientes (v16b)¹³⁵. El MT tiene veintiséis (26) casos de *איש חיל*, *אנשים חיל* o *אנשי-חיל*, alrededor del 70% referidos a guerreros, además de otros trece (13) casos con términos combinados con *חיל* y *איש*. Sin embargo, hay pasajes sin connotaciones militares explícitas: los mayores del ganado del faraón (Gn 47,6) o los jueces (Ex 18,21.25). Los cincuenta hombres que quieren visitar a Eliseo son llamativos, porque se llaman a sí mismos *אנשים בני-חיל* [hombres hijos de valentía] (v16)¹³⁶. Parecen ser un grupo con capacidad militar de rastreo de desaparecidos, como es el caso que requeriría la búsqueda de Elías.

¹³⁵ 1S 14,52; 18,17; 2S 2,7; 1R 1,52; Dt 3,18; Ju18,2; 21,10; 2Cr 17,7. Bergman, “בן”, 153.

¹³⁶ Eising, “חיל”, 350.

V16e: interpretación si haber experimentado la subida de Elías en el torbellino. El grupo de los cincuenta supone la acción de un viento de YHWH tan grande¹³⁷ que puede levantar al profeta y dejarlo en un lugar lejano. Abdías también temía este tipo de translocación de Elías (1R 18,12). Si Elías desapareciese, Abdías podría ser juzgado por Ajab como reo de muerte. El relato de Abdías es una antesala a un relato importante, la revelación de YHWH en el monte Carmelo (1R 18,36-39). En analogía, este el cierre de un relato de revelación (v16e) y, por ende, la apertura hacia un nuevo relato del mismo tipo, es decir, todo el ministerio de sanación obrado por Eliseo.

Algunos elementos de esta búsqueda infructuosa y conclusiva aluden al final de Moisés. El muere en Moab por causa de su pecado contra YHWH (Dt 32,48-52)¹³⁸; por último, YHWH le ordena *subir* al monte Nebo (Dt 34,1); luego Moisés muere y es enterrado. El agente del enterramiento debería ser YHWH, según la secuencia del relato (Dt 34,6), pero el lugar de la sepultura es desconocido. En el caso de Elías el agente de la subida también es YHWH sin saberse su paradero final. De hecho, los hijos de los profetas lo buscan por el valle, pero sin éxito¹³⁹. Ellos suponen, igual que Abdías, que el espíritu de YHWH lo ha *levantado* (v16e). Eliseo lo sabe y por esto descalifica su búsqueda. Eliseo tiene un estatus superior al de los hijos de los profetas, porque permanece fijo dando las autorizaciones, mientras que ellos van y vienen sin entender del todo qué es lo que está sucediendo¹⁴⁰.

V17: Un intento contra la voluntad de Eliseo. Un sentido débil de פָּצַר (Qal) [insistir] puede referirse al tipo de interacción humana en la que una o varias rompen la voluntad de otra como a través de un muro, es decir, superan las dudas de esa persona para persuadirla de tomar una decisión particular o tomar un curso de acción específico (v17)¹⁴¹. Sin embargo, la posición de Eliseo es superior, porque la realidad de los hechos lo vence todo. En efecto, Elías ha desaparecido y sus buscadores deben regresar sin nada (v17e.f). De hecho, los verbos

¹³⁷ El sentido superlativo del *viento de YHWH* ha sido propuesto para 1R 18,12; 2R 2,16; Is 59,19. Tengström, “רִיחַ”, 382.

¹³⁸ Muchas de las acciones de Elías son ambiguas, pero el mayor acto de violencia, jamás validado por YHWH fue el degollamiento de los profetas de Baal en el wadi Quisón (1R 18,40).

¹³⁹ El mismo término גַּי [valle] aparece en Dt 34,6 y 2R 2,16, aunque con variaciones en la escritura.

¹⁴⁰ Bodner, *Elisha's Profile in the book of Kings*, 55.

¹⁴¹ Gn 19,3.9; 33,11; Ju 19,7; 5,16. Conrad, “פָּצַר”, 107.

*encontrar*¹⁴² y *regresar*¹⁴³ depende de YHWH. En otras palabras, el *encuentro* y el *regreso* están referidos a Eliseo, Elías ha salido de este esquema de revelación.

V18: retorno sin resultados. La búsqueda infructuosa concluye en tres movimientos¹⁴⁴. Al final, es claro que Elías ha partido sin posibilidad de retorno, como lo confirma Eliseo con total autoridad. La asociación de Eliseo con el valle del Jordán es frecuente y es allí donde despliega gran número de sus milagros¹⁴⁵. En resumen, la fuerza viene del Ruah. Eliseo explica la inutilidad de buscar a Elías. Si el espíritu de Elías reposa sobre Eliseo, la fuerza de los hombres valientes (v16b) es innecesaria ante la fuerza del espíritu¹⁴⁶ y esto lo sabe Eliseo.

9.3.4.2 E3: Acto 2 (v19-22): Saneamiento de las aguas de Jericó

El duelo por Elías ha pasado, ahora el protagonismo escénico lo toma Eliseo, quien ejecuta su primera acción milagrosa como profeta de Israel. Es el saneamiento de las aguas de Jericó y de sus tierras estériles. La autoridad de Elías expresada en el manto reposa en las manos de Eliseo (v13). Pero su misión es distinta a la de Elías. El fuego que consume (1R 1) ha sido substituido por la sal que es símbolo de saneamiento y purificación. La sal purificadora, la anulación de la muerte y la esterilidad expresan la autoridad de Eliseo¹⁴⁷. Su poder es suficiente para revertir la maldición sobre Jericó (v22; 1R 16,34).

^{19a} Y dijeron los hombres de la ciudad a Eliseo:

^{19b} *He aquí, el emplazamiento de esta ciudad es bueno,*

^{19c} *como mi señor ve,* ^{19d} *pero el agua es mala y la tierra estéril.*

^{20a} Y dijo: ^{20b} *Tomad para mí una vasija nueva* ^{20c} *y poned allí sal.*

^{20d} Y tomaron (una) hacia él.

^{21a} Y él salió al manantial de las aguas, ^{21b} y echó sal en él,

^{21c} y dijo: ^{21d} *Así dice YHWH:* ^{21e} *“He purificado estas aguas;*

¹⁴² Véase la nota sobre el acto de ‘encontrar’ en la presentación de la primera escena de 1R 18.

¹⁴³ Véase el comentario al v7a de 1R 19.

¹⁴⁴ La referencia al *lugar desconocido* asemeja poco a Elías con Moisés, pero sí llama a Israel a reconocer a YHWH como el único conoedor del pasado y presente de Israel. Gese, “Zur Bedeutung Elias für die biblische Theologie”, 141.

¹⁴⁵ Burnett, “‘Going down’ to Bethel: Elijah and Elisha in the theological geography of the deuteronomistic history”, 288.

¹⁴⁶ Véase arriba el comentario sobre la fuerza del espíritu hecho (v15).

¹⁴⁷ Después vuelven a aparecer el bastón, la sal y la tierra (2R 4,29-38; 5,17).

^{21f} *de allí no saldrá más muerte ni (nada) estéril.*”

^{22a} Y fueron purificadas las aguas hasta el día de hoy,

^{22b} conforme a la palabra de Eliseo ^{22c} que fue pronunciada.

La presencia y acción de Eliseo en Jericó recuerda gestas grandiosas del pasado de Israel, como el paso del Jordán, el acto de reposar y el lugar conmemorativo (Js 4). El signo son doce piedras según las doce tribus de Israel; ellas deben ser *colocadas* en el *lugar* donde el pueblo pase la noche al otro lado del Jordán (Js 4,3.8). El símbolo del paso es el Arca.

El ciclo de Eliseo inicia con un nuevo paso por el Jordán. Es una nueva entrada en la tierra de Canaán, es decir, una acción de *restauración*. El primer paso lo había dado Elías en el Monte Carmelo con la רפא [restauración] del altar con doce piedras (1R 18,30). Eliseo, en cambio, viene a רפא [sanear] las aguas de Jericó y desde ahí proseguirá un largo camino de saneamiento en Israel. El acto de Eliseo en Jericó supera al acto de Elías, porque anula la muerte y la esterilidad (v21-22)¹⁴⁸. El relato de 2R 2 excluye por completo el Arca. La presencia de YHWH *reposa* en Eliseo. Del mismo modo, el lugar conmemorativo, en sustitución de las piedras, son los actos concretos de sanación o restauración.

V19: inicio del ministerio de Eliseo. Algo falta para que el emplazamiento de Jericó sea טוב [bueno] por completo. Lo *bueno* de la vida se exclama con evidencia הנה־נא [he aquí] para reconocer una vida comunitaria armoniosa (v19b)¹⁴⁹. Elías inicia con un camino al desierto lejos de Israel y del pueblo (1R 17). Eliseo, en cambio, inicia en medio del pueblo y atendiendo un caso comunitario, como ya lo había hecho en Abel Meholah (1R 19,19-21). Su ministerio de restauración está ligado con el modo propio de Dios creador que todo lo que hace es *bueno* (Gn 2,18). Al cierre Eliseo es el portador de la revelación de YHWH, la cual ya ha bajado de lo alto del cielo (v12) al nivel de la tierra donde Eliseo *ve* al pueblo afligido (v19c; Ex 3,7) y reconoce la condición de completa desgracia representada en el agua y en la tierra (v19d)¹⁵⁰.

¹⁴⁸ YHWH es el sujeto activo de נחה [colocar] y su acción es salvadora. Preuss, “נחה”, 281. El caso opuesto sería el de un ídolo que es *colocado* por manos humanas en un *lugar* decidido por hombres y sobre todo incapaz para salvar (Is 46,7).

¹⁴⁹ Otras veces como afirmación כי, en especial cuando lo enfatiza la exclamación הנה־מה־טוב (Sal 127,3ss; 133,1ss; Eclo 25,4ss). Tales dichos sapienciales reflejan una vida arraigada en la *justicia* y el *derecho* (Sal 112,5; Is 3,10; Lm 3,25), o solo en armonía (Gn 2,18; 2R 2,19). Höver, “טוב”, 314.

¹⁵⁰ Las aguas son רעים [malas], porque son imbebibles y la tierra es משכלת [estéril], porque es incapaz de dar frutos. La ampliación de la esterilidad de la tierra a los habitantes de Jericó es expresada por dos lados con el sustantivo מות [muerte] y el participio משכלת [estéril] (v21). Schmoltdt, “שכל”, 679.

V20-21: entra lo *nuevo* y *sale* lo impuro. Todo lugar deberá ser purificado por la acción de Eliseo en nombre de YHWH (v24). Así, de YHWH *sale* la purificación (v21) por medio de lo nuevo (v20b). Los usos del adjetivo *nuevo* casi siempre tienen la implicación de algún poder divino o sobrenatural. Las cosas nuevas tienen un carácter sagrado: el recién nacido (Ex 13,12); los animales sacrificados que nunca han llevado el yugo (Nm 19,2; Dt 21,3); las ‘cuerdas nuevas’ en la historia de Sansón (Ju 15,13; 16,11f.); los carros nuevos y el Arca (1S 6,7; 2S 6,3); el adversario de David que cede ante una espada nueva (2S 21,16); el ‘manto nuevo’ de Ajías (1R 11,29ss) y la ‘vasija nueva’ de Eliseo para purificar el suministro de agua de Jericó (v20)¹⁵¹. En un nivel alto están la ‘nueva casa’ y la ‘nueva esposa’ que justifican la exención del servicio militar (Dt 20,5; 24,5)¹⁵².

V20: de nuevo baja la revelación a actos concretos. Tomar un manto y golpear las aguas ha sido superado por *tomar* un recipiente *nuevo* con sal y purificarlas. Es decir, el manto que le daba poder a Elías es reemplazado por una vasija con sal que transforma ese poder en sanación (Ex 15,22-26). El término שָׁרָן [nuevo] indica un poder divino o sobrenatural¹⁵³. Eliseo despliega el poder sanador de YHWH por medio de una vasija *nueva* (v20b). En otras palabras, sanar es restaurar o ‘hacer nuevo’; esto es algo que solo Dios puede hacer (Sal 51,12; Lm 5,21)¹⁵⁴.

V21: la autoridad de Eliseo. Un objeto inerte es גָּלַשׁ [arrojado] al agua para sanarla (v21b; Ex 15,25; 2R 6,6). Es decir, algo que sale del personaje de autoridad puede modificar la realidad en beneficio de alguien¹⁵⁵. Mientras Elías omite ejecutar este tipo de actos sanadores, Eliseo identifica a YHWH por medio de ellos. Tanto en el caso de Moisés como en el de Eliseo el agente es YHWH. En efecto, YHWH se identifica así: *porque yo soy YHWH, tu sanador* (Ex 15,26)¹⁵⁶.

Si la sal es un signo sustitutivo del manto de Elías, ésta podría indicar una condición de autoridad de Eliseo. La sal evita la putrefacción y puede purificar el agua, pero es necesaria una fuente apropiada. La cuestión química es superflua. En efecto, la fuente es YHWH y solo

¹⁵¹ Js 9,13; Job 32,19.

¹⁵² North, “שָׁרָן”, 243.

¹⁵³ Ibid., 243.

¹⁵⁴ También es claro aquí el sentido teológico de *volver a YHWH*. Schaefer, *Psalms*, 130.

¹⁵⁵ Thiel, “גָּלַשׁ”, 91.

¹⁵⁶ La diferencia en las acciones de Elías y Eliseo es notable desde el inicio. Bodner, *Elisha's Profile in the book of Kings*, 56.

un profeta de gran autoridad podría transmitir la purificación¹⁵⁷. El concepto de purificación es físico, su medio de ejecución es la sal. Sin este medio sería necesario el contacto directo con el profeta. Esto sí sucede al recostarse Eliseo encima del hijo de la sunamita (2R 4,34-35) o cuando un cadáver cae encima de los huesos de Eliseo (2R 13,21).

V22: una purificación definitiva. Acontece el milagro, y las aguas וירפו (Nifal) [fueron purificadas] (v22a)¹⁵⁸. Esta forma pasiva tiene a YHWH como el agente de la sanación o restauración (Gn 20,17)¹⁵⁹. Eliseo es un profeta cercano a las necesidades de la gente. En efecto, su papel en medio del pueblo evoca las gestas de Moisés con Israel en el desierto; asimismo, el poder que Moisés tiene para cambiar el agua del Nilo en sangre (Ex 7,14-24), Eliseo lo tiene para sanear aguas malignas (v19-22)¹⁶⁰. Además, su acción llega hasta el presente de Israel¹⁶¹, a diferencia de Elías, quien brinda sustento a la señora de Sarepta solo hasta el final de la sequía (1R 17,14)¹⁶².

En la conclusión de la escena 3^{ra} YHWH sale a relucir como el gran *sanador* de Jericó. El ciclo maldito de Ajab (1R 16,34) tiene un cierre benévolo (v19-22). Pero en favor del pueblo, antes que del rey o sus sucesores. La gente de Jericó será un primer grupo entre muchos beneficiados de la *sanación* que trae Eliseo¹⁶³.

Además, la sanación en Jericó revierte la maldición de Josué sobre esta ciudad (Js 6,26; 1R 16,34). La escena 3^{ra} es como una nueva entrada en Israel; esto evoca el primer paso del Jordán (Js 3)¹⁶⁴. Al igual que en tiempos de Josué, Israel en tiempos de Eliseo camina entre fe e incredulidad¹⁶⁵. La victoria de Josué en Jericó fue opacada por la infidelidad de Acán

¹⁵⁷ Kaiser, “מִלֵּחַ”, 506.

¹⁵⁸ La letra *alef* defectiva mantiene el significado sin alteraciones. Gn 20,17 וירפו.

¹⁵⁹ רפא [sanar] es una raíz hebrea de tipo causativo. Elías רפא (Piel) [restaura] el altar de YHWH (1R 18,30). El rey Jorán espera רפא (Hitpael) [ser sanado] de sus heridas (2R 8,29; 9,15). Tres casos llamativos en Nifal: las heridas de los filisteos podrían ser *sanadas* (1S 6,3), el agua de Jericó es *sanada* gracias a un acto de Eliseo (2R 2,22) y el agua salada puede volverse potable (Jr 19,11). En todos los casos el agente de la *sanación* es YHWH. White, “רָפָא”, 857.

¹⁶⁰ Clements, “מַיִם”, 277.

¹⁶¹ Sanar es la máxima ‘jurisdicción’ de YHWH, es volver la creación a su estado ideal. Beal, *1 & 2 Kings*, 298.

¹⁶² Bodner, *Elisha's Profile in the book of Kings*, 57.

¹⁶³ Beal, *1 & 2 Kings*, 307.

¹⁶⁴ Eliseo es visto como un nuevo Josué, pero las diferencias entre ellos hacen ver esta idea como una simplificación. El tema fundamental en Eliseo es su capacidad de sanar, aunque también puede maldecir. Burnett, “‘Going down’ to Bethel: Elijah and Elisha in the theological geography of the deuteronomistic history”, 293.

¹⁶⁵ Beal, *1 & 2 Kings*, 307.

(Js 6–7) y el milagro de Eliseo en Jericó será contrastado con los insultos que recibe de los jóvenes en la subida a Betel¹⁶⁶.

9.3.5 Escena 4^{ta} (v23-25): Camino de Eliseo rumbo a Samaría

La escena final es distinta a las anteriores, porque es un retorno. Ningún grupo de profetas o de hombres añora a Elías. Eliseo en solitario camina de subida a Betel, luego al Carmelo y por último a Samaría (v23-25).

^{23a} Y subió de allí a Betel; ^{23b} y él subía por el camino, ^{23c} y unos muchachos pequeños salieron de la ciudad ^{23d} y se burlaban de él, ^{23e} y le decían:
^{23f} ¡Sube, calvo; ^{23g} sube, calvo! ^{24a} Y se giró hacia atrás ^{24b} y los vio,
^{24c} y los maldijo en el nombre de YHWH. ^{24d} Y salieron dos osas del bosque ^{24e} y despedazaron de ellos a cuarenta y dos muchachos.
^{25a} y fue de allí hacia el monte Carmelo, ^{25b} y de allí regresó a Samaria.

V23-24: lo que *sale* de YHWH purifica. La repetición deliberada de נצו (v21.23.24) muestra el contraste entre la acción de YHWH y la de los hombres. Así, de YHWH *salió* la purificación (v21), ahora los niños malvados *salen* para insultar al profeta de YHWH y, por último, *salen* osas del bosque para ‘purificar’ este mal proceder para con el profeta de YHWH¹⁶⁷.

Esta subida final (v23a) contrasta con dos descensos finales precedentes. Primero, el de Ocozías (2R 1). El sucesor de Ajab ha descendido al sepulcro y el sucesor de Elías sube al Carmelo y a Samaría. Segundo, el descenso a Betel (v2). La condena contra este santuario queda ratificada. Betel es el lugar del nacimiento de Israel, donde Jacob fue bendecido por el ángel de YHWH (Gn 28); pero también es el lugar donde Jeroboán ha profanado el culto a YHWH (1R 13).

La figura de autoridad (juez o profeta) era bien reconocida en su lugar de residencia. La vida comunitaria giraba a su alrededor. Este es el caso de Samuel (1S 9,11-13). Cuando Saúl *sube* en busca del ‘vidente’, unas נערוות [jóvenes] le salen al encuentro y le describen con detalle el proceder de Samuel y su importancia para la comunidad. El caso de la *subida* de

¹⁶⁶ Satterthwaite, “The Elisha Narratives and the Coherence of 2 Kings 2–8”, 9-10.

¹⁶⁷ El antónimo de נצו [salir] es באו [entrar]. Esta contraposición suele usarse en la literatura sapiencial para indicar la conexión entre conducta y recompensa (Eclo 16,14; 42,13). 1S 24,14 cita un proverbio en el sentido de que la maldad *sale* de los impíos. Preuss, “נצו”, 227.232.

Eliseo por el camino de Betel muestra una situación opuesta. Ningún jefe de Betel es válido¹⁶⁸, unos נערים [muchachos] salen y hacen mofa de él (v23).

Los adjetivos derivados de קטן [pequeño] son peyorativos y suelen aplicarse a personas jóvenes o novatas. Si la referencia es a la infancia o adolescencia, aparte de la solidez física de un niño pequeño, lo cual es deseable (2R 5,14), la implicación es que el individuo es débil, inmaduro e indefenso. Salomón dice ser un niño pequeño, o sea, todavía incapaz de gobernar el reino heredado de David. Eliseo es abucheado por niños pequeños, es decir, niños inmaduros e incapaces de reconocer la verdadera grandeza del profeta (v23)¹⁶⁹.

V23f.g: Eliseo rechazado como profeta de YHWH. Los jóvenes ignoran toda la acción precedente, incluso un posible luto por la desaparición de Elías¹⁷⁰. Eliseo es llamado dos veces *calvo*, es decir, sin nada en la cabeza. En efecto, es una reedición de la pregunta hecha dos veces a Eliseo: *¿Sabes que hoy YHWH te quitará a tu señor de encima de tu cabeza?* (v3.5). Por ende, por encima de una cuestión de alopecia el problema de Eliseo es su reconocimiento en Israel¹⁷¹. Ahora Eliseo está *a la cabeza* del pueblo como profeta, su ministerio profético superará al de Elías, sobre todo por sus obras en favor de pobres y necesitados, dentro y fuera de Israel. Después de la maldición a los muchachos Eliseo sigue adelante, pero sin entrar a Betel¹⁷².

V24c: la maldición contra Betel sigue en pie. Los muchachos de Betel son la encarnación de la condena contra la casa de Ajab en línea por el pecado de Jeroboán y el sincretismo permitido por Omri en Samaría. Por ende, la reforma religiosa favorable al culto a YHWH es imperativa. Esta había sido la denuncia en la introducción al reinado de Ajab, donde el narrador pregunta si *no fue poca cosa* haber seguido en el pecado de Jeroboán (1R 16,31). La forma usada es הנקל (Nifal pf. 3s), es el mismo verbo que usa Eliseo para maldecir a los muchachos (v24c). La forma es ויקללם (Piel consec. Impf. 3s) [y maldijo]. En resumen,

¹⁶⁸ Eliseo en Abel Meholah funge como el jefe del cuidado comunitario, su relación con los padres es ideal. Al contrario, los jóvenes de Betel irrespetan al profeta que será como un padre en Samaría. Burnett, “‘Going down’ to Bethel: Elijah and Elisha in the theological geography of the deuteronomistic history”, 295.

¹⁶⁹ Conrad, “קטן”, 6.

¹⁷⁰ El adjetivo קר [calvo] sirve de insulto contra Eliseo (v23). Calvo y calvicie pueden indicar luto (Am 8,10; Is 3,24; 15,2; 22,12; Mi 1,16; Jr 47,5; 48,37; Ez 7,18; 27,31). Sin embargo, la Ley prohíbe la calvicie como práctica de duelo por los muertos (Dt 14,1) y sin excepción para todo sacerdote (Lv 21,5). Botterweck, “גלה – קרה”, 7.

¹⁷¹ Para profundizar esta cuestión véase el anexo 5.

¹⁷² El tema de la desobediencia en Betel tiene un marco mayor. Eliseo es una figura de autoridad que llama la atención sobre la apostasía escandalosa que persiste en Betel. Burnett, “‘Going down’ to Bethel: Elijah and Elisha in the theological geography of the deuteronomistic history”, 294.

el pecado en Betel continúa y está en oposición al actuar de Eliseo. La maldición en nombre de YHWH puede ser un relato programático del ciclo de Eliseo. Muchos morirán en Israel a causa de la infidelidad a YHWH venida de Betel. En oposición a esta realidad maldita estará la presencia milagrosa de Eliseo en el monte Carmelo.

V24d.e: ejecución de la maldición. Este acto salvaje muestra la intervención de YHWH en términos de exterminio sin posibilidad de escape por causa del culto idolátrico en Betel. Amós también habla de acciones salvajes contra Betel: *¡Ay de los que ansían el día de YHWH! ¿De qué os servirá el día de YHWH? Será tinieblas, y no luz; como cuando uno huye de un león, y se encuentra con un oso, o va a casa, apoya la mano en la pared, y lo muerde una culebra* (Am 5,18-19). Antes, ya había aparecido el león como figura de fuerza salvaje controlada por Dios mismo (v. gr. 1R 20,36), ahora aparecen osas (v24d). Los infieles escapan de Elías y de otros profetas, pero caerán ante Eliseo¹⁷³ y los profetas que vengan después de él¹⁷⁴.

V25: la subida final de Eliseo. El monte Carmelo (v25a) debió ser el lugar sagrado donde Eliseo habitaba y donde ejercía funciones culturales mejor reconocidas que las de Elías¹⁷⁵. Al parecer era un lugar santo que la gente y los profetas visitaba en tiempos como la luna nueva o el Sabbat (2R 4,23)¹⁷⁶. Si bien Eliseo aparece en distintos lugares, como Guilgal (v2; 2R 4,38), el monte Carmelo representa el marco geográfico puntual donde sucede la *salvación*, mientras que Samaría (v25b) representa el marco geográfico amplio de la misma. Samaría engloba toda la narración de 2R 1–2, desde la apertura (2R 1,2) hasta el cierre (v25)¹⁷⁷.

La conclusión de la escena 4^{ta} es el retorno final. Eliseo sube a su lugar de residencia, desde donde actuará en Israel. La sanación que él operará tiene como telón de fondo la

¹⁷³ Lo que Amós 5 presenta como el “día de YHWH”, 2R 2 lo presenta como la llegada del gran profeta de YHWH: Eliseo. Habrá punición, pero ante todo acciones de sanación. Téngase en cuenta el contraste entre la sanación de las aguas de Jericó, un lugar maldito (1R 16,34), y la maldición a los 42 niños de Betel, un lugar de idolatría.

¹⁷⁴ Además de las figuras de animales salvajes, aparecen en el ciclo de Elías y Eliseo acciones naturales violentas como la caída de fuego (v.g. 1R 1). Eliseo inicia con una contemplación de Elías entre carros de fuego y sigue valiéndose de este recurso simbólico. De modo significativo Am 5 también alude al fuego purificador sobre Betel (Am 5,6).

¹⁷⁵ 2R 4,23-27; 1R 18,19-46. Mulder, “כַּרְמֶל”, 334.

¹⁷⁶ Ibid., 334.

¹⁷⁷ También hay conexiones con el c3. El marco geográfico incluirá entonces a Moab. Burnett, “‘Going down’ to Bethel: Elijah and Elisha in the theological geography of the deuteronomistic history”, 289.

maldición contra Betel que permanece vigente. Samaría es lugar de cierre del relato de la sucesión y al mismo tiempo lugar de apertura para las demás narraciones del ciclo de Eliseo.

9.4 Resultados del análisis de 2R 2

Dentro de los temas encontrados en 2R 2, como cierre profético del ciclo de Elías, pueden destacarse cinco.

9.4.1 Intimidad de Elías respecto de YHWH

Durante la subida al cielo Elías acompaña a YHWH en su majestuosidad. El poder de YHWH al otro lado del Jordán se *mueve* veloz en carros y caballería de fuego. YHWH supera con sus dos profetas los poderes terrenos de los reyes. Elías sube al cielo, pero su espíritu permanece en Eliseo que camina de regreso a Israel.

9.4.2 Protagonismo de YHWH y de Eliseo

YHWH es el personaje detrás de cada escena y Eliseo quien mejor lo reconoce. Eliseo sabe que *este día* es de YHWH y por eso debe mantenerse junto a Elías (escena 1^{ra}). Eliseo pide con dureza en calidad de primogénito, es testigo único de la subida de Elías y toma el manto como suyo (escena 2^{da}). Eliseo funge como el portador de la acción sanadora de parte de YHWH (escena 3^{ra}). Eliseo es la nueva autoridad en Israel, como Josué o como Samuel; Eliseo está en la antípoda de la infidelidad de Betel y en la cima del Carmelo (escena 4^{ta}).

9.4.3 Igualdad y cambio en la funcionalidad profética

Los dos profetas muestran una gran unidad en movimiento y diálogo. La separación es un término débil, porque al final Eliseo recibe el doble de la herencia del espíritu de Elías y también los mismos apelativos que tenía Elías. Eliseo continúa el ministerio de Elías, pero en una línea distinta, aunque los dos tienen el mismo grado de autoridad. Esto es claro en la escena de la sucesión y de la *herencia* del espíritu de Elías para Eliseo.

9.4.4 Transición hacia la restauración

2R 2 sirve de bisagra entre el ciclo de Elías y el de Eliseo¹⁷⁸. La acción de Elías era punitiva y sin consideraciones de piedad. De hecho, YHWH tiene que imponer clemencia sin contar con Elías¹⁷⁹. Las acciones punitivas siguen, pero con personajes como Jehú o Jazael, entre otros, porque Eliseo trae un nuevo modo de reconocer a YHWH que es la sanación y la restauración. En este sentido 2R 2 es el relato programático del ciclo de Eliseo.

9.4.5 Nuevos símbolos y relaciones

Eliseo cambia los símbolos y sus funciones. El manto, una prenda de autoridad y estatus social, es cambiado por la sal, un elemento de sanación. Eliseo descarta el fuego que baja para consumir, porque él es el portador directo del poder de YHWH. La distancia y misterio de Elías desaparecerán con Eliseo. Los destinatarios de Eliseo tienen diálogos directos y claros con él¹⁸⁰.

9.5 Resultados finales sobre el díptico 2 Reyes 1–2

La pregunta por la existencia de un Dios en Israel hecha en 2R 1 es replanteada en el 2R 2 con la pregunta por el *lugar* de YHWH, el Dios de Elías¹⁸¹. La respuesta está en Eliseo, él es el portador de la salvación en Samaría. Elías mostró un rostro de justicia abrasadora; en cambio, Eliseo comienza a mostrar un rostro salvador, sanador. Ambos modos de percibir a YHWH siguen vigentes, aunque el ministerio de Eliseo tendrá mayor despliegue.

Eliseo pasa a ser el *lugar* y agente de la restauración de Israel. Aunque su acción es parcial, él sí definirá el modo de comprender a YHWH en el día a día del pueblo. La definición incluye tanto la localización como *tiempo* de la acción de Dios. En efecto, estos dos capítulos pasan del tiempo de Ajab-Elías, asociado a la muerte, al tiempo de Eliseo, quien superará la confrontación con reyes (de Israel, Judá, Edom e incluso Aram) para entrar en un tiempo asociado al cuidado de la vida. Así el tiempo de Elías termina *el día en que YHWH*

¹⁷⁸ Schmitz, *Prophetie und Königtum: eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern*, 356; Bodner, *Elisha's Profile in the book of Kings*, 39.

¹⁷⁹ 1R 21,27-29; 2R 1,15.

¹⁸⁰ El episodio de la maldición de los niños de Betel es como un remanente del tiempo de Elías, pero es un evento enlazado con la narrativa extensa de 1 – 2 Reyes, desde 1R 13 hasta 2R 23.

¹⁸¹ Bodner, *Elisha's Profile in the book of Kings*, 54.

lo quita de encima de la cabeza de Eliseo (2R 2,3.5); en el intermedio los hombres entienden el cambio de Elías a Eliseo como el cambio de la búsqueda por Elías a un duelo de *tres días* por él (2R 2,16); por último, Eliseo inicia su ministerio profético con acciones de sanación que marcarán la historia de Israel *hasta el día de hoy* (v22).

La despedida, Elías subiendo hacia el cielo. Ha sido en extremo difícil entender sus movimientos, esperar sus apariciones, aceptar sus distanciamientos e interpretar sus silencios. El único testigo de su subida al cielo ha sido Eliseo. Siguiendo las narraciones, Eliseo es un hombre cercano a las aflicciones del pueblo, hábil para interactuar con reyes y efectivo obrando milagros y curaciones. El equilibrio entre Elías y Eliseo es dinámico. La concesión de misericordia al final de 2R 1 y la insistencia de 2R 2 en mantener juntos a los dos profetas funcionan como las claves para entender la revelación de YHWH en ambos ciclos proféticos.

2R 1 es el último *retorno* de Elías respecto del sucesor de Ajab. Este *retorno* a Samaría marca el descenso de Ocozías al sepulcro. 2R 2 será el retorno de Elías respecto de su propio sucesor. Este retorno, pasando por diversos lugares históricos de Israel, hasta la Transjordania, marcará la subida de Eliseo al Carmelo, hasta Samaría (2R 2,25)¹⁸².

—

¹⁸² Elías tiene autoridad sobre Ajab, pero Eliseo supera en autoridad a los siguientes reyes de Israel. Ibid., 45.

ANEXO 5 Eliseo subiendo a la cabeza de la profecía

2R 2 abre y cierra con Eliseo envuelto en eventos enigmáticos conectados por el verbo **סצ** [salir]: hombres y muchachos saliendo de Betel para interpelar a Eliseo (v3.23), el mismo Eliseo saliendo para purificar las aguas de Jericó (v21) y luego (haciendo) salir dos osas para castigar a los muchachos que lo habían insultado de *calvo* (v24):

³ Y salieron los hijos de los profetas que (están en) Betel hacia Eliseo
y le dijeron: *¿Sabes que hoy YHWH te quitará a tu señor
de encima de tu cabeza?* Y dijo (Eliseo): *Sí, yo lo sé; callad.* (|| v5).

...

²¹ Y él salió al manantial de las aguas, y echó sal en él, y dijo: *Así dice YHWH:
“He purificado estas aguas; de allí no saldrá más muerte ni (nada) estéril.”*

...

²³ Y subió de allí a Betel; y él subía por el camino, y unos muchachos pequeños
salieron de la ciudad y se burlaban de él, y le decían: *¡Sube, calvo; sube, calvo!*

²⁴ Y se giró hacia atrás y los vio, y los maldijo en el nombre de YHWH.

Y salieron dos osas del bosque y despedazaron de ellos a 42 muchachos.

La conexión entre las alertas sobre la desaparición de Elías de encima de la cabeza de Eliseo (v3.5) y los insultos de los niños a Eliseo como *calvo* (v23) hace entender que Eliseo será la nueva cabeza de los profetas de Israel. Esta conexión parece débil en el texto, pero las cuatro menciones del verbo *salir*, únicas en 2R 2, indican una conexión asociada a un tipo de novedad o manifestación. De un lado, quienes salen de Betel no conocen quién es ni quién llegará a ser Eliseo en Israel. De otro lado, Eliseo sale para manifestar el poder de YHWH, capaz de purificar aguas envenenadas y hace salir animales salvajes temibles.

Con todo, sustentar el argumento de Eliseo como la nueva cabeza del profetismo, en lugar de Elías, requiere un desarrollo mayor, ya dentro del ciclo de Eliseo (2R 2–13).

En primer lugar, tal afirmación requiere enlaces concretos. El primero es la colocación del manto de Elías sobre Eliseo (1R 19,19), el segundo es el paso del Espíritu de Elías a Eliseo (2R 2,9-15), y el tercero es la mano de YHWH posada sobre Elías (1R 18,46), pero después posada sobre Eliseo (2R 3,15).

En segundo lugar, la simbología del manto de Elías sobre Eliseo perdura hasta la despedida de Elías, cuando Eliseo toma posesión de este símbolo de autoridad (2R 2,11ss).

De este intersticio oculto, cuando Eliseo fue discípulo de Elías, solo hay dos menciones vagas: *Eliseo seguía y servía a Elías* (1R 19,21) y *vertía agua en las manos de Elías* (2R 3,11). Es posible que haya una conexión con ‘manos ensangrentadas y agua’, porque en el primer acto Elías acababa de derramar agua abundante sobre el altar en el Carmelo y de degollar a 400 profetas de Baal en el torrente Quisón, un lugar de agua (1R 18,40). Mientras que, en el segundo acto, Eliseo es reconocido por lavar esas manos (...ensangrentadas) de Elías (2R 3,11) y la victoria milagrosa de Israel y sus aliados ocurre cuando Moab confunde con sangre la inundación de agua que Eliseo había anunciado (2R 3,17-23). Ambos relatos implican mucha agua y sangre derramadas.

En tercer lugar, la mano y el agua son las simbologías del poder profético de Elías y Eliseo. El relato las desarrolla en dos actos, a modo de marco. El acto de apertura aparece en la cuarta escena de 1R 18 y el acto de cierre aparece en 2R 3. Entrando en detalle serían:

En el primero, Elías se postra para alcanzar de YHWH la lluvia copiosa (1R 18, 41-45) y al cierre Ajab huye con la lluvia torrencial a sus espaldas (1R 18,46). El esquema narrativo de este acto ocurre en cuatro partes:

- a) una súplica (v41-44),
- b) un milagro con agua copiosa (v45),
- c) la mención de la mano de YHWH sobre Elías (v46), y
- d) la inminencia de una desgracia para el poder monárquico, es decir, Ajab y su casa (v46).

En el segundo, Eliseo interviene para desencadenar la victoria militar de la coalición de tres reyes contra Moab (2R 3). La división del acto también ocurre en cuatro partes:

- a) Eliseo pide un músico para poder entrar en su función profética (v15),
- b) la mano de YHWH se posa sobre él (v15),
- c) hay una gran inundación milagrosa de agua en el valle (v16-20), y
- d) se avecina una desgracia para Moab (v21-27) y, a largo plazo, para Samaria (2R 3-17).

El relato subordina otros dos actos entre los actos que han sido cimentados en ‘la mano de YHWH sobre el profeta’. Éstos dos actos intermedios anuncian esta ruptura o tensión entre Elías quitado de la cabeza de Eliseo y su ‘vergonzosa calvicie’. El primer acto intermedio es el cruce del Jordán (2R 2,8-14), el cual inicia (a) con un acto de súplica, cuando

Elías golpea la orilla con el manto (v8), luego (b) hay un milagro al secarse las aguas abundantes del río, por último, (c) hay una cierta desgracia que es la subida de Elías en el torbellino. Es desgracia para él, porque es quitado y desaparecido de la historia.

El segundo acto intermedio es la purificación del agua (y la tierra) de Jericó (2R 2,16-24). (a) La súplica sucede de dos modos, uno fallido y otro exitoso. De entrada, los cincuenta hombres valiosos de Jericó quieren reencontrar a Elías (v16), pero Eliseo sabe que Elías ‘ya no está’ (v17-18); luego, la gente de Jericó pide la purificación del agua de su ciudad (v19) y (b) así lo ejecuta Eliseo (v20-21), quien ahora está ‘en lugar de Elías’; sigue (c) la desgracia estruendosa que es la maldición sobre Betel expresada con la masacre salvaje de 42 niños (v24). Este segundo acto deja entrever la presencia de YHWH sobre Eliseo en la antinomia misericordia-punición. De un lado, está en la vigencia de la pureza de las aguas de Jericó hasta el día de hoy (v22) y, de otro lado, está en el poder para gobernar dos animales salvajes y ejecutar con estos una sangrienta punición (v23-24).

Al recoger estos dos actos resulta extraño que el relato no mencione explícitamente la mano de YHWH sobre el profeta. Sin embargo, en el centro narrativo aparece Elíseo cruzando el Jordán con el Espíritu de Elías *posado* sobre él (v15). Es decir, Eliseo ha encontrado a YHWH, el Dios de Elías (v14). Además, Eliseo vuelve con el manto de Elías en sus manos.

En síntesis, el insulto *sube calvo, sube calvo* niega la presencia de YHWH en Eliseo y declara inútil su *subida* (cultural) a Betel y luego al Carmelo. Este intento por borrar a YHWH de la historia es propio de gente nacida en la idolatría de Betel. Los niños parecen presuponer que los actos portentosos de Elías eran solo de él y no de YHWH. Por ende, los actos de Eliseo sin Elías son tristes e insulsos, propios de un calvo en duelo. En efecto, el apelativo *calvo* tiene diversas conexiones con el duelo¹⁸³, el lamento o la penitencia¹⁸⁴, la deshonra¹⁸⁵, la desgracia o la vergüenza¹⁸⁶, el sincretismo¹⁸⁷ y, sobre todo, con la idolatría¹⁸⁸. Todos estos posibles significados de este insulto abren al lector hacia el Israel idólatra que con ironía despide a Elías y recibe a Eliseo, aparentemente desgraciado e indigente. Al

¹⁸³ Jr 16,6; Am 8,10.

¹⁸⁴ Is 15,2; 22,12; Jr 47,5; 48,37; Ez 27,31; Mi 1,16.

¹⁸⁵ Cf. Lv 13,40; 21,5.

¹⁸⁶ Jr 47,5; Is 3,24; Ez 7,18; 29,18.

¹⁸⁷ Jr 41,5.

¹⁸⁸ Dt 14,1; 1R 18,28.

contrario, la mano de YHWH sobre Eliseo ha sido y será como la bendición que no se puede retirar מעל ראש [de encima de la cabeza de] (Gn 48,17). Ésta viene de padres a hijos, como lo explica Jacob a José en la bendición a Efraín (Gn 48,17-19). En parte, esto refuerza el sentido filial de Eliseo al despedirse de Elías con la exclamación *padre mío, padre mío* (2R 2,12).

CONCLUSIONES

1. Presentación

[...] en gloria e ignominia, en mala fama y en buena fama; como impostores, pero veraces; como desconocidos, aunque bien conocidos; como moribundos, pero henos aquí vivos; como castigados, pero no condenados a muerte; como tristes, pero siempre alegres; como pobres, pero a muchos enriqueciendo; como quienes nada tienen, pero poseyéndolo todo. Nuestra boca os ha hablado con toda franqueza, ¡oh corintios! Nuestro corazón se ha abierto de par en par. 2Co 6,8-11

Sin duda, Pablo debió configurar esta serie de oposiciones desde su experiencia del Resucitado. En efecto, ser portador frágil de Cristo crucificado le permite destacar el mensaje en sí. De este modo, Pablo es consciente de dejar de lado sus propias torceduras humanas para hacer resplandecer la revelación de Dios en la vida del pueblo¹. A pesar de todo, Elías también es un referente paulino. De hecho, Elías está detrás de la mención del viaje a Arabia y Damasco (Ga 1,15-17). Pablo asocia estos viajes a una revelación del Resucitado *en él*. De modo análogo, Elías recibe una revelación de Dios en el Horeb y luego emprende un viaje a Damasco (1R 19). Además, Pablo comenta que en Arabia está el monte Sinaí (Ga 4,25), el monte de la revelación². Pero mejor es la referencia a Elías acerca del resto de Israel acogido por la gracia de Dios:

¹ “El servidor del evangelio debe saber –y ello le colmará de confianza– que lo que cuenta no es el juicio de los hombres, sino el de Dios, no son las apariencias exteriores, sino la realidad interior. García, “Segunda Carta a los Corintios”, 491.

² Wright llega a tres conclusiones: a) el Pablo precristiano era un fariseo *celoso* de la fe en YHWH, un shamaíta inspirado en los grandes héroes del cielo, Pinjás, Elías, Matatías y Judas Macabeo; cuando tenían la oportunidad, los shamaítas recurrían incluso a la violencia para defender el honor de Dios y de la Torá; b) este *celo* fue una de las razones de Saulo para perseguir a la primitiva iglesia; a los ojos de Saulo, los judeocristianos no eran mejores que los adoradores de Baal, por eso debían ser cortados de raíz; c) la cruz solucionó el problema del *celo* por la fe. El héroe vencedor y restaurador de la fe no fue el Pablo celoso, sino el Cristo crucificado: *que se entregó a sí mismo por nuestros pecados, para librarnos de este mundo perverso, según la voluntad de nuestro Dios y Padre*, (Ga 1,4). Wright, “Paul, Arabia, and Elijah (Galatians 1,17)”, 683-692.

Digo entonces: ¿Acaso ha rechazado Dios a su pueblo? ¡De ningún modo! ¡Porque yo también soy israelita, del linaje de Abraham, de la tribu de Benjamín! Dios no ha rechazado a su pueblo, al cual conoció con anterioridad. ¿O no sabéis lo que dice la Escritura en [el pasaje sobre] Elías, cómo apela ante Dios contra Israel: “Señor, *han dado muerte a tus profetas; han derribado tus altares; y he quedado yo solo y atentan contra mi vida?*” Y ¿qué le dice el oráculo divino?: “*Me he reservado siete mil hombres que no han doblado la rodilla ante Baal*”. Pues bien, del mismo modo, también en el tiempo presente subsiste un resto elegido por gracia. Y si es por gracia, ya no es a causa de las obras, de otro modo la gracia ya no sería gracia. Rm 11,1-6

El Pablo precristiano consideraba justo y necesario perseguir a los cristianos. Su celo por Dios y la Torá lo llevo a defender la fe con ahínco y violencia. Tras el encuentro con Jesús su visión de los cristianos pasa a ser la del *resto* elegido por gracia. La característica de este *resto* es la antinomia de ser portadores frágiles del anuncio de Cristo crucificado.

En síntesis, la comunicación de Dios al ser humano y el anuncio de su acción en el mundo están marcados por esta fragilidad difícil de llevar e imposible de contener por el ser humano. Si bien Pablo describe con claridad su experiencia del Resucitado, también acepta su incapacidad humana para soportar este mensaje. En el caso del relato del ciclo de Elías faltan las formulaciones al estilo paulino. En gran parte esta dificultad viene del carácter narrativo del texto de 1–2 Reyes, porque las fórmulas quedan sometidas a la narración. Por consiguiente, el lector debe descubrir la fragilidad humana de Elías como portador ambiguo de la revelación de YHWH en la historia.

El ciclo de Elías es pletórico en la exposición de la ambigüedad humana de reyes, profetas, siervos y del pueblo en su conjunto. Dios se revela en esta realidad, aunque el hombre sea lento para entenderla y aplicarla de modo vital o revitalizador. En este sentido, esta presentación final del ciclo de Elías expone sus antinomias relevantes como visión estructurada y dinámica de la teología inmersa en el relato canónico sobre el profeta cuyo אלהים [Dios] es YHWH.

2. Las antinomias de YHWH en el ciclo de Elías

Las antinomias hablan del comportamiento de YHWH como el Dios de toda la existencia, la historia y la humanidad de Israel. Por consiguiente, las antinomias pueden ser contradictorias o complementarias. Los profetas, entre Dios y el ser humano, posibilitan al pueblo entender los pronunciamientos y actos de YHWH. En cambio, los reyes obstaculizan todo este proceso.

2.1 Muerte-vida

Esta antinomia reside en la ambigüedad humana. Algunos verbos relacionados son יָשָׁן [dormir], שכב [acostarse], שָׁיַג [andar de paseo], חָלָה [enfermar]. Ellos están ligados con alguna oposición o distancia entre el ser humano y la voluntad de YHWH. Con todo, estas lejanías respecto de YHWH dejan al ser humano indefenso ante sus enemigos. Entonces interviene YHWH como protector de la vida, porque Él es el Dios de Israel. Baal ni siquiera está en oposición a YHWH, sino que es un dios inerte e inactivo. En consecuencia, quien sigue a Baal queda abandonado en la muerte. Aunque YHWH permite esta situación de indefensión, los profetas pueden atenuarla. Sin ellos los seres humanos serían vencidos por la prueba. Oseas lo recalca como mediador y pedagogo en favor de la conversión a YHWH como única vía para salvar la vida, aunque sea *in extremis*:

Venid, volvamos a YHWH. Pues Él ha desgarrado, y nos sanará; ha herido, y nos vendará. Nos dará vida después de dos días, al tercer día nos levantará y viviremos delante de Él. Conozcamos, pues, esforcémonos por conocer a YHWH. Su salida es tan cierta como la aurora, y Él vendrá a nosotros como la lluvia temprana, como la lluvia tardía que riega la tierra. ¿Qué haré contigo, Efraín? ¿Qué haré contigo, Judá? Porque vuestra lealtad es como nube matinal, y como el rocío, que temprano se va. Por tanto, he despedazado por medio de los profetas, los he matado con las palabras de mi boca; los juicios sobre ti son la luz que sale. Porque más me deleito en la lealtad que en el sacrificio, y en el conocimiento de Dios que en los holocaustos. Os 6,1-6

La muerte para erradicar la idolatría. Romper el esquema de conversión y salvación, aún en situaciones extremas, puede acarrear la ejecución del responsable o la destrucción del lugar de la idolatría. El detonante es la incitación para seguir otros dioses. Así lo dice el Deuteronomio en una fórmula repetida tres veces: *Vamos en pos de otros dioses*. En los casos de profetas falsos (Dt 13,2-6), familiares seductores (Dt 13,7-12) y ciudades de perdición (Dt 13,13-19). Aunque el Deuteronomio no habla de la conversión como en Oseas, sino de la erradicación del mal (Dt 13,6.12.19). El ciclo de Elías, respecto del pueblo, habla de la fidelidad y la conversión, pero respecto del rey habla de un mal a erradicar. De hecho, el final de la casa de Ajab es fatal.

El sustento en el camino. Israel busca la vida en el camino, pero cambia el seguimiento de YHWH por la idolatría. El resultado es la muerte. El sentido teológico del verbo מצא [encontrar] es la voluntad de YHWH que aparece por el camino. Por esto los profetas encuentran comida, agua, sustento y protección. Al contrario, Baal es un dios

perdido en el camino o de viaje (1R 18,27). Este espejismo –falsedad– deja a sus seguidores a merced de la muerte. Por medio de los profetas YHWH salva a los inocentes hambrientos y a los culpables los sentencia a la muerte violenta. Sin embargo, hay puntos de salvación, como la oferta de clemencia para quien se humille ante YHWH, incluso para Ajab (1R 21,27-29). Pero humillarse es traumático para los israelitas infieles.

Retroceso hasta la rebeldía. El ciclo de Elías muestra el retroceso de Israel a los tiempos de la murmuración en el desierto. Esto es escandaloso, después de toda la historia de salvación, de haber recibido la tierra prometida y vivido bajo el reinado de la dinastía davídica. Pese a este retroceso, YHWH permanece fiel, porque provee al pueblo agua y comida. El ciclo de Elías es la crisis antes del proceso teológico de retorno a la tierra prometida durante el ciclo de Elíseo. En síntesis, hay dos puntos finales, el negativo con la caída de Samaría ante Asiria (2R 17) y el positivo con la restauración del culto centralizado en Jerusalén y bajo la dinastía davídica (2R 18–25).

Signos de vida y signos de muerte. La vida viene de YHWH, pero la muerte queda sin justificación. Los signos de la vida son múltiples pero concretos: carne, pan, agua, harina, aceite, una espléndida viña y actos de la naturaleza como la lluvia o el rocío. En contraste, los signos de la muerte también son múltiples, pero difusos: un niño sin aliento de vida, unos profetas amenazados, un dios que duerme y sale de paseo, profetas y reyes disfrazados, reyes sangrientos mandados a ungir, espadas de punición, cartas de mentira, hombres de Belial puestos de testigos y un espíritu de mentira de parte de YHWH que engaña a Ajab y a su corte de profetas falsos. Incluso la fuerza de la naturaleza que podría ser mortal es reducida al polvo o al silencio (1R 19,12). En síntesis, YHWH es el Dios vivo, porque solo Él domina sobre la vida y la muerte, sin otro dios en disputa. Por esto, el Dios vivo surge transformando situaciones de muerte en vida (1R 17). Mientras la viuda resigna su vida y la de su hijo, Elías le pide el último resto de comida para él. Esta anulación de la comida mundana deja ver la bendición de YHWH, puesto que Elías cambia a un suministro de comida inagotable. Este tipo de situación es frecuente en el ciclo de Elías. Ante una situación mortal YHWH cambia todo en vida. La señora de Sarepta cree que su pecado traerá la muerte de su hijo, el cual pierde el aliento vital, pero el desenlace es la vida restaurada.

Elías signo violento de Israel. El esquema aparece en todos los capítulos, Elías falla como testigo fiel del proceder de YHWH. Elías encarna esta antinomia, porque la ejecuta en

diversos personajes: la viuda y su hijo, Abdías, el pueblo en el Carmelo y Jezreel, su criado en Berseba, el mismo Elías camino del Horeb, Ajab después de haber asesinado a Nabot y los cincuenta soldados de Ocozías. Con todo, Elías es como el pueblo de Israel que por ser el bendecido de YHWH quisiera tener el derecho de aniquilar a sus enemigos, incluso si son de la misma sangre suya. La violencia de Israel la encarna Elías (1R 18,40; 19,10.14). YHWH le responde manteniéndolo como su siervo, pero relevándolo en su función profética. Si bien, Elías deja su espíritu en Eliseo, su cuerpo desaparece al otro lado del Jordán (2R 2). De modo análogo, el Israel violento e idólatra desaparece en el asedio extranjero, solo es preservado el pequeño resto fiel a YHWH (1R 19,18). Esta historia es la raíz teológica para entender la caída de Samaría, la tragedia de la desaparición de ‘diez hijos de Jacob’ (2R 17). Al final, YHWH será confesado como el único *Dios, el Dios de la vida*.

Evaluación de la matanza de los profetas de Baal a manos de Elías. Este punto comprende todas las consecuencias desarrolladas principalmente en 1R 19. Elías entra en crisis ante YHWH y en su función como profeta de Israel. La voz de un silencio tenue es el gran descalificativo para Elías (1R 19,12), YHWH le ha respondido con un silencio. Luego, en la tercera escena de 1R 19 YHWH anuncia a Elías su sucesión. De modo más amplio, la masacre de los profetas de Baal es un tema amplio en el ascenso del rey Jehú de Israel y en la deposición de la reina Atalía de Judá. La violencia en Israel trajo muerte, cuyas consecuencias se vieron en el Norte con la caída de Samaría y en el Sur con la caída de Jerusalén.

En la vía opuesta a la violencia desencadenada por Elías está YHWH como Dios de la vida surge en un proceso incipiente pero fecundo de compasión creciente. Primero, la sucesión de milagros a manos de Eliseo; segundo, la salvación del niño Joás, futuro rey de Judá, de las manos sangrientas de su abuela Atalía (2R 11); tercero, las victorias de Joás de Israel contra Aram (2R 13,22-25).

Pero YHWH tuvo piedad [חַנּוּן] de ellos, y les tuvo compasión [רַחֲמִים] y se volvió a ellos a causa de su alianza con Abraham, Isaac y Jacob, y no quiso destruirlos ni echarlos de su presencia hasta hoy. 2R 13,23

En este cierre YHWH aparece como Dios piadoso y compasivo. Esta es una juntura teológica significativa, porque en los libros de los reyes la piedad solo la piden Salomón a YHWH (1R 8,33.47.59) y un capitán a Elías (2R 1,13). A su vez, la compasión la pide

Salomón a YHWH en una ocasión (1R 8,50). Es llamativo que todos los eventos están asociados a Salomón en la consagración del Templo. Las dos excepciones son en favor del capitán ante Elías en 2R 1,13 y del Joás de Israel ante YHWH en 2R 13,23. La historia de YHWH como Dios de la vida continua, pero solo referida a algunos reyes de Jerusalén y al pueblo de Judá.

Elías signo de la dormición de Israel. La relación con YHWH exige una responsabilidad con la vida presente en concordancia con la fidelidad de los ancestros en el origen de la comunidad. Romper esta relación es toda una negación de la vida. Las reticencias de Elías hacia su misión expresan un lado de esta antinomia³. Es decir, Israel deja de lado al Dios de la vida para sumirse en una dormición mortal. El otro lado de la misma antinomia es YHWH interviniendo por encima del querer humano de Elías y ofreciéndole una salvación insistente (1R 19,6ss). De este modo, Israel sabe que la negación de su identidad, representada en el grito y el sueño de Elías, será cambiada en un *despertar* de la fe por medio de un *toque de ángel* y de una *voz de un silencio tenue* (1R 19,12). YHWH tocará a Israel, lo sustentará, lo pondrá de camino y le cambiará la violencia estruendosa del presente por un silencio donde todos los fieles de YHWH serán cuidados y restaurados por Dios (1R 19,19-21).

Ajab signo de la bendición desperdiciada. La misma antinomia de Elías la vive Ajab con YHWH, pero de modo inverso. Elías va desde la muerte (dormición) hacia la afirmación de la vida del resto de Israel (1R 19). En cambio, Ajab va desde la protección de YHWH que le concede la victoria militar hacia la negociación de la alianza con el rey de Aram, su enemigo mortal (1R 20). En el desarrollo de los sucesos Ajab va negando y abandonando a YHWH, incluso afectando a israelitas justos como Nabot (1R 21). Pero al final, YHWH obra en favor de su pueblo sentenciando a Ajab. La muerte recae sobre el rey de Israel al mismo tiempo que la vida del rey de Judá es preservada (1R 22). En medio de ellos dos está Miqueas ben-Yimla, encerrado en prisión bajo régimen de pan y agua de opresión (1R 22,27). La prisión es como un lugar de muertos, pero el relato no cuenta la muerte de Miqueas. En efecto, su grito es antinómico: muerte para el falso profeta y su rey violento, y paz para todos los pueblos (1R 22,25-28).

³ 1R 19,4 y los diálogos donde Elías no parece estar a gusto con la presencia de Eliseo.

Trasposos desde lo agonizante a lo revitalizado. Vida y muerte enmarcan las crisis humanas. Los personajes secundarios dentro del ciclo suelen evolucionar desde situaciones de muerte a estados vitalizados. Así la mujer de Sarepta es una viuda con un hijo moribundo, pero, al final, su hijo es el hombre de casa con la vida restaurada (1R 17). Así mismo, la lluvia que aterroriza a Ajab le da vida a todo el pueblo (1R 18). Las cuevas de refugio de los profetas son como tumbas, cuando Jezabel los persigue, pero también son como vientres, cuando Abdías los protege. Cuando Jezabel y la casa de Ajab haya sido exterminada los profetas saldrán de las cuevas como los niños que nacen de un vientre protector (1R 18,4.13). En efecto, en la cueva del monte Horeb entró Elías asustado y perseguido, y de ahí salió para recibir la revelación de YHWH (1R 19,9-12). En síntesis, el ápice del reconocimiento de YHWH es confesarlo como Dios vivo y verdadero (1R 18). Antes YHWH Sebaot era el Dios de las victorias por medio de la muerte del enemigo, pero ahora Él da la victoria por medio del cuidado de la vida (1R 20). YHWH pasa a Israel del temor a la protección, de la quietud de la cueva a la acción en el camino, de la oscuridad a la revelación. YHWH es Dios de todos los lugares, de los montes y los valles (1R 20,23.28) y, sobre todo, de la vida y la muerte.

Misericordia y justicia perduran en las manos de YHWH. La antinomia vida-muerte expresa el cambio de Ajab desde su alianza cómoda con Ben-Hadad hasta su molestia por la sentencia de muerte recibida (1R 20,32-43). Este sentimiento de molestia de Ajab perdura hasta provocar la eliminación de Nabot (1R 21). Sin embargo, este sentimiento de Ajab expresa su impotencia ante YHWH, quien protege la vida del pueblo. En efecto, la muerte de Nabot proclama en Israel el valor de la fidelidad a los ancestros, a la Alianza y la Ley. En el lado maligno, la muerte de Nabot es el clímax de la misericordia que Ajab tuvo con Ben-Hadad (1R 20), porque la misericordia externa llevó al acto interno de todo el pueblo de Jezreel condenando y ejecutando a su propio hermano Nabot (1R 21). En el lado benigno, la misericordia sobre Ajab, sin quitarle la sentencia ya dictada, hace efectiva esta antinomia (1R 21,27-28)⁴. Al cierre de la historia de Nabot, la palabra de YHWH ha sometido a todos los personajes, incluso Elías debe escuchar en silencio cómo su profecía es postergada por el mismísimo YHWH (1R 21,29). Nabot pierde la vida por la injusticia de un rey impío, pero la misericordia y la justicia quedan en manos de YHWH. La advertencia para los lectores u

⁴ Ante Jezabel Ajab no tiene vida, es como un durmiente en cama y sin comer. Ante Elías tiene una condena, pero ante YHWH tiene clemencia.

oyentes es grave, porque en esta historia ya hay víctimas. De hecho, la muerte de Nabot es el anuncio teológico de la futura desgracia que será la caída de Samaría (2R 17).

Muerte y vida son incontrolables por el hombre. Los reyes de la tierra creen poder disponer de ambas, pero los relatos del ciclo de Elías contradicen a todo momento esta lógica mundana. El largo capítulo de cierre es el declive hacia la muerte horrorosa de Ajab (1R 22). La vida aparece en el esplendor de Ajab y Josafat departiendo como hermanos. Sin embargo, el reinado de Ajab es una gran mentira. Al final, durante la batalla contra Ramot de Galaad, el rey de Judá salva su vida, a pesar de que los arameos lo confunden con el rey de Israel. Sin embargo, Ajab pierde la vida, porque una flecha aramea, disparada al azar, entra justo en la juntura de su armadura (1R 22,34). En la teología del ciclo YHWH preserva una vida y salva otra. En ambos casos, YHWH pasa por encima de la astucia y la estrategia humanas, porque justicia e iniquidad deben coincidir con vida y muerte. La vida vuelve a Judá en la integridad del rey Josafat, pero queda aprisionada en Israel en la pequeñez del profeta Miqueas ben-Yimla (1R 22,26). En efecto, su nombre es un grito que pide a Israel responder מיכיהו [¿Quién como YHWH?].

El declive de Elías. Si la Palabra de YHWH decide la vida y la muerte, la participación de Elías queda sometida a esta decisión, de lo contrario, YHWH lo sustituirá. En efecto, YHWH escuchó a Elías cuando le pidió salvar las vidas del hijo de la viuda y de Abdías (1R 17,20-22; 18,14-16), pero desaprobó la masacre de los profetas de Baal (1R 18,40). El declive de Elías sigue con su renuncia a cumplir su misión en un país de persecuciones (1R 19,4) y con sus desplantes a Eliseo, profeta protector de la vida (1R 19,19-20). Después de la muerte de Nabot, Elías es el mensajero de YHWH, pero sin poder decidir sobre la vida de Ajab o de sus sucesores (1R 21,17-29). Al final, Elías puede pedir fuego del cielo, pero sin evitar su miedo ante los soldados de Ocozías (2R 1). En efecto, solo por orden del ángel Elías puede otorgar misericordia al último grupo de soldados y presenciar la muerte de Ocozías (2R 1). YHWH ha decidido todo este final y Elías ha sido solo un testigo.

Israel en el tiempo y el espacio de YHWH. La revelación está en actos de vida y muerte. El tiempo de YHWH trae vida para Israel y muerte para los infieles o idólatras. El tiempo de la subida de Elías al cielo en medio del torbellino es tiempo de restauración. En este día actúa YHWH. El היום [hoy] (2R 2,3.5) es cuando inicia Eliseo su ministerio de restauración con un acto de purificación que perdura hasta hoy (2R 2,22). Complementario

al tiempo es el espacio. El Dios de la vida y la muerte actúa en el tiempo de los reyes de Israel y en los movimientos dentro y fuera de la nación. Esta geografía tiene nombres teológicos comunes: *camino, monte, rio, subida, bajada*. También nombres propios emblemáticos: ciudades como Samaría, Ecrón o Jericó, naciones como Israel o Moab, santuarios como Guilgal o Betel, montes como el Carmelo y rías como el Jordán. Todos ellos son lugares de muerte relativos a Elías o al Ángel de YHWH. El paso de la muerte a la vida llega despacio, con el caminar solitario de Eliseo (2R 1-2).

Vida y muerte cerrando cada relato. Los reyes impíos actúan con violencia y muerte, pero YHWH transforma la historia. En efecto, YHWH es estruendoso con los reyes de Israel y silencioso con el pueblo. Esto es claro en dos tipos de cierre de capítulos. El primero, acontece en actos comunitarios, como en la casa de la señora de Sarepta (1R 17), la llegada de la lluvia entrando a Jezreel (1R 18), el sacrificio de comunión en Abel Meholah (1R 19) y la purificación de las aguas de Jericó (2R 2). El segundo es opuesto al primero, porque deja abiertos suspensos de muerte. El profeta disfrazado hace que Ajab pronuncie su propia sentencia de condena (1R 20); Elías escucha el aplazamiento de la condena para Ajab y su sucesor (1R 21), y los relatos de estas dos muertes (1R 22 y 2R 1).

Los hombres valiosos en medio de la idolatría. El reconocimiento de la autoridad de Elías y la obediencia a YHWH determinan la muerte y la vida (2R 1). La vida del rey es precaria, lo domina la enfermedad. Este proceso va de la crisis de fe a la muerte sin remedio. El rey niega la fe en el Dios nacional (2R 1,3.6.16). Su idolatría va recogiendo muertos hasta llegar a él mismo. ¿Quién puede entonces salvarse? Aunque en tiempo de guerra un hombre vale un talento de plata, la vida del pueblo es invaluable, quien la negocie, la paga con su propia vida (1R 20,39-40). Por eso Ajab pagará con su vida por haber dejada huir con vida al rey de Aram (1R 20,42). Solo las vidas valiosas serán preservadas por Dios (1R 19,18; 2R 1,14-15). Elías falla en reconocer esto. Por eso pierde autoridad ante el ángel de YHWH, porque el actor de la misericordia es solo YHWH.

Muerte para los impíos, vida para los profetas y afligidos. YHWH cumple su Palabra en estos dos actos. Un profeta anuncia la muerte de Ajab (1R 20), Elías la sentencia, YHWH la aplaza (1R 21) y al final, en un relato donde YHWH es omitido, Ajab muere con violencia (1R 22). En efecto, la vida resplandece después de muchas amenazas o peligros mortales. Esta es la verdad de YHWH. De un lado, los profetas anuncian a Dios con signos de vida

para gente perseguida o afligida. De otro lado, los contextos proféticos recurrentes son la persecución y la amenaza de muerte. Así sucede con el hijo de la viuda o con Miqueas ben-Yimla. Aunque los relatos de muerte son intensos, los desenlaces cuentan cómo fue preservada la vida (1R 17; 22). De este modo, YHWH está en la vida del profeta o del afligido y en la muerte absurda del rey impío (1R 22,26-37). Por consiguiente, la antinomia muerte-vida está en paralelo con la antinomia verdad-mentira. De hecho, la mentira es propia de ámbitos polémicos como la corte real. Mientras el rey muere engañado (1R 22), la *veracidad* del profeta consiste en la *vida* salvada o perdonada por Dios (1R 17,17-24; 2R 2,13-24).

Temer solo a YHWH, el dueño de la vida. El cambio teológico ha sido del temor antiguo al tirano, o dios opresor, al temor de YHWH, Señor de la vida y la muerte. El soberano temible tenía a su disposición la vida de sus siervos. Ahora, el profeta enfrenta al tirano para salvar su vida y la de los profetas de YHWH. En esa tensión muerte-vida el temor define al siervo de YHWH (1R 18,4-12). El temor antiguo va cayendo. Primero, Elías disipa la resignación mortal de la señora de Sarepta (1R 17). Después, Elías quita el miedo de Abdías al jurar por la vida en nombre de YHWH Sebaot (1R 18,15). Abdías confirma su temor a YHWH como una función de protección de la vida (1R 18,4.13). Pero la crisis de Elías está en su dificultad para entender la acción de Dios desde el temor de YHWH. Elías vive entre el miedo a Jezabel y la violencia de vivir en el celo de YHWH (1R 19,4-14). YHWH responde cuidando la vida de Elías y prometiendo la preservación de la vida de los siete mil fieles de Israel (1R 19,18). En efecto, desde el origen de Israel YHWH somete todo en orden a defender y restaurar la vida de Israel. YHWH *toca* para dar vida (1R 17,21; 19,5.7). Aunque la muerte llega desde Aram o desde el trono de Samaría, la vida germina con persistencia en casas, cuevas, caminos, desierto, montes, ríos, dentro y fuera de Israel.

El perturbador trae la muerte a Israel. La antinomia muerte-vida tiene en el *perturbador de Israel* un centro ambiguo que es mortal (1R 18). El perturbador de Israel confunde al pueblo, porque lo desvía del seguimiento de YHWH. Sin embargo, el ciclo de Elías trastoca este sentido, porque incluso el profeta puede ser perturbador del pueblo. De hecho, muchos profetas están contaminados con sangre y muerte. Los profetas de Baal laceran sus brazos esperando una respuesta que nunca llega, Ajab busca a Elías para matarlo, Jezabel persigue de muerte a los profetas de YHWH y Elías, fuera de su rol de siervo de YHWH, masacra a los profetas de Baal en el torrente Quisón.

Paso del miedo a la esperanza. YHWH somete el miedo y abre un camino de esperanza, desde los tiempos de la idolatría con la casa de Ajab (1R 16,29-33), hasta la erradicación del baalismo con la aniquilación de Atalía y los sacerdotes de Baal en Judá (2R 11). La esperanza despunta en la *misericordia* hacia Ajab y los soldados de Ocozías, o en el llamado a Elías a *no tener miedo* (1R 21,27-29; 2R 1,15). En general, el *envío* de profetas para confrontar al rey de Israel es un acto de esperanza. Sin embargo, Elías falla en la ejecución de este *envío*. En efecto, la sucesión profética también es parte de la antinomia muerte-vida. El celo de Elías es vengativo y niega la protección de la vida (1R 19,10.14) como la verdadera confesión de fe en YHWH⁵.

Oración al dueño de la vida. La oración es fundamental en la apropiación de la antinomia muerte-vida. Elías ora dos veces, una por la vida del hijo de la señora de Sarepta pidiendo pasar por alto sus pecados (1R 17,20-22) y otra en silencio pidiendo la llegada de la lluvia (1R 18,41-44). En ambas oraciones Elías reconoce a YHWH desde la aparición de lo pequeño hasta la llegada de la salvación completa. En síntesis, la oración es un signo de intimidad del profeta con YHWH y sirve para alcanzar la restauración de la vida. La muerte queda sometida a YHWH, aunque los personajes del ciclo de Elías tardan en entenderlo. Mientras tanto, habrá conflictos, guerras y muertes en Israel.

La vida en manos de los frágiles. En el peligro de muerte los profetas anuncian al Dios de la vida. La amenaza de muerte es el estado recurrente de los siervos de YHWH. El caso extremo podría ser Miqueas ben-Yimla, quien termina en prisión bajo pan y agua de opresión (1R 22,27). La lógica era que después de su victoria Ajab viniera por la cabeza de Miqueas como exorcismo por sus profecías malvadas. Sin embargo, no hubo tal victoria, Ajab murió y Miqueas salvó su vida. Pero el relato deja abierta esta historia, Miqueas queda todavía en prisión.

La vida abriéndose paso sin parar. El tiempo de Ajab-Elías ha transcurrido asociado a la muerte. Sin embargo, el tiempo de Eliseo será distinto. Este profeta tendrá la vida en sus manos milagrosas y la muerte en su voz influyente sobre la política de Aram e Israel. El lector debe descubrir el tiempo de vida en medio del tiempo de muerte. El ciclo de Elías termina *el día en que YHWH lo quita* de encima de la cabeza de Eliseo (2R 2,3.5). Hay un

⁵ Israel reconoce al Dios vivo en actos de protección o salvación de la vida humana y de toda la creación. Esto lo entenderá Pablo al reconocer a Jesús vivo en los cristianos, y en él mismo (2Co 5,18).

cierto duelo de *tres días* cuando los hombres de Eliseo buscan a Elías vivo, pero sin encontrar nada (2R 2,17-18). Al regreso, Eliseo asume acciones de restauración, unas que traen vida y otras que traen muerte (2R 2,19-24). Poco a poco la vida y la muerte entran en lo cotidiano y natural. Así será la muerte de Eliseo, sin una elevación sobrenatural, como Elías, ni un desangre crudo, como los reyes de Israel (2R 13). En síntesis, el ciclo de Elías ha transformado la comprensión de la vida y la muerte. El Dios Sebaot da la victoria, pero, ante todo, concede, cuida y restituye la vida.

Muerte-vida y obediencia a YHWH. Si Israel escucha a YHWH alcanza la vida y evita la muerte. Por ende, la tarea de los profetas es llevar a Israel a la *escucha*. En la vía inversa, YHWH también escucha a su profeta para salvar vidas o para hacer que Israel lo reconozca como Dios (1R 17,24; 18,36-39). Pero si el profeta pide castigo, YHWH puede responder con silencio (1R 19,12) o sustituyendo al profeta (1R 19,15-18). En síntesis, solo YHWH puede cuidar la vida, confiar en alguien distinto es abominable. En efecto, la idolatría de Ajab consiste en haber hecho alianza con poderes extranjeros idólatras: Ben-Hadad de Aram (1R 20) y Jezabel de Sidón (1R 16,30-33; 21). Esta desobediencia de Ajab llevó a Samaría e Israel a la muerte (2R 17).

Engaño del desobediente. El rey de Israel rechazó en todas sus empresas la voz de los profetas de YHWH (1R 20–22). Ellos le anticiparon la victoria, pero Ajab desconoció a YHWH en aquellos anuncios (1R 20). Elías lo amonestó después del crimen de Nabot, pero Ajab consideró a Elías su enemigo (1R 21). Por último, Ajab tuvo el consejo de Miqueas ben-Yimla, pero lo desechó como mentira. Por ende, la muerte de Ajab es algo inevitable, pero justo. Su disfraz es un autoengaño mortal (1R 22). En otras palabras, YHWH domina la muerte y el camino que lleva hasta ella.

2.2 Verdad-mentira

La palabra en boca de Elías es verdad (1R 17,24), pero en boca de los falsos profetas habla el espíritu de mentira (1R 22,23). Esta antinomia es transversal en el Antiguo Testamento. YHWH somete tanto verdad como mentira. Sin embargo, Dios evita que la mentira engañe a sus fieles. Conocer a YHWH permite describir la vaciedad de la mentira y el resplandor de la verdad, *cierto como la aurora* (Os 6,3). La asociación de la verdad con fenómenos naturales invariables confirma la fidelidad de YHWH hacia Israel. Por esto, Oseas habla de

aurora y lluvia. El ciclo de Elías pone la mentira en el aparente poder de la sequía, un poder incapaz de tocar la vida de los protegidos de YHWH, y pone la verdad en la lenta llegada de la lluvia, un poder que llega a tiempo para cubrir tanto a píos como a impíos (1R 18,41-45).

Verdad contra engaño. El relato inicia con la verdad en boca de Elías actuando fuera de Israel. La acción salvadora es la primera verdad proclamada por un personaje secundario (1R 17,24). Luego, la verdad ocupa todos los ámbitos de la vida de Israel. Sin embargo, el engaño también aparece en todos ellos. Así, los hombres de Belial pueden engañar al pueblo y llevarlo a lapidar a su propio hermano (1R 21). Pero la abominación de la idolatría siempre será descubierta (Dt 13,14) y los responsables del engaño lo pagarán con sus propias vidas (Dt 13,13-19). El origen del engaño es externo a Israel. Ajab lo ha permitido por medio de dos relaciones externas. Primero con Jezabel, quien introduce la idolatría (1R 16,31-33), persigue a los profetas de YHWH (1R 18) y engaña al pueblo (1R 21). Segundo con Ben Hadad⁶, quien actúa con violencia sobre Israel, niega a YHWH como Dios de los valles y los montes, y cambia la condición misericordiosa de los reyes de Israel por un tipo de estupidez fácil de engañar (1R 20,31-33). En contraposición a estas dos relaciones impías está la relación de Ajab con Judá, su reino hermano (1R 22). Josafat hace alianza con Ajab para la guerra, pero pide consultar a YHWH (1R 22,5). En síntesis, el lado opuesto al engaño es la consulta a YHWH. Por ende, la consulta a los falsos profetas lleva a la muerte. El rey engañado solo ve sus deseos personales e ignora al pueblo (1R 22,20-23).

El engaño sembrado por Ajab en Israel. La mentira es evidente cuando el rey o el pueblo niegan la exclusividad de YHWH. Este es el punto de partida de Elías en su desafío al pueblo para escoger entre Baal o YHWH (1R 18,21ss). La ambigüedad significa un autoengaño, por eso Elías llama a Ajab perturbador de Israel (1R 18,18). Esto puede verse en tres acciones de Ajab: él *desvía a Israel* del seguimiento de YHWH, lo afecta por *el engaño de pueblos extranjeros* y lo expone a *la muerte* de múltiples formas. En síntesis, Ajab aleja al pueblo de la verdad que es YHWH por medio del desprecio: desprecio a los profetas que son los referentes de la fidelidad, desprecio a los ancianos y nobles que son las autoridades del discernimiento, desprecio al rey justo que quiere consultar a YHWH (Josafat de Judá) y desprecio, en general, a todo el pueblo de Israel.

⁶ Un nombre es un genérico para designar al rey y al dios de Aram (1R 20).

Consulta contra desprecio. La mentira, el engaño o la falsedad es lo cotidiano entre Ajab y Jezabel. En efecto, el desprecio es un estado avanzado de la idolatría. El rey recibe asistencia divina de diversos modos, pero la desconoce. De hecho, Ajab corrompe a los consultores, parece ignorarlos (1R 20) y los deja a merced del engaño de Jezabel (1R 21). En el asunto de Nabot, Ajab y Jezabel mienten y engañan en aras de un beneficio particular. Ajab cierra dándose vuelta en su cama (de marfil) y ejecutando un falso ayuno, no para YHWH, sino para Jezabel (1R 21,5-7). El ápice de este comportamiento es el *desprecio* al profeta de YHWH como consultor idóneo (1R 22,5.26-28). La consulta internacional sería otro nivel de desprecio. Este es el caso de Ocozías enfermo en Samaría (2R 1). Es decir, la casa de Ajab ha terminado por enfermar a Israel con el *desprecio* al único Dios que sana. Por esto la cura será la muerte en manos de un invasor internacional. Junto al *desprecio* está el disfraz, una trampa que supone la estupidez del otro (1R 20, 38-41; 22,30-31). La consulta a YHWH es la desnudez de ponerse en total confianza ante las disposiciones del Señor.

La consulta a YHWH lleva a Israel por el buen camino. La verdad preserva la vida de Israel y llega por medio de las palabras de los profetas de YHWH. Todo lleva al seguimiento de YHWH, *Dios único y verdadero*. En efecto, YHWH actúa en el corazón de Israel y siempre lo dirige hacia Él (1R 18,37; Jr 32,39). El rey recto siempre *consulta* a YHWH (1R 22,5ss). Ajab es el caso negativo de la consulta, puesto que la verdad está lejos de su corte. De hecho, uno de sus miembros es el espíritu de mentira, quien también está sometido a YHWH (1R 22,21-23). Por consiguiente, solo YHWH es digno de consulta y su corte le obedece. Los falsos profetas parecen quedarse en la consulta a algún miembro de la corte celestial que podría ser Baal, aunque esto es solo una conjetura.

Los reyes de Israel sacan a YHWH de los asuntos nacionales. Ocozías y su padre Ajab son dos personajes que dejan de lado la consulta a YHWH. Ellos contrastan con los reyes Ezequías y Josías de Judá, quienes entran en la historia por confiar, consultar, orar con fervor y escuchar la palabra de YHWH (2R 19; 20; 22,14-20). Los profetas median en la consulta a YHWH. Incluso los reyes de Edom y Aram así lo entienden cuando acuden a Eliseo (2R 3-13). En efecto, la consulta es para situaciones críticas de la vida del pueblo. Ocozías consulta por su vida, pero es indolente ante la muerte de dos grupos de sus soldados (2R 1). En cambio, Ezequías consulta y ora para salvar al *resto* (2R 19,4.30.31). En resumen,

consultar, orar y arrodillarse –como el *resto* de Israel– son verbos entrelazados en la íntima y total confianza del rey hacia YHWH.

La verdad de Dios es irrefrenable. La gran verdad de YHWH es su misericordia y cuidado hacia la vida de Israel. Incluso Ajab, quien torció la misericordia en favor de Ben-Hadad (1R 20,32-34), alcanza misericordia de parte de YHWH (1R 21,27-29). Hasta en la muerte de Ajab YHWH es el soberano de la misericordia-punición y de la verdad-mentira (1R 22). Ni Baal ni Ajab pueden detener la verdad de YHWH. Baal es una ausencia (1R 18,27: dios de paseo), inoperante e inerte. Ajab es un poder maligno pequeño, comparado con un Faraón o un gran emperador. Ajab solo es una *plaga* del pueblo (Nm 17,15; 25,8; 1R 18,44), una mentira enquistada en Israel. En efecto, la verdad de YHWH aparece en signos duros contra el rey y delicados para el pueblo. YHWH encarna la verdad en actos de paz y bienestar para Israel. En cambio, Ajab encarna la mentira en actos de guerra o de abandono del pueblo. Al final, la antinomia verdad-mentira permite ver cómo YHWH mantiene la vida. La ambigüedad humana siempre queda sometida a *la exclusividad de YHWH* en Israel. Sin embargo, el dominio de la mentira y el engaño es temporal, porque la verdad de YHWH es imbatible. Así lo recalca la contundencia de los nombres proféticos: *Mi Dios es YHWH* (Elías), *siervo de YHWH* (Abdías), *mi Dios es mi auxilio* (Eliseo), *¿quién como YHWH?* (Miqueas).

Ajab bajo el espíritu de la mentira. La antinomia verdad-mentira es la primera gran complicación del final de Ajab, el rey confundido por la mentira y vencido por la verdad de YHWH (1R 22). El enfrentamiento entre Miqueas ben-Yimla y los falsos profetas revela la situación de mentira y engaño en Israel. En lugar de YHWH como Señor de la verdad y pastor del pueblo, hay muchos אֲדֹנָי [señores]. Israel está *como ovejas sin pastor* (1R 22,17). El rey y sus profetas están bajo el espíritu de mentira que YHWH les ha enviado (1R 22,20-23). Sin embargo, este sometimiento ha sido voluntario. Ajab confía en el engaño, el disfraz y la tragedia. Pero Ajab ni siquiera es señor de la mentira, sino aquel que fue enredado en ella por culpa de su propia necedad (1R 22,16-23).

Cumplimiento de la desgracia y anuncio de la verdad. Palabra de YHWH, cumplimiento y verdad están en relación performativa⁷, circunscritas en la historia⁸. Los

⁷ La verdad de YHWH es patente en la historia y decide sobre la vida o la muerte (2S 7,28-29; 1R 22,34-38; Gn 42,16.20; 1R 10,6; 22,16; Jr 23,28; Sal 119,43.160; Prv 22,21; Ecl 12,10; 2Cr 9,5).

⁸ La historia de Israel es el cumplimiento de la *Palabra de YHWH* (1R 14,18; 15,29; 16,12.34).

profetas la anuncian con su boca y la testimonian con sus actos. En el lado opuesto están los reyes de Israel, desobedientes a YHWH.

Cuando el rey desobedece sobreviene su caída como un acto de cumplimiento de la palabra de YHWH. Cada caída de un miembro de la casa de Ajab anticipa la caída mayor que será la caída de Samaría (2R 17). En efecto, el ciclo de Elías está montado sobre el cumplimiento de la punición contra la casa de Ajab. Primero, 1 Reyes concluye con la muerte de Ajab anunciada por Elías (1R 21) y reafirmada por Miqueas ben-Yimla (1R 22). Segundo, 2 Reyes inicia con la muerte de Ocozías, primer sucesor de Ajab, también anunciada por Elías (2R 1).

Una cadena de muerte. En el ciclo de Eliseo, el cumplimiento de las condenas sobre la casa de Ajab y sus aliados es una decadencia: muere Jorán de Israel, segundo hijo de Ajab (2R 9,24); muere el yerno de Ajab, Jorán de Judá, un rey injusto salvado de una muerte violenta por haber sido hijo de Josafat, rey justo de la dinastía de David (2R 8,19); muere Ocozías de Judá, un rey sin el abrigo protector de su abuelo Josafat por haberse casado con Atalía hija de Omri⁹ (1R 21,19-24; 2R 9,25-26); son derrotados Jorán de Israel y Ocozías de Judá, a manos de Jazael, en una batalla que recrea la lucha contra Aram narrada en 1R 22 (2R 8,28-29)¹⁰; mueren estos dos reyes a manos de Jehú, el exterminador de la dinastía de Ajab en Israel (2R 9,22-29)¹¹; muere Jezabel por causa de Jehú, en un acto que combina traición y bestialismo, porque los caballos que la despedazan son una *fuera* indómita (2R 9,30-37); luego muere el *resto* de la casa de Ajab a manos de Jehú (2R 10), en un acto macabro que incluye a los hermanos de Ocozías de Judá; concluye Jehú su entronización con la masacre de los profetas de Baal (2R 10,18-27).

Cumplimiento del exterminio. De un lado, todo exterminio sangriento en Israel sobre la casa de Ajab sucede en manos de Jazael, rey de Aram (2R 8), y de Jehú, rey de Israel (2R 9–10). Ellos son las dos *espadas* que cumplen el anuncio de YHWH hecho a Elías (1R 19,15-17). La tercera *espada* es Eliseo, la más poderosa, capaz de frenar a los arameos (2R 6–7) y de autorizar la unción de Jehú como rey de Israel (2R 9,1-13). De otro lado, el fin del influjo

⁹ O hija de Ajab, 2R 8,26.

¹⁰ Para algunos autores esta es la batalla histórica que sirve de referencia para la larga narración de 2R 22. Brueggemann, *1 & 2 Kings*, 375-376.

¹¹ Narrativa y simbólicamente, Ocozías de Judá y Jorán de Israel mueren dos veces. Primero derrotados por Jazael y después asesinados a mansalva por Jehú. Es decir, sobre ellos cayeron las dos espadas punitivas anunciadas por YHWH a Elías (1R 19,15-17).

de la casa de Ajab sobre Judá es un proceso de purificación cultural. El sacerdote de YHWH Joadá y sus soldados encargados del templo ejecutan un exterminio cultural. La mentira de la casa de Ajab ha traído los peores crímenes sobre Judá (2R 11). Atalía ejecuta a sus propios nietos, los hijos de Ocozías de Judá (2R 11,1-3). En el desenlace, Joadá manda a sus soldados ejecutar a Matán, el único sacerdote de Baal citado con nombre propio, y a Atalía (2R 11,18-20). La traición llega al palacio real por la *espada*.

Las entradas del Dios verdadero y las salidas de Elías. El pueblo debe reconocer a YHWH como el Dios de Abrahán, de Isaac y de Israel (1R 18,36-39). Esta verdad llega a Israel en un movimiento repetitivo desde fuera hacia dentro con una estructura 3+1. La primera vez Elías sale al desierto, al Jordán y a Sarepta (1R 17), luego entra en Samaría, por el camino, el Carmelo y Jezreel (1R 18). La segunda vez sale por el sur a Berseba, el desierto y el Horeb, para entrar a Abel Meholah (1R 19). La tercera vez sale con Eliseo rumbo a Damasco (1R 19) y vuelve a Jezreel para sentenciar a Ajab y su casa (1R 21). Esta entrada lleva a una salida implícita y silenciosa confirmada cuando Elías aparezca fuera como un embajador del Ángel de YHWH (2R 1). La cuarta y última es distinta a las tres anteriores. Por primera vez Elías entra acompañado, viene con Eliseo desde el santuario de Guilgal (2R 2,1). Ellos recorren un camino de bajada (Betel, Jericó) para salir de nuevo hacia el Jordán, el mismo lugar de la primera salida (1R 17) y de su salida definitiva (2R 2,11). El cuarto movimiento lo recoge solo Eliseo. Él será el profeta en lugar de Elías (2R 2,23-25).

Los lugares de revelación ante el pueblo. En cada uno de estos movimientos hubo un punto alto de revelación de la *verdad* de YHWH en medio del pueblo. Los tres primeros dentro de Israel (el Carmelo, Abel Meholah y Jezreel), el cuarto fuera de Israel (el Jordán) y sin Elías. En este cuarto lugar el pueblo solo ve a Eliseo. Es decir, el pueblo son los hijos de los profetas, los hombres valiosos, la gente de Jericó y los niños de Betel. Eliseo cierra el ciclo de Elías e inicia el suyo con el grito *¿dónde está YHWH el Dios de Elías?* (2R 2,14). Eliseo será el portador de la *verdad* en Israel y el mundo arameo, ambos sometidos a él como profeta de YHWH.

Superficialidad profética contra intimidación con YHWH. La antinomia verdad-mentira determina la inspiración de los profetas de YHWH y el engaño de los falsos profetas. La diferencia radica en la certeza que tienen los primeros de recibir comunicaciones de YHWH y la vaciedad de las palabras de los segundos por estar apoyados en ritos inventados para

impresionar o en actos teatrales para halagar al rey (1R 18,28; 22,11-12). Pero ninguna de sus acciones tiene un fundamento referido al bien del rey o del pueblo. En cambio, los profetas de YHWH hablan *en verdad*, porque viven en intimidad con YHWH. Aunque pocos relatos lo recalquen y muchos lo omitan, el misterio de sus apariciones hace entender esta profunda relación de intimidad con Dios.

Verdad y mentira en reyes y profetas. En el ciclo de Elías hay dos vías de aproximación a la verdad y la mentira. La verdad puede estar en los reyes justos de la dinastía davídica, o en los profetas de YHWH. Esto permite reconocer la presencia de la verdad en todos los ámbitos de Israel y de Judá. En otras palabras, cuando los reyes del linaje de David fueron reducidos al reino de Judá, los profetas mantuvieron en su boca la verdad de YHWH en el reino de Israel. En cambio, la mentira surgió en el reino del norte, en sus reyes y falsos profetas, y también contaminó al reino del sur. Aunque 1-2 Reyes los omiten, también hubo falsos profetas en Judá. Por ejemplo, Jeremías confrontó a Jananías y Semaías (Jr 28; 29). En todos los casos, los reyes y profetas muestran la soberanía de YHWH sobre la verdad y la mentira. Primero, los designios de YHWH están en los finales opuestos de los reyes. Ajab muere en Samaría víctima de su propio engaño y ahogado en su propia sangre. En cambio, Josafat vive para ver la paz en Jerusalén. Segundo, las profecías verdaderas aplastan a las falsas. Miqueas ben-Yimla es abofeteado por Sedecías ben-Quenaaná. Sin embargo, el verdadero golpe será el momento de la caída de los falsos profetas en medio de la angustia (1R 22,24-28). Al final, Miqueas retendrá para sí la paz que viene de YHWH.

Las antípodas de la verdad y la mentira. Los profetas son la presencia de YHWH en contra del rey de Israel. Ellos encarnan la verdad de YHWH en Israel de dos modos relevantes. Primero, los profetas verdaderos sobreviven hasta llevar la palabra de YHWH al cumplimiento total, mientras que los falsos profetas mueren en su propia confusión. Segundo, el testimonio de obediencia de los profetas muestra la ambigüedad humana ante YHWH, pero también, la posibilidad de seguirlo en fidelidad. El verbo que indica esta relación es שמע [escuchar], o sea, la obediencia a la Ley. Por ende, la función profética consiste en anunciar la palabra de YHWH, llevarla a cumplimiento, dar testimonio de ello y llamar al pueblo a la senda de la fidelidad auténtica a YHWH.

2.3 Guerra-paz

La guerra y la paz quedan en manos del rey de Israel, si éste acoge la palabra de YHWH por medio de los profetas (1R 20). En el lado opuesto, si el rey desconoce la palabra y las acciones de YHWH, las consecuencias son nefastas para el pueblo (1R 21). La consecuencia última es la muerte o la aniquilación (1R 22; 2R 17). La ventaja en la guerra y el bienestar en tiempos de paz siempre están del lado de Israel. Pero si el rey negocia la victoria con alguien distinto a YHWH la derrota es inminente. Esta es una característica de la falta de un *pastor* en Israel (1R 22,17). El rey como representante de YHWH ante Israel también es un líder militar, como lo fue David subordinado bajo YHWH Sebaot (Señor de los ejércitos). Sin embargo, el reino del norte está fuera de la bendición del linaje de David¹². Por consiguiente, el desenlace violento es inevitable.

Los anuncios de los profetas. La salvación llega a oídos del rey en dos tipos de anuncios proféticos. Unos de salvación en la guerra y otros de condena en la amenaza de ruptura de la paz. Pero el rey siempre desatiende a los profetas y desperdicia la victoria o la paz. Unas veces negocia el bienestar del pueblo con el enemigo mortal de Israel (1R 20) y otras, cambia la paz por la guerra por medio del engaño a su hermano de Judá (1R 22). Al final, YHWH lo deja sin nada, el rey pierde la guerra y la paz. La muerte recae sobre Israel, solo es salvado el resto fiel (1R 19,18).

La paz desmoronada. Israel es incapaz de construir la paz, ni por la fuerza ni por alianza con naciones extranjeras. Solo la alianza con YHWH trae paz o victoria. La alianza con Judá es válida por la vigencia de la alianza con YHWH. En resumen, sin YHWH Israel pierde la guerra y la paz. Al final, YHWH permite la caída de Samaría por medio de los enemigos de Israel, primero Aram, bajo Jazael, y en el futuro cercano Asiria, bajo Senaquerib. Guerra y paz separan a Israel de Judá, dos reinos hermanos. El relato de 1–2 Reyes es proclive hacia Judá. Sin embargo, el protagonista es YHWH revelándose a ambos pueblos como su Padre, en la guerra, en la paz y en la salvación del *resto fiel* (1R 19,18).

La victoria del resto fiel. Los guerreros pueden ser un signo teológico de la antinomia guerra-paz. El ejército de YHWH es el pueblo (Ex 12,41-42), ni mercenarios ni soldados profesionales, sino los líderes de la comunidad (1R 20,13-21). Para el rey de Israel son pie de fuerza, cuando en verdad son la presencia de YHWH anunciada por los profetas. Ellos

¹² Son reyes incoherentes e incapaces de reconocer a YHWH como Dios único. Cohen, “In all fairness to Ahab: a socio-political consideration of the Ahab-Elijah controversy”, 89-91.

son el resto fiel de Israel. De hecho, la mesa de operaciones de YHWH es su propia corte celestial, a la cual solo tienen acceso sus profetas por medio de visiones (1R 22,17ss). Ajab tiene la victoria a su alcance, los pequeños de YHWH la pueden conseguir, pero Ajab solo calcula con estrategias mundanas (1R 20,23-25). Si bien, Ajab vive en guerra e infidelidad, su vida muestra cómo YHWH persiste en concederle paz y bienestar. Es decir, la revelación de YHWH también está en su disposición de salvar al impío. Pero la salvación del resto es innegociable. Por esto la muerte de Ajab es una revelación llevada al sin sentido (1R 22). YHWH salva a los fieles escondidos en cuevas, a Josafat que grita en el campo de batalla y a Miqueas encarcelado. Pero Ajab pierde la vida por el azar absurdo. En efecto, YHWH es el protagonista tácito del relato de la muerte de Ajab (1R 22,29-37).

Paz y obediencia incondicional. La antinomia guerra-paz está en el retorno de antiguas derrotas y en el olvido de las grandes campañas de Josué. YHWH cumple, en tiempo de Ajab, las maldiciones de la época de la conquista (1R 16,34). Con todo, los profetas revelan que YHWH sigue siendo el Señor de la victoria, si todavía encuentra fidelidad en Israel. Sin embargo, Ajab confía solo en su astucia militar. La paz nunca estuvo con Ajab, llamó a Elías perturbador y enemigo (1R 18; 21), se molestó con el profeta que desnudó su violencia (1R 20) y con Nabot que rehusó venderle su viña (1R 21), y al final aborreció a Miqueas ben-Yimla por profetizarle solo el mal (1R 22). Por todo esto, Ajab prefigura la muerte de los infieles de Israel (2R 17). Aunque la voz profética puede anunciar victorias o derrotas, la paz solo surge de la obediencia a YHWH. En efecto, Miqueas ben-Yimla anuncia la paz en Israel, porque él solo habla lo que dice YHWH (1R 22,14). En resumen, la antinomia guerra-paz exige la fidelidad incondicional a YHWH, porque la obediencia salva la vida y la apostasía genera muerte o maldición. Este principio rige para reyes, profetas y el pueblo.

YHWH el Dios de la paz. La relación de YHWH con Ajab en las guerras es trágica, va de la victoria a la derrota fatal. Primero, YHWH concede la victoria, pero Ajab tiene compasión del enemigo (1R 20). Luego, Ajab permite la muerte de Nabot, pero YHWH se compadece del rey (1R 21). Por último, Ajab desprecia la paz de YHWH y la cambia por guerra (1R 22,1-3), es cuando Miqueas ben-Yimla le anuncia la absurda derrota (1R 22). Detrás de esta decadencia de Ajab está YHWH, el Señor de la victoria y la paz. En el pasado YHWH fue el Dios de la guerra, en el presente y el futuro será el Dios de la paz. Mientras

Israel piensa en la guerra, Judá asume el camino de la paz. La casa de Ajab es la última en recibir derrotas por haber rechazado la paz (1R 22). En cambio, los deportados al exilio en Babilonia buscarán paz antes que victorias militares. El camino del pueblo será hacia la restauración centrada en la paz, o sea, consolidar el bienestar.

YHWH somete las fuerzas, los reinos y los lugares en beneficio de la paz de Israel. Dos signos de esta sumisión son la soberanía de YHWH sobre las fuerzas naturales (1R 17–19) y sobre las fuerzas armadas dentro y fuera de Israel (1R 20; 22). Los ejércitos ejecutan la punición sobre Israel, pero sin tocar a los siete mil fieles de YHWH (1R 19,18). La fuerza arrasadora de Aram también está bajo YHWH, porque Elías y Eliseo han llegado allá por el camino del desierto (1R 19,21). En efecto, ambos profetas muestran las fuerzas sometidas a YHWH, Elías las naturales y Eliseo las militares (1R 19,11-12; 2R 3–13). Además, así como YHWH es Dios de los montes y los valles, en sentido locativo, también es Dios de la paz y de la guerra en sentido teológico. Podría pensarse en la paz en los montes, como lugar simbólico de protección divina, y la guerra en los valles, como lugar de conquista y victoria. En contraste, el rey de Israel baja a prisa de los montes, porque el estruendo de la lluvia le quita la paz (1R 18). Pero tampoco alcanza la victoria en los valles, porque la negocia con Ben-Hadad (1R 20) y cuando intenta hacer la guerra en los valles, solo consigue una muerte lenta y vergonzosa (1R 22).

La exclusividad de YHWH por sus fieles. YHWH se revela en victorias sobre ejércitos superiores a Israel. YHWH vence la guerra en favor del pueblo fiel, pero la desata en contra del rey impío (1R 20–22). Las guerras de Ajab son fruto de la violencia con la que su padre usurpó el poder de Israel (1R 16). Ajab solo ve las demostraciones de poder y arrogancia del enemigo y deja de lado las voces proféticas que hablan de victorias y de paz. Por ende, la antinomia guerra-paz ayuda a entender cómo la exclusividad de YHWH hacia Israel recoge la ambigüedad humana y la resuelve. YHWH disipa la guerra y consolida la paz. En cambio, el rey de Israel desencadena el mal con la guerra y desprecia la paz como el bien verdadero (1R 20; 22). Por esto Miqueas ben-Yimla cierra las voces proféticas sobre Ajab gritando a todos los pueblos que a Ajab le será quitada la paz y dada la muerte en su lugar (1R 22,28).

Ironía en el uso teológico de la guerra y la paz. La antinomia guerra-paz es irónica, porque muestra a YHWH siendo connivente con entradas militares extranjeras. Es escandaloso que los arameos conciban a los reyes de Israel como misericordiosos, o sea,

ingenuos y fáciles de engañar (1R 20). Descalificar a los reyes de Israel por medio de sus propios enemigos es un recurso teológico duro, además de la descalificación de los reyes que hacen los profetas de YHWH. En el lado opuesto Dios se revela en actos de bienestar o de paz. YHWH concede un bienestar gratuito, pero prescinde de los reyes del norte. En síntesis, guerra-paz son un medio de revelación de YHWH y de condena de los reyes de Israel. En efecto, negociar con Aram (1R 20) o admitir a una princesa sidonia en el gobierno de Israel (1R 16,31) es la división que hace *cojear* a Israel hasta caer (1R 18,21).

Símbolos de guerra y de paz. Reyes y profetas comparten los símbolos de esta antinomia. La paz está en la lluvia, la provisión de comida y la propiedad. Mientras los profetas las consiguen de parte de YHWH, el rey falla en alcanzarlas o garantizarlas. Las espadas, las cartas y los carros son signos de guerra, sangre y punición. Profetas y reyes usan estos signos para castigar al pueblo. Los profetas no escriben cartas¹³, pero sí pronuncian la palabra de YHWH y son asociados con carros. Por ejemplo, ellos van por delante del carro del rey (1R 18) y montan en carros de fuego por el cielo (2R 2). Otro símbolo oscuro es el *disfraz*. Ajab lo usa para engañar al rey de Judá y al ejército arameo (1R 22). Sin embargo, el disfraz ya había sido usado por un profeta en contra suya (1R 20). Detrás del disfraz del profeta hay una sentencia de condena (1R 20,42), pero detrás del disfraz de Ajab hay una flecha que lo alcanza al azar y lo mata (1R 22,34). Es decir, el engaño alcanza a Ajab tarde o temprano. En síntesis, La derrota humana en la guerra y los actos violentos significan la victoria de YHWH en la defensa del bienestar del pueblo. Guerra-paz es una antinomia oscura para hablar de la obediencia a YHWH. Los violentos mueren y los fieles son preservados en silencio.

2.4 Bondad-maldad

La maldad proviene de la idolatría. Oseas acusa a Galaad, la tierra de Elías, de ser cuna de asesinos y malhechores. Es una maldad asociada al asesinato ritual (Os 6,7-10)¹⁴. Los profetas que induzcan al pueblo a la idolatría recibirán la pena de muerte (Dt 13,2-6). Este pecado es rebelión contra YHWH, porque niega la liberación de Israel de la servidumbre en Egipto. Es decir, Israel abandona el seguimiento de YHWH perdiendo así su identidad. Quien

¹³ Es importante tener en cuenta que en 2Cro 21,12-15 la única referencia a Elías es una carta que le envía al rey Jorán de Judá.

¹⁴ Nogalski, *The book of the twelve: Hosea–Jonah*, 99-100.

pervierta a sus hermanos de comunidad lo pagará con su vida (Dt 13,7-12), porque la maldad debe ser erradicada de Israel (Dt 13,13-19).

La bondad erradica la maldad. Cuando el pueblo en el Carmelo considera el hablar de Elías como *bueno*, en realidad lo autoriza para erradicar la idolatría (1R 18,24). Primero, Elías busca que el pueblo reconozca a YHWH como Dios y a él como su siervo (1R 18,36-37). Segundo, Elías asume la autoridad para eliminar a los profetas de Baal (1R 18,40). La consecuencia de todo este proceso debería ser el seguimiento, pero Elías rompe la cadena del bien con violencia. Al contrario, el seguimiento es fruto de la iniciativa divina sobre la voluntad humana. De hecho, seguir a YHWH trae bien(es) para el pueblo (Jr 7,23). En síntesis, Israel debe estar dispuesto a orar, pedir perdón y a volver por el buen camino, como Salomón que pide la lluvia (1R 8,36). El buen camino es fruto de la acción divina en el corazón de Israel para hacerlo volver hacia YHWH (1R 18,37; Jr 32,39).

El seguimiento exclusivo de YHWH. El primer símbolo de esta antinomia es el camino. De hecho, el problema de Israel es caminar en la ambigüedad. Todos los capítulos tienen profetas *de o en el camino* y 1R 22 habla de consultar para seguir a YHWH. Solo hay un camino de seguimiento de YHWH. Pero la infidelidad de los reyes de Israel confunde bondad y maldad. Al camino de Jeroboán la casa de Ajab le suma los caminos de Ajab y Jezabel (1R 22,53). Al final, en el reino del norte hay dos caminos, el del mal, según los reyes de Israel, y el del bien, según los profetas.

El camino del siervo. Reyes y profetas cruzan sus caminos en oposiciones sucesivas (1R 18,6.7). Así Abdías encuentra a Elías en el camino, lo cual ya es una acción divina¹⁵. Abdías va por el buen camino¹⁶. Ajab, en cambio, pierde su rumbo hasta que Abdías lo llama de parte de Elías (1R 18,16). Con todo, el encuentro entre reyes y profetas en el camino suele ser mortal. En el Carmelo mueren cuatrocientos profetas de Baal (1R 18), en el monte cien soldados de Ocozías (2R 1) y en el camino de regreso a Samaría Ajab es sentenciado a muerte por un profeta disfrazado (1R 20).

La iniciativa divina contra el pueblo vacilante. La antinomia bondad-maldad expresa esta crisis de fidelidad de Israel. Desde el origen, *todo el pueblo* es la *propiedad* de Jacob (Gn 35,2.4.6) y la *encomienda* de José (Gn 41,40). Sin embargo, el pueblo en el desierto es

¹⁵ YHWH controla las acciones regidas por el verbo נָצַח [encontrar], El comentario a 1R 18,7.

¹⁶ 1R 8,36; Prv 2,20ss; Jr 6,16; 32,39.

contradictorio. De un lado, es la *propiedad* de YHWH, testigo obediente y temeroso de su revelación portentosa (Ex 19,5.8.11.16; 20,18; 24,3.7). Pero, de otro lado, es incapaz de esperar a Moisés y cae en pecado por medio de Aarón (Ex 32,3). Aunque la fidelidad a YHWH está en el culto, ante todo, está en el caminar de YHWH junto al pueblo (Ex 33,8.10.16). En síntesis, Israel es testigo de todas las maravillas de YHWH, quien sella su alianza con *todo el pueblo* (Ex 34,10). Del mismo modo, Elías le recuerda al pueblo que son propiedad de YHWH (1R 18,36).

La maldad reducida por la bondad. El ciclo de Elías reconstruye las descripciones de Israel hechas en el Génesis y el Éxodo. Los causantes de la infidelidad extrema son los reyes de Israel. La maldad ha tomado cuenta del pueblo y ha dejado al profeta inerme ante la violencia de los idólatras. El desarrollo del ciclo muestra cómo YHWH somete toda maldad y violencia. La desproporción del relato que magnifica la maldad sobre la bondad termina por invertirse. El gran signo es *la voz de un silencio tenue* (1R 19,12), ella pulveriza las fuerzas del mundo significadas en los fenómenos naturales. YHWH somete todas estas fuerzas (1R 19,11-12), pero solo está presente en la bondad que siembra en el *resto de siete mil fieles* (1R 19,18). Elías representa la memoria de la infidelidad del Israel antiguo (1R 19,4) y Ajab representa la maldad antigua (1R 16,33). En consecuencia, YHWH removerá la maldad de la casa de Ajab y la reducirá al polvo. El resto de siete mil fieles será el portador de la restauración de Israel con todo el valor original de la alianza. De esto Eliseo es testigo, porque renueva el culto en *justicia y derecho*. La justicia, porque es hijo de *Safat*, y el derecho, porque honra a sus padres y a su comunidad antes de ir detrás de Elías (1R 19,15-21).

Justicia divina y esperanza humana de salvación. La antinomia bondad-maldad es una ambigüedad humana y, sobre todo, un absurdo ante Dios. Ajab niega la creación, porque *hizo el mal más que ningún otro rey de Israel* (1R 16,30-33). Sin embargo, este mal solo es arrancado con largos relatos de salvación después de la muerte del rey. Elías es símbolo en Israel de la ambigüedad entre maldad y bondad. Él es la víctima que encarna violencia y salvación (1R 19). Sin embargo, por encima de los símbolos de Elías están los testimonios históricos. La maldad-bondad quedan entremezcladas en el relato del asesinato de Nabot (1R 21). La *injusticia* es el desbalance teológico de la maldad-bondad. De un lado, la maldad de Ajab ha violado la esencia de Israel, al menos, en cuatro aspectos: trasgrede la herencia de

los padres (Nm 36,7-9), acusa con dos testigos malignos (Dt 13,14), imputa sobre un inocente la blasfemia contra Dios y el rey (Ex 22,27), y, por último, permite una lapidación injusta (Lv 24,13-23)¹⁷. De otro lado, la bondad hacia Ajab está en la clemencia que YHWH le tiene al final (1R 21,27-29). En resumen, esta antinomia junta justicia divina y esperanza humana de salvación. En efecto, la bondad es para todos, comenzando por el malvado.

La maldad antigua borrada por la bondad renovada. Elías camina encarnando la crisis de Israel, pero sin alcanzar el castigo para el pueblo. En su lugar, YHWH lo sustenta dos veces. Primero con comida y bebida en el desierto y luego con un sacrificio de comunión para el pueblo de Abel-Meholah (1R 19). A diferencia de YHWH, los malvados actúan por amenazas y acusaciones de muerte. Así Ajab acusa a Elías ante Jezabel y desencadena una persecución mortal contra Elías y los profetas de YHWH (1R 18–19). Pero la bondad de Dios opera en un sentido opuesto, porque después de la maldad incluso el malvado recibe clemencia. La bondad le llega al profeta y al pueblo. En síntesis, la antinomia maldad-bondad desenmascara la maldad de los poderosos y salva la vida de los pequeños y débiles. En efecto, la bondad opera incluso en territorios extranjeros (1R 17). El relato omite la memoria de la maldad antigua de la señora de Sarepta como causa de la muerte de su hijo (1R 17,18). Ni Jezabel ni Ben-Hadad tienen poder, la bondad renace sola en Israel.

De la maldición a la restauración. A lo largo de los relatos resplandece la bondad de YHWH. Sin embargo, maldad-bondad son inseparables mientras haya idolatría e Israel desconozca a YHWH. El cierre del ciclo muestra cómo Eliseo ejecuta un acto de bondad en Jericó y luego una maldición en la subida al Carmelo (2R 2). La maldad puede contaminar la vida de Israel, pero la bondad prevalece al final. Por esta razón, Eliseo silencia el insulto de los niños con una maldición, porque deben reconocer el final de la maldición antigua sobre Jericó (2R 2, 19-22) y aceptar el futuro final de la maldición sobre Betel (1R 16,34; 2R 2,23-24). En efecto, la maldición sobre Betel sirve para sembrar la bondad en el futuro reinado de Josías (2R 23).

Maldad-bondad asociadas a lugares. La visita de los profetas purifica, consagra o condena los lugares בְּשֵׁם יְהוָה [en el nombre de YHWH]¹⁸. Bodner habla de la geografía

¹⁷ Rofé, “The Vineyard of Naboth: The Origin and Message of the Story”, 101.

¹⁸ “En el nombre de YHWH” es una expresión que indica la *presencia de YHWH*. Así lo declara Salomón en la consagración del Templo de Jerusalén, Elías al restaurar el altar, Miqueas ben-Yimla al profetizar en *verdad*, o

simbólica de los actos de YHWH en el pasado¹⁹. Ahora, en tiempos de los profetas esos lugares deben ser restaurados o abolidos, pero en ninguno de ellos puede permanecer el mal. Un claro ejemplo de esto es el marco narrativo del ciclo de Elías. Todo inicia con la aplicación de la maldición sobre Jericó (1R 16,34; Js 6,26) y termina con la purificación de las aguas de esta ciudad (2R 2,21-22).

La maldad lavada con sangre. Resolver esta antinomia en el relato es difícil, porque la maldad de Ajab es abominable²⁰. Lo central es mover al lector a dinamizar su relación con Dios. La fragilidad humana de Ajab aparece en su maldad y en su capacidad para humillarse ante YHWH (1R 21,27). De hecho, la libertad está entre la responsabilidad y el reconocimiento de la fragilidad personal²¹. El balance de estas dos realidades de la vida humana está entre la justicia y la misericordia²². Todo aquello que viole la misericordia y la justicia debe ser erradicado con sangre. Si bien, la sangre de los profetas es un signo de fidelidad, la sangre de Ajab y su casa es un signo de extrema vergüenza y humillación. YHWH evita que la sangre de los profetas caiga por tierra, pero la sangre de Ajab y su familia corre por tierra, la lamen los perros y las prostitutas toman baño en ella (1R 21,19-24). Es decir, YHWH lava con sangre la maldad y la bondad, pero de modos opuestos.

La maldad que genera muerte. En la antinomia maldad-bondad el relato destaca a los reyes de Judá y saca por detrás a los de Israel. Josafat, rey de Judá, encarna la bondad desde la fraternidad, la obediencia y la lealtad. Para él el rey del norte es su hermano y Dios la guía a consultar (1R 22,4-7). En cambio, Ajab, rey de Israel, es desleal, cambia el *bien falso* por el *mal verdadero*, como lo narra el relato con ironía (1R 22,8.18). Es decir, YHWH lleva al rey de Israel a elegir la muerte por sí mismo. De hecho, la maldad de Ajab trae muerte por tres vías. Primera, *desviar* al pueblo del camino de YHWH, así los profetas de YHWH terminan perseguidos y los profetas de Baal degollados (1R 18,4.10.40). Segunda, permitir el *engaño* contra Israel, así Nabot termina ejecutado por sus propios hermanos de Jezreel (1R 21). Tercera, cambiar la paz por la *muerte*, así mueren el rey y su sucesor (1R 22; 2R 1).

Eliseo para confirmar la autoridad de su ministerio profético (1R 5,17.19; 18,32; 22,16; 2R 2,24). Brueggemann, *1 & 2 Kings*, 76, 270.

¹⁹ Bodner, *Elisha's Profile in the book of Kings*, 49.

²⁰ Anselmo, *Fece ciò che è Male agli occhi di Yhwh*, 267.

²¹ La fragilidad humana del rey no excusa su responsabilidad. Él es el garante de la justicia y el derecho en Israel. Por esta razón el recurso a la humillación ante YHWH es válido. *Ibid.*, 269.

²² La difícil teología de 1R 21,27-28 propone el balance entre misericordia y justicia. Aunque es oscura, la interpretación de este pasaje debería incluir una visión creyente de la esperanza en YHWH.

Todas estas vías de muerte apuntan a una muerte mayor que será la caída de Samaría (2R 17). Las intervenciones de los profetas contra la idolatría y la injusticia del rey le abren paso a la bondad. Sin embargo, la elección del rey por la muerte no será cambiada, la clemencia sobre él será solo una muerte *aplazada*²³. La vida permanecerá en los siete mil fieles de Israel (1R 19,18). Es decir, el campo fértil de la bondad es la obediencia a YHWH.

Maldad-bondad, las dos caras de Samaría. La transformación que viene en manos de Eliseo llega desde fuera, entra en el corazón de Samaría y extirpa el mal de raíz (2R 2,25). Al cierre del ciclo de Elías la autoridad de Eliseo acrecienta la bondad sobre la maldad arraigada en Samaría. Para el caso de Pablo, por ejemplo, esta tendencia es la raíz de su cambio hacia el seguimiento de Jesucristo crucificado. Quien vence el mal no es un judío celoso de su fe, sino Jesús en cruz ejecutando el máximo bien (Ga 1,4).

2.5 Misericordia-punición

Esta antinomia tiene caras muy distintas, según el punto de vista. De un lado, los seres humanos ven la punición como definitiva y dejan de lado la misericordia. De otro lado, Dios ve la punición como necesaria, pero solo la misericordia es definitiva. Por ejemplo, YHWH pone un plazo a la sequía como castigo²⁴ y puede alargar la provisión de comida hasta la llegada de la lluvia (1R 17-18). Sin embargo, todo lo que separe al pueblo de su Dios YHWH es sujeto de punición. Los seductores idólatras quedan sin perdón (Dt 13,7-19), como Jezabel y Ajab. Quien incite a convivir con el mal o la idolatría debe ser aniquilado (Dt 13,13-19), como los hijos de Belial o Jezabel (1R 21,8-16).

La transformación del pueblo en fidelidad a YHWH. El signo del pueblo es la misericordia de YHWH sobre la nueva generación (Nm 14,10-23). El ciclo de Elías habla de la fidelidad a los padres y de la renovación para cancelar la maldición antigua. El paso de Elías a Eliseo, su sucesor, es el paso de la punición por el celo de YHWH (1R 19,10.14) a la misericordia capaz de cancelar la maldición de Jericó (2R 2,21-22). Ante todo, YHWH ofrece su misericordia a todo Israel. Pero, la culpa recaerá sobre el rey antes que sobre el pueblo. Los idólatras de Baal y el rey de Israel serán punidos, pero el resto inocente será el

²³ Schmitz, *Prophetie und Königtum: eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern*, 349.

²⁴ El exilio es el tema teológico de este tipo de castigo, por ejemplo, la sequía (1R 8,35-36). YHWH puede conceder el perdón, pero el pueblo debe volver a YHWH y adorarlo del modo apropiado. Es decir, en el templo de Jerusalén. Knauf, *1 Könige 1-14*, 267-268.

destinatario de la misericordia (1R 19,18). En síntesis, Israel debe unificarse en fidelidad a YHWH. Es decir, la fidelidad de *todo el pueblo* mantiene en Israel la misericordia de YHWH.

Misericordia solo para los aliados de YHWH. Misericordia y castigo muestran a YHWH como Dios de la guerra que juzga a sus aliados después de la victoria. YHWH castiga al rey de Israel que ha violado su alianza, pero le concede misericordia, si éste se humilla ante Él (1R 20,32; 21,27-29). En la misma línea de acción, el rey de Israel solo puede aplicar misericordia a los aliados de YHWH, o sea, al pueblo de Israel y al rey de Judá, nunca a los arameos. El caso máximo de esta violación es el crimen de Nabot, con quien Ajab altera la misericordia y la punición (1R 21).

La misericordia sobre Elías y Eliseo. En todos los casos la misericordia encuentra un lugar para posarse en Israel. El signo es el espíritu de Elías que reposa sobre Elíseo (2R 2,15). Jazael y Jehú desencadenarán la punición, pero primero vendrá Eliseo a obrar misericordia en Israel y a someter a estos reyes bajo su autoridad profética. Además, misericordia y punición confluyen en el tiempo. Para el pueblo las culpas del pasado son terribles, como la maldición sobre Jericó (Js 2,26; 1R 16,34). Sin embargo, la misericordia del presente supera a la culpa del pasado, como en el caso de la señora de Sarepta (1R 17), o de las aguas de Jericó (2R 2). Lo problemático es el presente y, por ende, el futuro. Las culpas del presente sí pueden parar la misericordia. Esta es la tarea de Elías y de Eliseo. El primero insiste en retener las culpas del presente, mientras que el segundo pone a la misericordia en el centro de su ministerio profético.

Del rol punitivo al rol misericordioso. En la sucesión de Elías a Eliseo, YHWH saca a Elías de su rol punitivo e introduce a Eliseo en un rol misericordioso. Primero, el ángel aparece para someter a obediencia a Elías (1R 19; 2R 1). Segundo, YHWH (o su ángel) decide actos de salvación o misericordia por encima del ministerio de Elías (1R 19,18; 2R 1,15). Tercero, Elías cierra sus actos políticos con la consumación de la sentencia contra Ajab y su sucesor (1R 21,29; 2R 1,17), pero sin ejecutar actos de misericordia. Al final, la autoridad política de Eliseo superará la de Elías.

La crisis de Elías, entre misericordia y punición. Entre estos dos extremos hay dos silencios, uno del profeta y otro de Dios. El silencio de Elías calla ante las preguntas de YHWH (1R 19,9.13), olvida su misericordia y solo espera la punición contra los idólatras (1R 19,10.14). Este silencio sin solución causará la sustitución de Elías por Eliseo. En

cambio, hay un balance en el silencio de YHWH que reduce al polvo la fuerza de los violentos e infieles²⁵, pero salva a sus siete mil fieles (1R 19,18). En resumen, el ejercicio de la punición y la misericordia es exclusivo de YHWH. La ambigüedad de Elías solo muestra el titubear del pueblo alejado de YHWH (1R 18,21). Por ende, solo la fidelidad a YHWH puede mantener la vida en Israel.

La culpa que puede cancelar la misericordia. La punición está determinada por la obstinación del rey en seguir a otros dioses y desconocer a YHWH (2R 1). Es decir, el rey ha llegado a la idolatría y desobediencia extremas, porque sus culpas del pasado convergen en los caminos de Jeroboán, Jezabel y Ajab (1R 22,53). Aunque la misericordia hacia los reyes es permanente, el peso de la culpa la aplasta. En contraste, todo israelita es digno de misericordia, sobre todo, aquellos que son valiosos ante Dios (2R 1,14).

La punición, arrasadora y estruendosa. YHWH somete la fuerza de la historia bajo punición. En cambio, el ejercicio de la misericordia es *el silencio de una voz tenue* germinando a pesar de la violencia y la injusticia en Israel. Por consiguiente, YHWH invierte las proporciones de la punición y la misericordia. De hecho, el gran castigo en manos de Jazael y Jehú terminará por absorberlos a ellos mismos. En cambio, el germen de la misericordia sembrado en el resto fiel de Israel llegará a Judá y permanecerá ahí hasta el día de hoy (2R 2,22). Este proceso confirma a YHWH como Dios de todos los lugares e instancias de la vida de Israel²⁶.

La humillación ante YHWH. Ajab recibe clemencia después de haber ejecutado a Nabot y usurpado su viña (1R 21,27-29). Este gesto de YHWH es clave para entender la misericordia-punición, porque la humillación ante YHWH abre las puertas de la misericordia y suspende la punición. En otras palabras, la punición solo llega después de agotarse el recurso a la misericordia. De hecho, el ciclo inicia prodigando misericordia al final de cada capítulo que Elías protagoniza (1R 17–19). Pero cambia cuando el protagonista es Ajab. Primero, Ajab tiene misericordia del enemigo de Israel (1R 20), luego se humilla después de un crimen atroz (1R 21), pero al final su arrogancia le hace elegir la guerra en lugar de la paz, lo cual hace inminente la punición (1R 22). En síntesis, aunque la punición es justa, siempre hay *esperanza* de alcanzar misericordia sobre la culpa antigua. Este será el caso de Judá en

²⁵ La reducción a “lo tenue” (1R 19,12) también alude a la pulverización de los ídolos dedicados a Baal.

²⁶ Él es el Dios de toda la creación, del agua, los animales, la comida y la bebida, y de todas las acciones salvíficas, del cuidado, la misericordia, la restauración. Él es el Dios revelado en la historia de Israel.

cabeza del rey Josías (2R 22,11-20). YHWH puede poner la misericordia sobre la punición, si Israel se humilla ante Él y lo reconoce como el Dios vivo y único.

La humillación o la obstinación. Estos dos extremos están entre la misericordia y la punición. La primera genera la esperanza que alcanza misericordia. La segunda genera la guerra o violencia que llevan a la punición máxima, la muerte. En el plano histórico YHWH es el gran protagonista de la misericordia cumplida sobre el pueblo y de la punición cumplida sobre los reyes de Israel²⁷. Los profetas de YHWH muestran contra los reyes la *armonía* de la antinomia misericordia-punición. Por esta razón la presencia de Elías es perturbadora para Ajab, porque solo le anuncia desgracias. Sin embargo, la misericordia de YHWH también está en medio de los anuncios proféticos. De hecho, la misericordia está en todas partes: en Sarepta, Samaría, el desierto, Abel Meholah, en Israel contra Ben-Hadad y en Ajab humillado ante YHWH. Al final, Dios suspende su misericordia por causa de la obstinación de los reyes de Israel en enfrentar a los profetas de YHWH (1R 22; 2R 1; 2R 17,13). Sin embargo, YHWH mantiene su misericordia para sus fieles que son los siete mil, el rey Josafat de Judá y los cincuenta hombres valiosos de Ocozías (1R 19,18; 22; 2R 1,15).

Punición de la infidelidad. Estas puniciones mortales perduran mientras Israel sea infiel a YHWH. En efecto, la entrada de Eliseo como profeta de YHWH es un doble acto de misericordia-punición. Él restaura las aguas de Jericó, pero maldice a los niños de Betel (2R 2,21-24). La misericordia salva unas vidas, pero la punición apaga otras. Esta antinomia es clave para entender el cierre del ciclo de Elías y la apertura del de Eliseo. Elías como profeta de punición es callado por el ángel de YHWH, quien decide la misericordia sobre el último grupo de soldados y la muerte de Ocozías (2R 1,15-17). En otros términos, el ángel de YHWH decide la vida quitándole el fuero a Elías. En cambio, Eliseo encuentra a YHWH, el Dios de Elías, y recibe su espíritu (2R 2,14-15). Por esto Eliseo puede tener misericordia de la imperdonable Jericó (1R 16,34) y maldecir a los muchachos de Betel (2R 2,23-24).

2.6 Cuidado-abandono

Israel ha sido abandonado en el sincretismo que pervierte la religión, en los tratados con Aram, Sidón y otras naciones que enturbian la política, y en la economía puesta al servicio

²⁷ Schmitz, *Prophetie und Königtum: eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern*, 349.

de los ricos. Sin embargo, el ciclo de Elías revela la entrada *silenciosa* de los actos de cuidado en Israel. Al inicio del ciclo, los relatos de cuidado extremo suceden fuera de Israel, en el wadi Querit y la casa de la señora de Sarepta (1R 17). Luego entran en Samaría con el cuidado de los profetas escondidos en cuevas, la salvación de Abdías en el camino, un profeta con nombre, y llegada portentosa de la lluvia torrencial sobre Samaría (1R 18). YHWH cuida de toda la creación, del agua, los animales, la comida y la bebida (1R 17–18). Incluso los fenómenos naturales quedan bajo la manifestación de YHWH en favor de los *siete mil* fieles (1R 19). Este esquema *silencioso de fuera hacia adentro* reaparece con Elías en el desierto y entra con Eliseo en Abel Meholah (1R 19). En síntesis, los profetas son los portadores de la entrada *silenciosa* del cuidado de YHWH hacia Israel.

El buen camino. El cuidado define la relación de intimidad entre YHWH y el pueblo. Si Israel rompe o negocia la fidelidad a YHWH, queda abandonado a la muerte (1R 18,21ss). Por esto es necesario que el pueblo tenga un responsable de cuidarlo y llevarlo al seguimiento de YHWH. Es decir, YHWH nunca abandona al pueblo por completo, pero sí le toca las fibras profundas. Esta crisis la vive el mediador. Este es el caso del Moisés (Nm 11,10-15) y de Elías (1R 19,10-14). Sin embargo, en todos los casos prevalece el cuidado efectivo (1R 19,20-21; Nm 20,1-13).

La obstinación y ambigüedad del pueblo. Elías simboliza al pueblo en su ambigüedad ante YHWH, pero también en su doble deseo de reconocerlo como Dios único y servirlo con exclusividad. En efecto, la antinomia cuidado-abandono está en el modo como YHWH נשן [carga] a Israel, porque lo cuida y, al mismo tiempo, carga con sus inconsistencias en la obediencia y el seguimiento. Por ende, esta antinomia muestra cómo YHWH conduce a Elías hacia el cumplimiento de su misión y al pueblo hacia la fidelidad. De un lado, YHWH cuida para invertir las acciones de abandono de Elías y del pueblo. YHWH retoma el corazón del pueblo con la lluvia que vivifica a Samaría (1R 18,37-46) y conduce a Elías al Horeb con el sustento que el ángel le provee para caminar cuarenta días y cuarenta noches por el desierto (1R 19,8). Pero, de otro lado, la obstinación de Elías lo cambia todo. Elías persiste en la punición a causa de su celo de YHWH negando así el cuidado del pueblo (1R 19,10.14.18). Por esta razón, YHWH lo sustituye con el profeta Eliseo. Al contrario, el primer acto de Eliseo es cuidar a su pueblo y reconocer la autoridad de sus padres (1R 19,20-21). En otros términos, la fidelidad mantiene el cuidado, mientras que el celo genera el abandono.

Todo el pueblo. Esta entidad es el sujeto del cuidado-abandono. El rey es responsable del pueblo, la חסד [misericordia] de YHWH es su identidad como rey de Israel (1R 20,31)²⁸. A su vez, *todo el pueblo* responde ante YHWH en fidelidad (1R 19,18; 20,15). Esta fidelidad concede autoridad para exterminar a los infieles baalistas (2R 11,14.18-20) y elegir a un sucesor digno del trono de David (2R 14,21). Por esta fidelidad, el rey puede ofrecer holocaustos por todo el pueblo (2R 16,15) y renovar la celebración de la Pascua (2R 23,2-3.21). En la caída de Jerusalén, *todo el pueblo* es el signo del *abandono* de YHWH, Israel huye a Egipto por miedo a los caldeos (2R 25,26). Con todo, el *cuidado* permanece silencioso en la presencia de Jeremías entre el pueblo (Jr 44,15.20.24). En el lado crítico, los profetas revelan a YHWH y denuncian al rey cuando abandona al pueblo. Por esta razón, Miqueas ben-Yimla denuncia en su visión a Israel como un rebaño de *ovejas sin pastor* (1R 22,17). Israel לא־אֲדוֹנָיִם [no necesita señores] que lo manden, pero אין־לָהֶם רֹעֵה [no tienen pastor] que lo cuide. En efecto, el abandono es haber cambiado a YHWH por señores infieles o idólatras²⁹. Jezabel y Ajab son estos señores, ella persigue a los profetas de YHWH en Israel y él causa guerras en el extranjero. El abandono de YHWH trae violencia y muerte, pero YHWH cuida para hacer volver a casa בשלום [en paz o bienestar] (1R 22,28).

El máximo abandono. El cuidado es la presencia de YHWH en todos los ámbitos de Israel (v. gr. 1R 19,5-9)³⁰. YHWH escucha la aflicción y cuida al pueblo. Su soberanía protege en los montes y en los valles (1R 20), y concede victoria, paz y justicia. YHWH es misericordioso, pero toma en cuenta el crimen. En otras palabras, misericordia y punición son características de YHWH alineadas con el cuidado del pueblo. Si Israel las desconoce, YHWH lo *abandona*. YHWH somete a los reyes de Israel al abandono, mientras que los profetas asisten al pueblo. Del lado humano, el máximo *abandono* es ignorar las palabras (boca) y los actos (mano) de todos los profetas (2R 17,13-23). Del lado divino, el máximo *abandono* es la caída de Samaría (2R 17,23).

El cuidado de YHWH evidente en actos. Los ciclos de Elías y Eliseo resaltan los portentos de los profetas en favor del pueblo: multiplicación de comida, reanimación de jóvenes o niños, invocación de la lluvia, sustento de profetas escondidos en cuevas,

²⁸ 1R 8,38.43.52.53.56.60.62.65-66.

²⁹ Abandonar a YHWH es desperdiciar el cuidado, como agua sumida por la grieta de una cisterna rota (Jr 2,13). Esa grieta es la idolatría (Jr 1,16) que amenaza la vida de Israel. Fischer, *Jeremia 1 – 25*, 162.

³⁰ Gilmour, *Juxtaposition and the Elisha cycle*, 222.

purificación de fuentes de agua, entre otros. El abandono es una respuesta de YHWH a acciones de infidelidad. Primero el cumplimiento de la maldición de Jericó (1R 16,34) y luego la llegada de la sequía (1R 17,7). Pero YHWH cierra ambos actos cuidando a Israel por medio de la mano de los profetas (1R 18,45-46; 2R 17,13; 2R 2,21-22 pudo ser con la mano)³¹. Así se revela YHWH en la historia, sobreponiendo el cuidado de Israel sobre su infidelidad. En efecto el abandono del rey es cubierto con el cuidado de YHWH.

El abandono del rey y la exclusión de YHWH. Ajab y sus sucesores invierten el cuidado del pueblo. Ellos sacan a YHWH de Israel (2R 1,16). Mientras YHWH garantiza la victoria y la paz en Samaría, el rey de Israel hace alianza con Ben-Hadad (1R 20), permite la condena injusta de Nabot, un jezeelita fiel a la ley de sus padres (1R 21), y manipula la alianza con su propio hermano, Josafat de Judá, para hacer la guerra en tiempos de paz (1R 22). El abandono causado por el rey es denunciado por los profetas. Todos ellos son amenazados de muerte por el rey, pero ninguno muere, solo el rey. Es decir, el cuidado prevalece, tanto en la vía positiva de los profetas (1R 17–19) como en la vía negativa de los reyes. La muerte, la sequía, el hambre, la persecución, la traición, el engaño, la usurpación y la pertinacia en la guerra son símbolos efectivos del abandono de YHWH a Israel. En ninguno de ellos está YHWH (1R 19,12-13), pero Él los somete a todos. Así, el cuidado permanece y la muerte no domina por siempre.

El silencio de YHWH en el cuidado-abandono. En la muerte de Ajab hay dos reyes expuestos al ataque de Aram, uno justo y otro infiel (1R 22). Josafat de Judá salva su vida con un grito, mientras que Ajab muere por una flecha lanzada al azar que entra justo por la juntura de su armadura. Al final, el engaño montado por Ajab es un fallo craso. En contraposición, YHWH cuida del rey de Judá y abandona al rey de Israel.

Reconocimiento y seguimiento de YHWH. El esquema anterior aparece en la muerte del rey Ocozías de Israel (2R 1). Al principio el abandono de YHWH es una salida escandalosa hacia Ecrón, pero al final la esperanza y la misericordia vuelven a entrar en Samaría con Elías y los hombres valiosos. Sin embargo, el rey muere abandonado en su idolatría. De este modo, el Dios de Israel vuelve a entrar en su tierra, Baal-zebul nunca actuó

³¹ La מ [mano] simboliza una concesión de YHWH al ser humano referida al *cuidado*: 1R 8,15.24.42.53. 56; 11,12.31.34-35; 12,15; 14,3.18; 15,29; 16,7.12.34; 17,11.16; 18,9.46; 20,13.28.42; 22,6.12.15; 2R 3,10-11.13.15.18; 5,11; 9,1.36; 10,10; 13,16; 14,25.27; 17,13; 21,10; 24,2; pero también referida al *abandono* en el castigo: 2R 13,3.5.25; 17,20.23.39; 18,29-30.33-35; 19,10.14.18-19.23; 21,14.

y el protagonista fue el ángel de YHWH. El contraste que produce el *abandono* en la muerte lleva a Israel al reconocimiento y seguimiento de YHWH como Dios único. Esta es la doble finalidad de esta antinomia. En síntesis, los profetas hablan de la salvación de la vida sin contar los pecados antiguos (Elías: 1R 17); hablan del temor de YHWH como la relación de confianza en el cuidado de YHWH (Abdías: 1R 18); hablan del culto que honra a los padres y alimenta al pueblo (Eliseo: 1R 19); hablan de la acción victoriosa de YHWH Sebaot en los montes y en los valles que produce paz y cuida de los afectados por la guerra (los profetas anónimos: 1R 20); hablan del balance entre justicia y misericordia (Elías: 1R 21)³²; hablan de la soberanía de YHWH sobre la verdad y la mentira (Miqueas ben-Yimla: 1R 22).

Del reconocimiento al seguimiento de YHWH. Elías en el Carmelo le pide al pueblo discernir el seguimiento (1R 18,21-24). El fuego consumidor de la ofrenda en el altar restaurado (1R 18,30) lleva al reconocimiento de YHWH (1R 18,38-39), pero Elías inhibe el seguimiento por la masacre de los profetas de Baal (1R 18,40). De hecho, Elías y el pueblo rompen entre sí (1R 19,4.10.14). En efecto, el seguimiento dependerá de la restauración del pueblo en manos de Eliseo (1R 19,20-21; 2R 2,21-23). De hecho, si Israel hubiese escuchado a los profetas (2R 17,13) y se hubiese mantenido en el seguimiento de YHWH habría evitado caer abandonado en manos de los asirios (2R 17,23).

Seguimiento de YHWH y fidelidad a la alianza. YHWH es fiel a la alianza, porque sigue *cuidando* de Israel. Reconocimiento, seguimiento y fidelidad son inseparables. Quien trate de romper esta unidad es considerado el perturbador de Israel. Por tanto, el abandono es consecuencia de la infidelidad de Israel. En gran medida, este personaje es Ajab y cada uno de sus sucesores. Sin embargo, Elías también perturba la fe de Israel cuando degüella a los profetas de Baal, o desea su muerte para abandonar su misión, o arde de celo contra Israel (1R 18,40; 19,4.10.14).

El rol paternal-maternal. YHWH *cuida* como madre a Elías, le provee agua, comida y tortas en la casa de la señora de Sarepta, además, YHWH mantiene a la viuda como madre de un hijo vivo (1R 17). Luego Abdías es como una madre que sirve comida a los profetas escondidos en cuevas, él los cuida como dentro de un vientre (1R 18,4.13). También el ángel es la madre que sirve comida a Elías en el desierto (1R 19,5-8). Eliseo es el hijo hecho padre que homenajea a sus progenitores con un beso y a su pueblo con un sacrificio de comunión

³² Aunque 1R 21 deja a Elías en silencio respecto de la concesión de la misericordia de YHWH a Ajab.

(1R 19,20-21). Sin embargo, también hay padres y madres del *abandono*. Ajab y Jezabel cuidan con esmero de los profetas de Baal, mientras abandonan al pueblo al hambre o lo persiguen a muerte (1R 18). Ajab negocia con Ben-Hadad como su hermano, mientras abandona por completo a Israel (1R 20). Nabot es un hijo separado con violencia de la herencia de sus padres (1R 21). Al final, Ajab abandona a todo Israel como ovejas sin pastor (1R 22,17). Por ende, el abandono anula la filiación y la identidad del pueblo de YHWH.

Cuidado-abandono en la historia de Israel. Elías es como el pueblo, abandona la salvación de YHWH y acepta la dominación de Jezabel por medio del asesinato (1R 19,3-4). Con todo, YHWH asume la historia de Israel, porque es el Dios vivo. Él castiga la idolatría y la infidelidad, pero su tarea fundamental es cuidar la vida de Israel hoy. En efecto, el cuidado de YHWH supera en portento a las fuerzas físicas del hombre (1R 19,8) y somete todas las fuerzas de la historia (el camino largo del desierto, los poderes naturales en el monte y las fuerzas militares dentro y fuera de Israel). Al final, YHWH cuida la vida como en la comunidad de Abel Meholah (1R 19,20-21).

BIBLIOGRAFÍA

1. Artículos y capítulos de libro

- Abadie, Philippe. “Mit Pferdestärken in den Himmel. Die Entrückung Elijas - eine Prophetensymbolik”. *Welt und Umwelt der Bibel* 26, (2002): 38-41.
- Ackroyd. “דָּ”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. V, 393-426.
- Ahlström. “אֶדְרָה”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. I, 73-74.
- Albertz, Rainer. “Der Ort des Monotheismus in der israelitischen Religionsgeschichte”. En *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, editado por Walter Dietrich y Martin Klopfenstein, 77-96. Freiburg-Göttingen: Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
- Alkier, Stefan. “Unmögliche Möglichkeiten. Zur Erzählfolge von 1 Kön 16,29-18,46 – Eine semiotische Lektüre”. En *Was suchst du hier, Elia? Ein hermeneutisches Arbeitsbuch*, editado por Klaus Grünwaldt y Harald Schroeter, 184-195. Reinbach-Merzbach: CMZ-Verlag, 1995.
- Alonso Schökel, Luis y José María Bravo Aragón. “El Lenguaje”. En *Apuntes de hermenéutica*, 87-112. Madrid: Trotta, 1994.
- Andre. “חֵיק”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IV, 356-358.
- Andre. “חֵפֵד”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. V, 90-91.

- Andre. “יָסַף”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VI, 121-127.
- Andre. “מָהָר”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VIII, 237-241.
- Angerstorfer. “עָרַשׁ”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XI, 379-383.
- Auld, A. Graeme. “Elijah and the prophets of Baal and of Asherah: Towards a discussion of ‘no prophets?’”. En *New perspectives on Old Testament prophecy and history. Essays in honour of Hans M. Barstad*, editado por Rannfrid I. Thelle, 7-16. Leiden-Boston: Brill, 2015.
- Austel, Hermann J. “שָׁעַר”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 981-945.
- Avioz, Michael. “The Analogies between David-Bathsheba Affair and the Nabot Narrative”. *JNSL* 32, (2006): 115-128.
- Avioz, Michael. “The Book of Kings in Recent Research (Part II)”. *Currents in Biblical Research* 5, n.º 1 (2006): 11-57.
- Bae, Hee-Sook. “Elijah’s magic in the drought narrative. Form and function”. *BN* 169, (2016): 11-26.
- Barrick; Ringgren. “רָכַב”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIII, 485-491.
- Bartelmus. “פָּתַח”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XII, 173-191.
- Barth. “בָּקַר”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. II, 217-228.
- Baumann. “דָּלַח”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. III, 230-233.
- Baumann. “הָשָׁה II – הָמָה”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. III, 260-265.
- Baumann. “הָמָה – הָמוֹן”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. III, 414-418.

- Baumann. “פּוֹלֵל”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VII, 85-89.
- Baumann. “פּוֹלֵל”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VII, 85-89.
- Beck, John A. “Geography as irony. The narrative-geographical shaping of Elijah’s duel with the prophets of Baal (1 Kings 18)”. *SJOT* 17, n.º 2 (2003): 291-302.
- Beck. “בְּקָרָה”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. II, 209-216.
- Bedenbender, Andreas. “Warum am Horeb? Zur Lokalisierung von Gottesoffenbarungen in der Hebräischen Bibel”. *BiKi* 66, n.º 4 (2011): 219-223.
- Ben-Zvi, Ehud. “«The Prophets» – References to Generic Prophets and Their Role in the Construction of the Image of the «Prophets of Old» within the Postmonarchic Readership(s) of the Books of Kings”. En *The books of Kings: sources, composition, historiography and reception*, editado por Baruch Halpern y André Lemaire, 387-400. Leiden: Brill, 2010.
- Bergman. “זָבַח”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IV, 8-29.
- Bergman; Hamp. “שָׁחַ”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. I, 418-428.
- Bergman; Kedar-Kopfstein. “זָחַ”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. III, 234-250.
- Bergman; Lang. “זָבַח”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IV, 8-29.
- Bergman; Ringgren; Haag, H. “זָחַ”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. II, 145-159.
- Bergman; Ringgren; Mosis. “זָחַל”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. II, 390-416.
- Beuken. “שָׁחַב”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIV, 659-671.
- Beyse. “פָּלֵי”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VII, 169-175.

- Beyse. “נָשֶׁק”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X, 72-76.
- Beyse. “עֲמִיק”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XI, 202-208.
- Blum, Erhard. “Der Prophet und das Verderben Israels: Eine ganzheitliche, historisch-kritische Lektüre von 1 Regum XVII-XIX”. *VT* 47, n.º 3 (1997): 277-292.
- Blum, Erhard. “Die Nabotüberlieferungen und die Kompositionsgeschichte der Vorderen Propheten”. En *Textgestalt und Komposition. Exegetische Beiträge zu Tora und Vordere Propheten*, editado por Wolfgang Oswald, 355-374. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Botterweck. “אָרִי”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. I, 374-388.
- Botterweck. “קָרַח – גִּלְחָה”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. III, 5-20.
- Botterweck. “חֶפְצֵיךָ”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. V, 92-107.
- Botterweck. “חֶפֶשׁ”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. V, 112-114.
- Botterweck. “יָדַעַת”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. V, 448-481.
- Botterweck. “קָלָבִב”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VII, 146-157.
- Boulanger Limonchy, Carlos. “El arrebato de Elias al cielo. 2 Re 2”. *Teología IUSI* 11, n.º 21 (1998): 43-63.
- Bowling, Andrew. “הוֹלֵל”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 270-271.
- Brandscheidt, Renate. “Elija und der Rest Israels. Eine Standortbestimmung der Prophetie in Israel nach 1Kön 19”. *TTh Z* 121, n.º 3 (2012): 169-194.
- Bratsiotis, N.P. “אִישׁ”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. I, 222-235.

- Bratsiotis, N.P. “בְּשֵׁר”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. II, 317-332.
- Britt, Brian. “Prophetic concealment in a biblical type scene”. En *CBQ* 64/1 (2002): 37-58.
- Brown. “רַפָּא”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIII, 593-602.
- Bürgler, Bernhard. “Der eigenen Wahrheit trauen”. *Entschluss* 54, n.º 5 (1999): 29.
- Burnett, Joel S. “‘Going down’ to Bethel: Elijah and Elisha in the theological geography of the deuteronomistic history”. *JBL* 129, n.º 2 (2010): 281-297.
- Burricher, Rita. “Elija begegnet Gott am Berg Horeb”. *KatBl* 129, (2004): 13-17.
- Carroll, R.P. “The Elijah-Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel”. *VT* 19, (1969): 400-15.
- Cazelles. “אֶשְׂרָה”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. I, 438-448.
- Childs, Brevard S. “Speech-act theory and biblical interpretation”. En *Scottish Journal of Theology* 58, n.º 4 (2005): 375-392.
- Clements. “פָּסַח”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XII, 24-29.
- Clements. “שָׁחַט”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIV, 563-566.
- Clements; Fabry. “מִיָּם”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VIII, 265-287.
- Cohen, Martin A. “In all fairness to Ahab: a socio-political consideration of the Ahab-Elijah controversy”. En *Nelson Glueck memorial volume*, editado por Benjamin Mazar, 87*-94*. Jerusalem: The Israel Exploration Society, 1975.
- Cohn, Robert L. “The Literary Structure of Kings”. En *The books of Kings: sources, composition, historiography and reception*, editado por Baruch Halpern y André Lemaire, 107-122. Leiden: Brill, 2010.
- Conrad. “קָרַן”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IV, 122-131.
- Conrad. “נָבָה”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IX, 415-423.

- Conrad. “פְּרִיץ”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XII, 104-110.
- Conrad. “קָטָן”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIII, 3-9.
- Conroy, Charles. “Hiel between Ajab and Elijah-Elisha: 1 Kings 16,34 in Its Immediate Literary Context”. *Bib* 77, (1996): 210-218.
- Coote, Robert B. “Yahweh Recalls Elijah”. En *Traditions in Transformation: Turning Points in Biblical Faith*, editado por Baruch Halpern y Jon D. Levenson, 115-120. Winona Lake: Eisenbrauns, 1981.
- Coote, Robert E. “Yahweh recalls Elijah”. En *Traditions in Transformation: Turning Points in Biblical Faith*, editado por Baruch Halpern y Jon D. Levenson, 115-120. Winona Lake: Eisenbrauns, 1981.
- Coppes, Leonard J. “אֶדְרֵת”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 13.
- Coppes, Leonard J. “חָרָר”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 327.
- Coppes, Leonard J. “נִגְדָה”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 549-550.
- Coppes, Leonard J. “קָנָא”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 802.
- Crüsemann, Frank. “Gottes leise Stimme gegen Gewalt im Namen Gottes. Elija, Mose und die Anfänge des biblischen Monotheismus”. *BiKi* 66, n.º 4 (2011): 208-214.
- Culver, Robert D. “שָׁפֵט”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 947-949.
- Dahmen. “קָרָא”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIII, 109-135.
- Dahmen. “רָאָשׁ I”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIII, 248-262.
- Dever, William G. “Archaeology and the Question of Sources in Kings”. En *The books of Kings: sources, composition, historiography and reception*, editado por Baruch Halpern y André Lemaire, 517-538. Leiden: Brill, 2010.

- Dommershausen. “יָיִן”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VI, 59-64.
- Dommershausen. “לָקַחְם”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VII, 521-529.
- Dubovský, Peter. “Suspicious Similarities: A comparative Study of the Fall of Samaria and Jerusalem”. En *The fall of Jerusalem and the rise of the Torah*, editado por Peter Dubovský, Dominik Markl y Jean-Pierre Sonnet, 47-71. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- Ebach, Jürgen. “Die Elia-Erfahrung”. En *JK* 66, n.º 4 (2005): 48-50.
- Eising. “זָכַר”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IV, 64-82.
- Eising. “חָוֵל”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IV, 260-264.
- Eising. “חָיִל”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IV, 348-355.
- Eising. “כָּרַע”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VII, 336-339.
- Eising; Fabry. “כָּרַע”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VII, 336-339.
- Eissfeldt. “אָדוֹן”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. I, 59-72.
- Eltrop, Bettina. “Was wissen wir über den historischen Elija? Thematische Einführung und Lesehilfe”. *BiKi* 66, n.º 4 (2011): 190-191.
- Engelken. “שָׁרַת”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XV, 503-514.
- Eph^{al}-Jaruzelska, Izabela. “Officialdom and Society in the Book of Kings: The Social Relevance of the State”. En *The books of Kings: sources, composition, historiography and reception*, editado por Baruch Halpern y André Lemaire, 467-500. Leiden: Brill, 2010.
- Erlandsson. “זָנָה”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IV, 99-104.

- Ernst. “שְׁלֵהָן”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XV, 73-82.
- Fabry. “זָבוּב – דָּבָהּ”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VIII, 72-78.
- Fabry. “הַבֵּל”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IV, 172-179.
- Fabry. “הָנָן”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. V, 22-36.
- Fabry. “כֶּסֶס”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VII, 232-259.
- Fabry. “לֵב”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VII, 399-437.
- Fabry. “מְלֶאֱךָ”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VIII, 308-325.
- Fabry. “מְלֶךְ”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VIII, 346-375.
- Fabry. “מְנַקֵּה”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VIII, 407-421.
- Fabry. “מְנַעֵ”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VIII, 421-427.
- Fabry. “סוֹד”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X, 171-178.
- Fabry. “סָעַר”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X, 291-296.
- Fabry. “עֵץ”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XI, 265-277.
- Fabry. “פָּלֵל”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XI, 567-578.
- Fabry. “שָׁם”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XV, 128-176.

- Farisani, Elelwani. "A sociological reading of the confrontation between Ahab and Elijah in 1 Kings 21:1-29". *OTEs* 18, n.º 1 (2005): 47-60.
- Feldt, Laura. "Wild and wondrous men: Elijah and Elisha in the Hebrew Bible". En *Credibile, incredible. The miraculous in the ancient Mediterranean*, editado por Tobias Nicklas, 322-351. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- Firmage; Milgrom. "עָרַךְ". En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XI, 355-359.
- Firmage; Milgrom; Dahmen. "רוּם". En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIII, 402-412.
- Firth, David G. "Backward masking: Implicit characterization of Elijah in the Micaiah narrative". *OTEs* 13, n.º 2 (2000): 174-185.
- Fischer, Georg. "Ein Plädoyer für Erbarmen: das Alte Testament und sein Gott". *ZKTh* 138, (2016): 299-314.
- Fleischer. "תִּירוֹשׁ". En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XV, 653-662.
- Freedman; Lundbom. "קָדַל". En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IV, 216-221.
- Freedman; Lundbom. "קָרַץ". En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. V, 216-220.
- Freedman-O'Connor. "יְהוּה". En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. V, 500-511.
- Fuhs. "קָרַג". En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. III, 447-457.
- Fuhs. "קָרַא". En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VI, 290-315.
- Fuhs. "נָעַר". En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IX, 474-485.
- Fuhs. "עָבַר". En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X, 408-425.
- Fuhs. "עָלָה". En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XI, 76-95.

- Fuhs. “רָאָה”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIII, 208-243.
- Fuhs. “פָּשַׁע־לְ”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIV, 249-264.
- Funk, C. “Elia und die Frauen. Eine feministisch-theologische Betrachtung”. En *Was suchst du hier, Elia? Ein hermeneutisches Arbeitsbuch*, editado por Klaus Grünwaldt, 243-252. Reinbach-Merzbach: CMZ-Verlag, 1995.
- Gamberoni. “מִקְוִים”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VIII, 532-544.
- Gamberoni. “קָוִים”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XII, 589-61
- Gamberoni. “פְּשָׁתָהּ”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XV, 514-543.
- Gamberoni; Fabry. “לְבָשׁ”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VII, 457-468.
- Gane; Milgrom. “קָרַב”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIII, 135-148.
- García, Miguel Salvador. “Segunda Carta a los Corintios”. En *Comentario al Nuevo Testamento*. Estella, Madrid, Salamanca: Verbo Divino Atenas PPC Sígueme, 1995.
- García-López. “סָבַב”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X, 126-139.
- García-López. “פָּה”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XI, 490-504.
- García-López. “שָׁמַר”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XV, 279-305.
- Gerstenberger. “עָזַב”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X, 584-592.
- Gerstenberger. “עָנָה II”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XI, 230-252.

- Gese, Hartmut. “Zur Bedeutung Elias für die biblische Theologie”. En *Evangelium-Schriftauslegung-Kirche. Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag*, editado por Jostein Ådna, 126-150. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- Glover, Neil. “Elijah versus the narrative of Elijah: The contest between the prophet and the word”. *JSOT* 30, n.º 4 (2006): 449-462.
- Görg. “עִשָּׂב”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VI, 420-438.
- Gosse, Bernard. “La reconstruction de Jericho en 1 Rois 16,34 dans le cadre de la rédaction des livres historiques”. *SJOT* 7, n.º 1 (1993): 152-155.
- Grünwaldt, Klaus. “Von den Ver-Wandlungen des Propheten. Die Elia-Rezeption im Alten Testament”. En *Was suchst du hier, Elia? Ein hermeneutisches Arbeitsbuch*, editado por Klaus Grünwaldt y Harald Schroeter, 43-54. Reinbach-Merzbach: CMZ-Verlag, 1995.
- Haag, Ernst. “Entrückung und Himmelfahrt in offenbarungsgeschichtlicher Sicht”. *TTh Z* 122, n.º 1 (2013): 21-33.
- Haag, H. “בָּהַר”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. II, 332-338.
- Halpern, Baruch y André Lemaire. “The Composition of Kings”. En *The books of Kings: sources, composition, historiography and reception*, editado por Baruch Halpern y André Lemaire, 123-154. Leiden: Brill, 2010.
- Hamilton, Victor P. “פָּהַר”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 718.
- Hamilton, Victor P. “פִּיגִי”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 719.
- Hartley, John E. “צֹאֵן”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 749.
- Hartley, John E. “צֹבָאֵה”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 749-750.
- Hartley, John E. “צֹוֹם”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 758.

- Hasel. “צַעַק – זַעַק”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IV, 112-122.
- Hasel. “פִּלְטָ”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XI, 551-567.
- Haselt. “פְּרַחְ”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VII, 339-352.
- Hausmann. “פִּלְאָ”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VII, 143-145.
- Hausmann. “צֶלַח”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XII, 382-385.
- Hausmann. “שִׁיחַ”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIV, 85-89.
- Helfmeyer. “אַחַר־יָ”. En Botterweck y Ringgren, Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. I, 204-207.
- Helfmeyer. “הֶלֶךְ”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. III, 388-403.
- Helfmeyer. “הֶקֶדָה”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. V, 4-19.
- Hentschel, Georg. “Elijas Himmelfahrt und Elischas Berufung (2 Kön 2,1-15)”. En *Vom Leben umfängen. Ägypten, das Alte Testament und das Gespräch der Religionen. Gedenkschrift für Manfred Görg*, editado por Stefan Wimmer y Georg Gafus, 75-82. Münster: Ugarit-Verlag, 2014.
- Hesse. “הֶזֶק”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IV, 301-308.
- Höffken, Peter. “Einige Aspekte des Textes ‘Elia am Horeb’ – 1 Könige 19”. En *BZ* 42,1 (1998): 71-80.
- Hoffner. “אַלְמֶנָה”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. I, 287-291.
- Hoffner. “בֵּית־”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. II, 107-116.

- Holmberg. “עָב”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X, 372-376.
- Hossfeld. “רָצַח”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIII, 630-640.
- Hossfeld; Reuter. “טָפָר”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X, 326-341.
- Höver; Johag. “טוֹב”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. V, 296-317.
- Illman; Ringgren; Fabry. “מוֹת”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VIII, 185-209.
- In der Smitten. “חוֹמָה”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IV, 267-271.
- Jacobs-Hornig. “גָּן”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. III, 34-39.
- James A. Loader. “The canon as text for a biblical theology”. *HTS Theologese Studies/Theological Studies* 61, n.º 4 (2005): 1027-1048.
- Jaruzelska, Izabela. “Les prophètes face aux usurpations dans le royaume du Nord”. *VT* 54, n.º 2 (2004): 165-187.
- Jepsen. “אָמֵן”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. I, 292-323.
- Johnson, B. “הָגֵר”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IV, 213-216.
- Johnson, B. “יָצַק”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VI, 254-257.
- Johnson, B. “מִישְׁפָּט”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IX, 86-98.
- Kachler, Roland. “Wege aus der Wüste. Elias Krise als Archetypus einer Lebenskrise (1 Kön 19)”. *BiKi* 66, n.º 4 (2011): 215-218.
- Kadari, Adiel. “Did Elijah Show Respect to Royalty?”. *JSJ* 46, n.º 3 (2015): 403-429.
- Kaiser, Walter C. “בָּלָה”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 111.

- Kaiser, Walter C. “הָרַב”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. V, 155-166.
- Kaiser, Walter C. “הָרַבָּה”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. V, 150-155.
- Kaiser, Walter C. “לָחַם”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 476.
- Kaiser, Walter C. “לָחַץ”. En *Theological Wordbook of the Old Testament*, 478.
- Kaiser, Walter C. “לָקַח”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 481-482.
- Kaiser, Walter C. “מָיִם”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 501-502.
- Kaiser, Walter C. “מָכַר”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 504.
- Kaiser, Walter C. “מָלַח”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 506.
- Kalland, Earl. S. “גִּלְגָּלִי”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 162-164.
- Kalmanofsky, Amy. “Women of God: Maternal grief and religious response in 1 Kings 17 and 2 Kings 4”. *JSOT* 36, n.º 1 (2011): 55-74.
- Kapelrud. “אָפֶן”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. I, 48-51.
- Kapelrud. “פֶּקֶל”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X, 341-344.
- Kapelrud. “פֶּשֶׁן”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XV, 313-316.
- Kedar-Kopfstein. “פֶּרִיס”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X, 344-350.
- Kedar-Kopfstein. “קֹלֶל”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XII, 576-588.
- Kedar-Kopfstein. “תָּמַם”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XV, 699-711.

- Kee, Min Suc. "The Heavenly Council and its Type-scene". En *JSOT* 31/3 (2007): 259-273.
- Kegler, Jürgen. "Elija und Elischa". En *Biblische Personen damals und heute*, editado por Markus Mühling, 85-100. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- Kegler, Jürgen. "Prophetischer Widerstand". En *Prophetie und Widerstand*, editado por Volker Eid, 90-141. Düsseldorf: Patmos, 1989.
- Kellermann, D. "גֹּוֹר". En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. II, 439-449.
- Kellermann, D. "קָרָק". En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VI, 362-368.
- Kellermann, D. "עֲלֵה". En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XI, 96-113.
- Kellermann, D. "רָעַע". En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIII, 522-532.
- Koch. "דָּרְדָּר". En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. III, 270-293.
- Koch. "עֲוֹן". En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X, 546-562.
- Köckert, Matthias. "Elia. Literarische und religionsgeschichtliche Probleme in 1Kön 17-18". En *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*, editado por Manfred Oeming, 111-144. Zürich: Theologischer Verlag Zürich; 2003.
- Korpel, Marjo C. A. "Queen Jezebel's Seal". En *Ugarit-Forschungen* 38, (2006): 379-399.
- Kosmala. "גִּבֹּר". En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. II, 367-382.
- Kottsieper. "שָׁבַע". En *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIV, 311-336.
- Kronholm. "יָתַר". En En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VI, 482-491.
- Kronholm. "עֲתָה-עַתָּה". En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XI, 434-452.
- Lamberty-Zielinski. "נִשְׁמָה". En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X, 65-70.

- Lasine, Stuart. "Matters of life and death: The story of Elijah and the widow's son in comparative perspective". *Biblical Interpretation* 12, (2004): 117-144.
- Lawrie, Douglas. "Telling of(f) prophets: Narrative strategy in 1 Kings 18:1-19:18". *JNSL* 23, n.º 2 (1997): 163-180.
- Lehnart, Bernhard. "Regenmacher, Schamane oder was? Elija, der Tischbiter – eine komplexe Gestalt". *BiKi* 66, n.º 4 (2011): 224-228.
- Levin, Christoph. "Erkenntnis Gottes durch Elia". En *Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament*, 158-168. Berlin: W. de Gruyter, 2003.
- Levine, Nachman. "Twice as much of your spirit: Pattern, parallel and paronomasia in the miracles of Elijah and Elisha". *JSOT* 85, (1999): 25-46.
- Lewis, Jack P. "מִקָּן". En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 249.
- Lipiński, Edward. "Hiram of Tyre and Solomon". En *The books of Kings: sources, composition, historiography and reception*, editado por Baruch Halpern y André Lemaire, 251-272. Leiden: Brill, 2010.
- Lipiński, Edward. "מְהִיר". En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VIII, 231-234.
- Lipiński, Edward. "מְכַר". En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VIII, 291-296.
- Lipiński, Edward. "מְחַל". En *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IX, 319-335.
- Lipiński, Edward. "מְתֵן". En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X, 90-108.
- Lipiński, Edward. "עַם". En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XI, 163-177.
- Lipiński, Edward. "קָי". En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIII, 78-86.
- Lipiński, Edward. "שְׂמֵשׁ". En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XV, 305-313.
- Lipiński, Edward. "שְׂנֵא". En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIV, 164-174.

- Livingston, G. Herbert. “רָעָה”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 854-856.
- Liwak. “שָׁטָר”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIV, 599-606.
- Lohfink, Norbert. “Das Deuteronomische Gesetz in der Endgestalt – Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen”. En *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III*, editado por Norbert Lohfink, 205-218. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1995.
- Lohfink. “קָרַם”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. V, 180-199.
- Lohfink. “רָשָׁ”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VI, 368-396.
- Lohfink. “כָּצַטְס”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VII, 282-288.
- Lohfink. “שָׁמַד”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XV, 177-198.
- Longacre, Robert E. “Discourse perspective on the Hebrew verb: affirmation and restatement Statement of Responsibility”. En *Linguistics and Biblical Hebrew*, editado por Walter R. Bodine, 177-189. Winona Lake: Eisenbrauns, 1992.
- Lüders, Stephanie y Claudia Weingärtler. “Elia – Homem de Deus, homem do povo. Beispiele aus der latinamericanischen Befreiungstheologie”. En *Was suchst du hier, Elia? Ein hermeneutisches Arbeitsbuch*, editado por Klaus Grünwaldt y Harald Schroeter, 253-264. Reinbach-Merzbach: CMZ-Verlag, 1995.
- Maiberger. “מָן”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VIII, 389-395.
- Maiberger. “סִינִי”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X, 216-235.
- Maiberger. “רִוִּץ”. En *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIII, 416-422.
- Markl, Dominik. “Deuteronomy’s ‘Anti-King’: Historicized Etiology or Political Project?”. En *Changing Faces of Kingship in Syria-Palestine 1500-500 BCE* (AOAT 459),

- editado por Agustinus Gianto y Peter Dubovský, 165-186. Münster: Ugarit-Verlag, 2018.
- Martens, Elmer A. “בּוֹאֵא”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 93-95.
- Marx, Alfred. “Mais pourquoi donc Élie a-t-il tué les prophètes de Baal (1 Rois 18,40) ?”. *RHPPhR* 78, n.o 1 (1998): 15-32.
- Mauer, Ernstpeter. “Elia am Horeb”. En *Was suchst du hier, Elia? Ein hermeneutisches Arbeitsbuch*, editado por Klaus Grünwaldt y Harald Schroeter, 177-182. Reinbach-Merzbach: CMZ-Verlag, 1995.
- Mayer, G. “יְרֵד”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VI, 315-322.
- Mayer, G. “קָטַף”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VII, 270-282.
- McKenzie, Steven L. “‘My God is YHWH’: The Composition of the Elijah Stories in 1–2 Kings”. En *Congress volume Munich 2013*, editado por Christl M. Maier, 92-110. Leiden: Brill, 2014.
- Meinhold, Arndt. “Mose und Elia am Gottesberg und am Ende des Prophetenkanons”. *leqach: Mitteilungen und Beiträge* 2, (2002): 22-38.
- Mikollajczak, Mieczyslaw. “Il viaggio di Elia nel deserto (1 Re 19,1-18)”. *CoTh* 69A, (1999): 5-23.
- Millard, Alan R. “Books and Writing in Kings”. En *The books of Kings: sources, composition, historiography and reception*, editado por Baruch Halpern y André Lemaire, 155-160. Leiden: Brill, 2010.
- Moberly, R. W. L. “The Church’s Use of the Bible: The Work of Brevard Childs”. *ET* 99 (1988): 104-109.
- Montes Peral, Luis Ángel. “La contribución de los Profetas al monoteísmo bíblico”. En *EstAg* 48,1 (2013): 19-46.
- Moor, de. “בַּעַל”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. II, 181-192.
- Mosis. “תְּהַרֵר”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IV, 222-225.

- Mosis. “יָסַד”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VI, 109-121.
- Mosis. “עָכַר”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XI, 67-71.
- Mosis. “פָּתָה”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XII, 162-172.
- Mosis. “קָשַׁב”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIII, 182-189.
- Mulder. “בָּעַל”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. II, 181-200.
- Mulder. “כָּרְמֶלֶךְ”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VII, 325-336.
- Mulder. “רָקַד”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIII, 643-645.
- Müller, H.P. “נָבִיא”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IX, 129-150.
- Münderlein. “הָרַס”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. III, 461-463.
- Niehr, Herbert. “The Rise of YHWH in Judahite and Israelite Religion. Methodological and Religio-Historical Aspects”. En *The triumph of Elohim: From Yahwisms to Judaisms*, editado por Diana Vikander Edelman, 45-74. Kampen: Kok Pharos, 1995.
- Niehr. “עָרַב”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XI, 335-341.
- Niehr. “פָּרַשׁ”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XII, 124-128.
- Niehr. “שָׁפַט”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XV 411-431.
- Niehr. “שָׂר”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIV, 190-215.
- Nobile, Marco. “La reductio jahwista del profetismo bíblico”. *RStB* 21, n.º 1 (2009): 85-97.

- Nocquet, D. “Une manifestation «politique» ancienne de Yhwh: 1 R 18,17-46 réinterprété”. *Transeuphratène* 22, (2001): 169-184.
- North. “קָדָשׁ”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IV, 225-244.
- North. “יֹדֵל”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VI, 1-6.
- Ohst, Martin. “Das Gottesurteil am Karmel (1. Könige 18,21-40). Eine Predigt im akademischen Gottesdienst”. En *Hebräische Sprache und Altes Testament: Festschrift für Georg Warmuth zum 65. Geburtstag*, editado por Hans-Christoph Goßmann, 219-228. Nordhausen: Bautz, 2010.
- Olley, John W. “YHWH and his zealous prophet. The presentation of Elijah in 1 and 2 Kings”. *JSOT* 80, (1998): 25-51.
- Oswalt, John N. “כָּנַע”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 445.
- Oswalt, John N. “כִּסָּא”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 448.
- Otto, Eckart. “עִיר”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XI, 51-67.
- Otto, Eckart. “פָּסַח”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XII, 1-24.
- Otto, Eckart. “שָׁבַע”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIV, 336-367.
- Otto, Susanne. “The composition of the Elijah-Elisha stories and the deuteronomistic history”. *JSOT* 27, n.º 4 (junio 2003): 487–508.
- Ottosson. “אָכַל”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. I, 236-241.
- Ottosson. “אָרָץ”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. I, 388-405.
- Ottosson. “גָּבַל”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. II, 361-366.

- Otzen. “בְּלִיעַל”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. II, 131-136.
- Otzen. “קָתַם”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. V, 263-269.
- Otzen. “טל”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. V, 323-330.
- Ovadia, Asher. “Elijah's Cave on Mt. Carmel. Context and function”. En *RB* 118,1 (2011): 109-115.
- Pagliari, Cosimo. “Elia: un profeta sotto il controllo della parola. 1Re 17,1-24”. *RdT* 48, n.º 3 (2007): 359-381.
- Patterson, R. D. “סוֹת”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 621.
- Patterson, R. D. “טָקַל”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 634.
- Patterson, R. D. “סָרִיס”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 634.
- Patterson, R.D. “סוֹר”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 620.
- Payne, J. Barton. “אָב”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 5-6.
- Payne, J. Barton. “רוֹתַח”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 836.
- Payne, J. Barton. “שָׁטָן”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 874.
- Pereira Garcia Coleta, Karina Andrea. “Os Profetas Também Temem: Análise Narrativa Da Fuga De Elias – 1 Reis 19, 1-21”. *Horizonte* 11, n.º 30 (2013): 775-99.
- Perrar, Hermann-Josef. “Elija-vom zornigen zum zärtlichen Mann Gottes”. *BiKi* 66, n.º 4 (2011): 234-235.
- Plöger, Josef. “אֶדְמָה”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. I, 88-98.

- Preuss. “בִּזְיָה”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. II, 20-49.
- Preuss. “גְּלָלִים”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. III, 1-5.
- Preuss. “תְּוָה”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IV, 248-256.
- Preuss. “יִרְשָׁה”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. V, 373-379.
- Preuss. “יִצְאָה”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VI, 225-250.
- Preuss. “מְלֶחֶמָה”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VIII, 334-345.
- Preuss. “נוֹחַ”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IX, 277-286.
- Preuss. “צוּם”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XII, 297-301.
- Preuss. “תּוֹעֵבָה”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XV, 591-604.
- Pyper, Hugh S. “Jezebel”. En *First person. Essays in biblical autobiography*, editado por Philip R. Davies, 77-92. London: Sheffield Academy Press, 2002.
- Railay; Milgrom. “קָרַב”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIII, 148-152.
- Reindl. “לְחָץ”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VII, 529-533.
- Reiterer. “נָקַף”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X, 10-14.
- Reiterer. “פָּרַק”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XII, 111-114.
- Reuter, Eleonore. “Besser arm und fromm als reich und böse. Elija und die Witwe von Sarepta (1 Kön 17)”. *BiKi* 66, n.º 4 (2011): 202-207.

- Reuter. “קָנָא”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIII, 47-58.
- Ringgren. “אָב”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. I, 1-19.
- Ringgren. “אֶלְהִים”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. I, 267-284.
- Ringgren. “בָּעַר”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. II, 201-205.
- Ringgren. “הוֹא”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. III, 341-352.
- Ringgren. “הֶלֶל I&II”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. III, 404-410.
- Ringgren. “זָעַר”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IV, 111-112.
- Ringgren. “זָהָה”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IV, 324-344.
- Ringgren. “כָּחַ”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VII, 122-128.
- Ringgren. “לָהָר”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VII, 517-519.
- Ringgren. “לָחַד”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VII, 520-520.
- Ringgren. “מָאָר”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VIII, 44-46.
- Ringgren. “נָבַט”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IX, 126-128.
- Ringgren. “נָכַר”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IX, 423-432.
- Ringgren. “עָבַד”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X, 376-405.

- Ringgren. “עֲמֵד”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XI, 178-187.
- Ringgren. “עֲשֵׂה”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XI, 387-403.
- Rinn-Mauer, Angela. “Elia in poimenischer Sicht”. En *Was suchst du hier, Elia? Ein hermeneutisches Arbeitsbuch*, editado por Klaus Grünwaldt y Harald Schroeter, 388-391. Reinbach-Merzbach: CMZ-Verlag, 1995.
- Roberts, Kathryn L. “God, prophet, and king: Eating and drinking on the mountain in first Kings 18:41”. *CBQ* 62, n.º 4 (2000): 632-644.
- Roesler, Johannes. “Elia und Greimas auf dem Karmel. Semiotische Analyse von 1Kön 16,29-18,46”. En *Was suchst du hier, Elia? Ein hermeneutisches Arbeitsbuch*, editado por Klaus Grünwaldt y Harald Schroeter, 196-212. Reinbach-Merzbach: CMZ-Verlag, 1995.
- Rofé, Alexander. “The Vineyard of Naboth: The Origin and Message of the Story”. *VT* 38, (1988): 89-104.
- Rogland, Max F. “Elijah and the ‘voice’ at Horeb (1 Kings 19): Narrative sequence in the Masoretic text and Josephus”. *VT* 62, n.º 1 (2012): 88-94.
- Ruiz Silleras, Rubén. “YHWH, en la oración de Elías en 1 Re 18,36-37. ¿Dios de Israel o Dios en Israel? Hacia el inicio del monoteísmo en el Reino del Norte”. *ScrVict* 56, n.º 1-2 (2009): 5-94.
- Ruppert. “עֵץ”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VI, 156-185.
- Ruppert. “סֵרֵר”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X, 353-358.
- Rüterswörden. “שָׁמַע”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XV, 253-279.
- Sæbø. “יָוֵם”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VI, 7-32.
- Sanders, James A. “Text and Canon: Concepts and Method”. *JBL* 98, n.º 1 (1979): 5-29.
- Satterthwaite, P. “The Elisha Narratives and the Coherence of 2 Kings 2–8”. *TynB* 49, (1998): 1-28.

- Sauer, Georg. “Elia und die Baalsverehrung”. *Wiener Jahrbuch für Theologie* 6, (2006): 35-44.
- Sawyer; Fabry. “יִשַׁע”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VI, 441-463.
- Scharbert. “בְּרָכָה”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. II, 279-308.
- Scharbert. “קָלָל”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIII, 37-44.
- Schmidt, W.H. “דָּבָר”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. III, 84-124.
- Schmitt, Armin. “‘Elija stieg zum Himmel hinauf’. Der verklärte Tod des Elija nach 2 Kön 2,1-18”. *BiKi* 61, (2006): 27-33.
- Schmitt, Armin. “Die Totenerweckung in 1 Kön. XVII 17-24. Eine form- und gattungskritische Untersuchung”. En *Der Gegenwart verpflichtet. Studien zur biblischen Literatur des Frühjudentums*, editado por Christian Wagner, 261-281. Berlin: de Gruyter, 2000.
- Schmitt, Armin. “Zum Thema, ‘Entrückung’ im Alten Testament”. En *Der Gegenwart verpflichtet. Studien zur biblischen Literatur des Frühjudentums*, editado por Christian Wagner, 245-260. Berlín: de Gruyter, 2000.
- Schmoldt. “רָעַשׁ”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIII, 589-593.
- Schmoldt. “שָׁכַל”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIV, 677-681.
- Schreiner. “עֵינַי”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XI, 44-50.
- Schreiner. “פָּנָה”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XI, 578-585.
- Schultz, Carl. “עִירִד”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 649.
- Schunck. “בְּמָה”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. II, 139-145.

- Schunck. “כָּרָה”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VII, 303-306.
- Schupphaus. “יִשְׁוֹן”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VI, 438-441.
- Schwab. “צָלֹ”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XII, 372-382.
- Schwienhorst. “נָגַעַ”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IX, 203-209.
- Seebass. “בָּהָרִ”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. II, 73-87.
- Seebass. “לָקַחַ”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VIII, 16-21.
- Seebass. “נָפַלֹ”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IX, 488-497.
- Seebass. “נָפַשֹׁ”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IX, 497-519.
- Seebass; Beyerle; Grünwald. “שָׁקַרֹ”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XV, 470-477.
- Seidl. “רָעַבֹ”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIII, 533-543.
- Seybold, Klaus. “Elia am Gottesberg. Vorstellungen prophetischen Wirkens nach 1.Kön 19”. En *Die Sprache der Propheten. Studien zur Literaturgeschichte der Prophetie*, 52-67. Zürich: Pano-Verlag, 1999.
- Seybold. “תָּלַהֹ”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IV, 399-409.
- Seybold. “מָשַׁחֹ”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IX, 43-54.
- Siebert-Hommes, Jopie. “The widow of Zarephath and the great woman of Shunem: A comparative analysis of two stories”. En *Samuel and Kings: A feminist companion to the Bible*, editado por Athalya Brenner, 98-114. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

- Simian-Yofre, Horacio. “עִירִד”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X, 495-515.
- Simian-Yofre, Horacio. “פְּנִיִּים”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XI, 589-615.
- Simoens, Yves. “L’enlèvement d'Elie. La mort symbolisée”. *Christus* 46, (1999): 437-440.
- Smelik, Klaas A. D. “The Literary Function of 1 Kings 17,8-24”. En *Pentateuchal and Deuteronomistic studies: papers read at the XIIIth IOSOT Congress, Leuven 1989*, editado por Christian Brekelmans, 239-243. Leuven: University Press, 1990.
- Smend, Rudolf. “Das Wort Jahwes an Elia. Erwägungen zur Komposition von 1 Kön 17-19”. En *Die Mitte des Alten Testaments. Exegetische Aufsätze*, editado por Rudolf Smend, 203-218. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Smend, Rudolf. “Der biblische und der historische Elia”. En *Die Mitte des Alten Testaments. Exegetische Aufsätze*, editado por Rudolf Smend, 188-202. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Smend, Rudolf. “The deuteronomistic Elijah: a contribution to the Old Testament portrayal of the prophets”. En *Old Testament Essays*, editado por Jasper J. Burden, 28-45. Pretoria: Unisa, 1986.
- Snijders. “נְחֻלִּי”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IX, 335-340.
- Snijders. “סִוֵּר”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X, 199-207.
- Soggin, J. A. “רְצֻדָּה”. En *Theological Lexicon of the Old Testament*, editado por Ernst Jenni y Claus Westermann, 1246-1248. Peabody: Hendrickson Pub, 1997.
- Sommer, Benjamin D. “Revelation at Sinai in the Hebrew Bible and in Jewish Theology”. En *JR* 79/3 (1999): 422-451.
- Stamm, Johann Jakob. “Elia am Horeb”. *Studia Biblica et Semitica Theodore Christiane Vriezen dedicata*, (1966): 327-334.
- Stendebach. “סִוֵּר”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X, 178-188.
- Stendebach. “עִירִד”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XI, 28-44.

- Stendebach. “עָנָה I”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XI, 215-230.
- Stendebach. “רָגַל”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIII, 309-324.
- Stendebach. “שָׁלוֹם”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XV, 13-49.
- Stendebach. “שָׁנָה”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XV, 323-339.
- Stigers, Harold G. “גִּפְןִי”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 170.
- Talmon. “הָרָה”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. III, 427-447.
- Talmon. “מְדַבֵּרִי”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VIII, 87-118.
- Tengström; Fabry. “רִיחָה”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIII, 365-402.
- Thiel, Winfred. “Zu Ursprung und Entfaltung der Elia-Tradition”. En *Was suchst du hier, Elia? Ein hermeneutisches Arbeitsbuch*, editado por Klaus Grünwaldt y Harald Schroeter, 27-39. Reinbach-Merzbach: CMZ-Verlag, 1995.
- Thiel, Winfred. “קָרַעַת”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIII, 175-180.
- Thiel, Winfred. “שָׁלַךְ”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XV, 88-96.
- Thiel, Winfred. “שָׁקָה”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIV, 184-189.
- Thiel, Winfried. “Gebete in der Elia- und Elisa-Tradition”. En *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag*, editado por Markus Witte, 439-447. Berlin: W. de Gruyter, 2004.
- Trible, Phyllis. “Exegesis for Storytellers and Other Strangers”. *JBL* 114, n.º 1 (1995): 3-19.
- Tsevat. “בְּכוֹרִי”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. II, 121-128.

- Tsevat. “הַלֵּק II”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IV, 447-451.
- Van Groningen, Gerard. “עָבַר”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 642-643.
- Vorndran, Jürgen. “Elijas Dialog mit Jahwes Wort und Stimme (1 Kön 19,9b-18)”. En *Bib* 77 (1996): 417-424.
- Wächter. “עָפַר”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XI, 257-265.
- Wächter. “עָרַק”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIII, 468-473.
- Wacker, Marie-Theres. “Nahrung inmitten von Gewalt. Die biblischen Elija-Erzählungen”. *Conc(D)* 41, n.º 2 (2005): 146-154.
- Wagner, Siegfried. “אָמַר”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. I, 328-345.
- Wagner, Siegfried. “בָּנָה”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. II, 522-532.
- Wagner, Siegfried. “בָּקַשׁ”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. II, 229-241.
- Wagner, Siegfried. “דָּרַשׁ”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. III, 293-307.
- Wagner, Siegfried. “הִבָּא”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IV, 165-171.
- Wagner, Siegfried. “יָקַר”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VI, 279-287.
- Wagner, Siegfried. “כָּנַע”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VII, 204-210.
- Wagner, Siegfried. “מָצָא”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VIII, 465-483.
- Wagner, Siegfried. “סָתַר”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X, 362-372.

- Wagner, Siegfried. “עזז – עזז”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XI, 1-12.
- Wallis. “הַמֶּדֶה”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IV, 452-461.
- Wallis. “יִקְרָא”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VI, 274-279.
- Wallis. “סוֹתֵי”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X, 207-210.
- Waltke, Bruce K. “בַּעַל־”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 119-120.
- Waltke, Bruce K. “נִפְשׁוֹ”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 587-590.
- Weber, Carl Philip. “הַבֵּל־”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 257-258.
- Weber, Carl Philip. “הַדָּרֶרֶת”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 265.
- Weinfeld, Moshe. “Deuteronomy, Book of”. En *The Anchor Yale Bible Dictionary* (2:168-182). New York (NY): Doubleday, 1996.
- Weinfeld. “בְּרִית־”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. II, 253-279.
- Weinfeld. “בְּבוֹד־”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VII, 22-38.
- Wellmann, Bettina. “Elija-ein Prophet wie Feuer: Bibelarbeit zu 1 Kön 18”. En *Leidenschaft*, editado por Sabine Bieberstein, 23-32. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2010.
- Werlitz, Jürgen. “Vom feurigen Propheten zum Versöhner. Ein Überblick über die biblischen Elijatexte mit Schwerpunkt auf dem Alten Testament”. *BiKi* 66, n.º 4 (2011): 192-201.
- Westbrook, Raymond. “Law in Kings”. En *The books of Kings: sources, composition, historiography and reception*, editado por Baruch Halpern y André Lemaire, 445-466. Leiden: Brill, 2010.
- Westermann, Claus. “Die Begriffe für Fragen und Suchen im AT”. *KuID* 6, (1960): 2-30.

- White, William. “רָפָא”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 857.
- Willmes, Bernd. “Eine folgenreiche Begegnung (I Reg 19,19-21)”. *BN* 60, (1991): 59-93.
- Wilson, Marvin R. “מָכָה”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 578.
- Wolf, Herbert. “חָפֵשׂ”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 312.
- Wright, N.T. “Paul, Arabia, and Elijah (Galatians 1,17)”. *JBL* 115, n.º 4 (1996). 683-692. Lichfield Cathedral, Staffordshire, England WS 13 7LD.
- Wright; Milgrom. “עָצָר”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XI, 310-315.
- Würthwein, Ernst. “Elijah at Horeb: reflections on I Kings 19:9-18”. En *Proclamation and presence: Old Testament essays in honour of Gwynne Henton Davies*, editado por John I. Durham, 152-166. Macon: Mercer University Press, 1983.
- Wyatt, Stephanie. “Jezebel, Elijah, and the widow of Zarephtah: A Ménage à Trois that estranges the holy and makes the holy the strange”. *JSOT* 36, n.º 4 (2012): 435-458.
- Yamauchi, Edwin. “חָגָר”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 263.
- Yamauchi, Edwin. “חָרָבָה”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 318-319.
- Yebra Rovira, Carmen. “Dios y Elías, su profeta, en 1 Reyes 19”. *EstB* 64, n.º 3-4 (2006): 447-471.
- Youngblood, Ronald F. “תָּעַב”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 976.
- Youngblood, Ronald F. “תָּרַשׁ־ישׁ”. En R. Laird Harris et al., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 981.
- Zobel. “חָקָד”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. V, 44-64.
- Zobel. “יַעֲקֹב”. En Botterweck y Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VI, 185-208.

- Zobel. “כְּנָעַן”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VII, 211-228.
- Zobel. “מָטָר”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VIII, 250-265.
- Zobel. “צַדִּיק”. En Botterweck, Ringgren y Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X, 577-583.

2. Libros

- Adam, Klaus-Peter y Mark Leuchter. *Soundings in Kings: Perspectives and Methods in Contemporary Scholarship*. Minneapolis: Fortress Press, 2010.
- Albertz, Rainer y Rüdiger Schmitt. *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2012.
- Albertz, Rainer, ed. *Family and Household Religion: Toward a Synthesis of Old Testament Studies, Archaeology, Epigraphy, and Cultural Studies*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2014.
- Albertz, Rainer. *Elia: ein feuriger Kämpfer für Gott*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006.
- Albertz, Rainer. *Historia de la religión de Israel en el tiempo del Antiguo Testamento*. Madrid: Trotta, 1999.
- Aletti, Jean-Noel, Maurice Gilbert, Jean-Louis Ska y Sylvie de Vulpillières. *Vocabulario razonado de la exégesis bíblica. Los términos, las aproximaciones, los autores*. Estella: Verbo Divino, 2007.
- Alonso Schökel, Luis y Flor Serrano. *Diccionario terminológico de la ciencia bíblica*. Valencia: Institución San Jerónimo, 1979.
- Alonso Schökel, Luis y José María Bravo Aragón. *Apuntes de Hermenéutica*. Madrid: Trotta, 1994.
- Alonso Schökel, Luis. *Biblia del peregrino*. Bilbao: Mensajero, 2002.
- Alonso Schökel, Luis. *Hermenéutica de la Palabra. II. Interpretación literaria de textos bíblicos*. Madrid: Cristiandad, 1987.
- Alter, Robert. *Genesis: Translation and Commentary*. New York: WW Norton, 1996.
- Alter, Robert. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 2011.

- Álvarez Barredo, Miguel. *Las narraciones sobre Elías y Eliseo en los libros de los Reyes: formación y teología. 1 King 17–2 Kings 13*. Murcia: Espigas, 1996.
- Álvarez Barredo, Miguel. *Terminología deuteronomística en los libros históricos (Jueces – 2 Reyes)*. Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum, 1994.
- Anselmo, Vincenzo. *Fece ciò che è Male agli occhi di Yhwh*. Roma: GBP, 2018.
- Arnold, Daniel. *Elie. Entre le jugement et la grâce. Commentaire de 1 Rois 17 à 2 Rois 2*. Saint-Légier: Emmaüs, 2001.
- Auld, A. Graeme and Jennifer K. Cox. *I & II Samuel: a commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2011.
- Avishur, Yitzhak. *Studies in Biblical Narrative: Style, Structure, and the Ancient Near Eastern Literary Background*. Tel Aviv: Archaeological Center Publication, 1999.
- Baena Bustamante, Gustavo, SJ. *Fenomenología de la revelación: teología de la Biblia y hermenéutica*. Estella: Verbo Divino, 2011.
- Bailey, Randall C. *David in Love and War the Pursuit of Power in 2 Samuel 10-12*. JSOTSS 75. Sheffield: JSOT Press, 1990.
- Bar-Efrat, Shimon. *Narrative art in the Bible*. Sheffield: Almond Press, 1989.
- Barton, J., ed. *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, Cambridge, 1998.
- Baumgartner, Walter y Ludwig Koehler, eds. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. 2 vols. Stuttgart: Brill Academic Publishers, 2002.
- Beal, Lissa M. *1 & 2 Kings*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2014.
- Beck, Martin, ed. *Elia und die Monolatrie: Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriftprophetischen Jahwe-Glauben*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.
- Begerau, Gunnar. *Elia vom Krit zum Jordan: eine Untersuchung zur literarischen Makrostruktur und theologischen Intention der Elia-Ahab-Erzählung (1 Kön 16,29 bis 2 Kön 2,25)*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2008.
- Bellia, G. *Il contesto umano della parola: per un'interpretazione integrata delle Scritture*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2012.
- Bergen, David A. *Dischronology and dialogic in the Bible's primary narrative*. Piscataway: Gorgias Press, 2009.

- Berlejung, A. y Christian Frevel, eds. *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.
- Block, Daniel I. *The Book of Ezekiel*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1997.
- Boda, Mark J. y Lissa M. Beal. *Prophets, prophecy, and ancient Israelite historiography*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2013.
- Bodner, Keith. *Elisha's Profile in the book of Kings*. Oxford: Oxford Press, 2013.
- Bosworth, David Alan. *The story within a story in biblical Hebrew narrative*. Washington: Catholic Biblical Association of America, 2008.
- Braulik, Georg. *Studien zur Theologie des Deuteronomiums 2*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988.
- Brenner, Athalya y Frank H. Polak, eds. *Performing memory in Biblical narrative and beyond*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009.
- Brett, Mark G. *Biblical criticism in crisis? The impact of the canonical approach on Old Testament studies*. Cambridge: Cambridge University, 1991.
- Brettler, Marc Zvi. *The Book of Judges*. London: Routledge, 2002.
- Brodie, Thomas L. *Genesis as Dialogue: A Literary, Historical, & Theological Commentary*. Oxford: Oxford University, 2001.
- Brodie, Thomas L. *The crucial bridge. The Elijah-Elisha narrative as an interpretive synthesis of Genesis-Kings and a literary model of the Gospels*. Collegeville: Liturgical Press, 2000.
- Brown, Francis, S. R. Driver y Charles Briggs. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Peabody: Hendrickson, 1996.
- Brown, Jeannine K. *Scripture as Communication: Introducing Biblical Hermeneutics*. Grand Rapids: Baker, 2007.
- Brueggemann, Walter. *1 & 2 Kings*. Maco: Smyth & Helwys, 2000.
- Brueggemann, Walter. *Deuteronomy*. Nashville: Abingdon Press, 2001.
- Brueggemann, Walter. *First and Second Samuel*. Louisville: John Knox Press, 1990.
- Brueggemann, Walter. *Old Testament Theology: An Introduction*. Library of Biblical Theology; Nashville: Abingdon Press, 2008.
- Campbell, Antony F. *Of Prophets and Kings: A Late Ninth-Century Document*. Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1986.

- Campbell, Antony F. y Mark O'Brien. *Unfolding the Deuteronomistic History. Origins, Upgrades, Present Text*. Minneapolis: Fortress Augsburg Press, 2000.
- Carbajosa, Ignacio. *De la fe nace la exégesis. La interpretación de la Escritura a la luz de la historia de la investigación sobre el Antiguo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2011.
- Chalmers, Aaron.: *priest, prophet, sage and people*. London: SPCK, 2012.
- Childs, Brevard S. *Introduction to the Old Testament as scripture*. London: SCM, 1979.
- Childs, Brevard S. *Pentateuco: el libro del Éxodo: comentario crítico y teológico*. Estella: Verbo Divino, 2003.
- Cogan, Mordechai y Hayim Tadmor. *II Kings: a new translation*. New Haven: Yale University Press, 2008.
- Cogan, Mordechai. *I Kings: a new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday, 2001.
- Cohn, Robert L. David W Cotter, Jerome T. Walsh y Chris Franke. *2 Kings*. Collegeville: Liturgical Press, 2000.
- Collins, Terence. *The Mantle of Elijah: The Redaction Criticism of the Prophetic Books*. Sheffield: JSOT, 1993.
- Coogan, Michael David, ed. *Oxford Encyclopedia of the Books of the Bible*. Oxford-New York: Oxford University Press, 2011.
- Coogan, Michael David. *I Kings. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 2001.
- Coote, Robert B., ed. *Elijah and Elisha in socioliterary perspective*. Atlanta: Scholars Press, 1992.
- Cronauer, Patrick T. *The stories about Naboth the Jezreelite: a source, composition, and redaction investigation of 1 Kings 21 and passages in 2 Kings 9*. New York: T & T Clark, 2005.
- Crouch, Walter B. *Death and closure in biblical narrative*. New York: Lang, 2000.
- Crüsemann, Frank. *Elia - die Entdeckung der Einheit Gottes: Eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit (1Kön 17 - 2Kön 2)*. Gütersloh: Chr. Kaiser, 1997.
- Culley, Robert C. *Themes and variations: a study of action in biblical narrative*. Atlanta: Scholars Press, 1992.

- De Moor, Johannes C. *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism*. Leuven: Peeters, 1997.
- DeVries, Simon J. *1 Kings*. Dallas: Word Inc., 2003.
- Dharamraj, Havilah. *A prophet like Moses? A narrative-theological reading of the Elijah narratives*. Durham: Durham University, 2006.
- Dietrich, Manfred y Oswald Loretz. *Jahwe und seine Aschera anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel; das biblische Bilderverbot*. Münster: Ugarit Verlag, 1992.
- Dillard, Raymond B. *2 Chronicles*. Dallas: Word Inco., 2002.
- Dines, Jennifer y Michael Anthony Knibb. *The Septuagint*. London: T&T Clark, 2004.
- Dohmen, Christoph. *Exodus 1–18*. Freiburg: Herder, 2015.
- Dohmen, Christoph. *Exodus 19–40*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2004.
- Driver, Daniel R. *Brevard Childs, biblical theologian: for the church's one Bible*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Dunn, James D. G. y John W. Rogerson, eds. *Eerdmans Commentary on the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Eco, Umberto y Stefan Collini. *Interpretación y sobreinterpretación*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Eskola, Timo. *A narrative theology of the New Testament: exploring the metanarrative of exile and restoration*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- Evans, Craig A., ed. *The quest for context and meaning: studies in biblical intertextuality in honor of James A. Sanders*. Leiden: Brill, 1997.
- Farmer, William Ruben, ed. *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*. Estella: Verbo Divino, 1999.
- Fieger, Michael, Jutta Krispenz y Jörg Lanckau, eds. *Wörterbuch alttestamentliche Motive*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013.
- Finkelstein, Israel y Neil Asher Silberman. *Keine Posaunen vor Jericho: die archäologische Wahrheit über die Bibel*. München: Dtv, 2006.
- Firth, David G. *1 & 2 Samuel*. Nottingham: IVP Academic, 2009.
- Firth, David G. y Jamie A. Grant, eds. *Words and the Word: Explorations in Biblical Interpretation and Literary Theory*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2008.

- Fischer, Georg. *Jeremia 1 –25*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2005.
- Fischer, Georg. *Jeremia 26 –52*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2005.
- Fischer, Georg. *Theologien des Alten Testaments*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2012.
- Fischer, Georg. *Wege in die Bibel. Leitfaden zur Auslegung*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2008.
- Fishbane, Michael. *Haftarot: the traditional Hebrew text with the new JPS translation*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 2002.
- Fohrer, Georg. *Elia*. Zürich: Zwingli, 1968.
- Fokkelman, J.P. *Reading Biblical Narrative: A Practical Guide*. Leiden: Deo Publishing, 1999.
- Freedman, David N. *The Anchor Yale Bible dictionary*. New Haven: Yale University Press, 2008.
- Freedmann, Amelia Devin. *God as an absent character in biblical Hebrew narrative: a literary-theoretical study*. New York: Peter Lang, 2005.
- Fritz, V. *1 & 2 Kings*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- Garsiel, Moshe. *From earth to heaven: a literary study of the Elijah stories in the book of Kings*. Bethesda: CDL, 2014.
- Gärtner-Brereton, Luke. *The ontology of space in biblical Hebrew narrative: the determinate function of narrative “space” within the biblical Hebrew aesthetic*. Oakville: Equinox, 2008.
- Gaventa, Beverly Robert y David Petersen, eds. *The New Interpreter’s Bible One Volume Commentary*. Nashville: Abingdon Press, 2010.
- Gerstenberger, Erhard S. *Leviticus: a commentary*. Philadelphia: Westminster Press, 1996.
- Ghantous, Hadi. *The Elisha-Hazael paradigm and the kingdom of Israel: the politics of God in ancient Syria-Palestine*. Durham England: Acumen, 2013.
- Gilmour, Rachelle. *Juxtaposition and the Elisha cycle*. London: Bloomsbury, 2014.
- Goldin, Barbara Diamond. *Journeys with Elijah: Eight Tales of the Prophet*. New York: Gulliver, 1999.
- Good, Edwin. *Irony in the Old Testament*. Philadelphia: Westminster, 1965.
- Gowan, Donald E. *Theology in Exodus: biblical theology in the form of a commentary*. Louisville: Knox, 1994.

- Gray, John. *I & II Kings: a commentary*. London: SCM, 1970.
- Gross, Walter. *Richter*. Freiburg: Herder, 2009.
- Grünwaldt, Klaus y Harald Schroeter, eds. *Was suchst du hier, Elia? Ein hermeneutisches Arbeitsbuch*. Reinbach-Merzbach: CMZ-Verlag, 1995.
- Gugler, Werner. *Jehu und seine Revolution: Voraussetzungen, Verlauf, Folgen*. Kampen: Kok, 1996.
- Guijarro Oporto, Santiago y Miguel Salvador García, eds. *Comentario al Antiguo Testamento. I: Pentateuco-Historia deuteronomista-Historia cronística-Historia episódica*. Salamanca: Sígueme-Estella: Verbo Divino, 1997.
- Gunkel, Hermann. *Elias, Jahve und Baal* (Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart, vol. II/01). Tübingen: Mohr, 1906.
- Gunn, David M. *Judges*. Malden: Blackwell Pub, 2005.
- Halbe, Jörn. *Das Privilegrecht Jahwes: Ex 34,10-26; Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.
- Haldar, Alfred y Henry Stanley Harvey. *Associations of cult prophets among the ancient Semites*. Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1945.
- Hamilton, Victor P. *The book of Genesis: 2: Chapters 18–50*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Hauser, Alan J. y Russell Gregory. *From Carmel to Horeb: Elijah in crisis*. Sheffield: Almond Press, 1990.
- Hayes, John Haralson y Andrew K. M. Adam, eds. *Dictionary of Biblical Interpretation, I-II*. Nashville: Abingdon Press, 1999.
- Heller, Roy L. *Narrative structure and discourse constellations: An analysis of clause function in Biblical Hebrew prose*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2004.
- Hepner, Gershon. *Legal Friction: Law, Narrative, and Identity Politics in Biblical Israel*. New York: Peter Lang, 2010.
- Hess, Richard S. *Israelite Religions: An Archaeological and Biblical Survey*. Grand Rapid: Baker Academic-Nottingham: Apollos, 2007.
- Hieke, Thomas. *Levitikus*. Freiburg: Herder, 2014.
- Hill, Andrew E. *Malachi. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1998.

- Hobbs, T. R. *2 Kings*. Dallas: Word, Inc., 2002.
- Houtman, Cornelis. *Exodus 1*. Kampen: Kok, 1993.
- Houtman, Cornelis. *Exodus 2: Chapters 7:14–19:25*. Kampen: Kok, 1996.
- Houtman, Cornelis. *Exodus 3: Chapters 20–40*. Kampen: Kok, 2000.
- Houtman, Cornelis. *Exodus 4*. Kampen: Kok, 2002.
- Hupping, C., ed. *The Jewish Bible: A JPS Guide*. Philadelphia: JPS, 2008.
- Iverson, Kelly R., ed. *From text to performance: narrative and performance criticisms in dialogue and debate*. Eugene: Cascade Books, 2014.
- Jacobs, Mignon R. y Raymond F. Person Jr., eds. *Israelite Prophecy and the Deuteronomistic History: Portrait, Reality, and the Formation of a History*. Atlanta: SBL, 2013.
- Japhet, Sara. *I & II Chronicles: a commentary*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993.
- Jeremias, Jörg. *Theophanie: die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1965.
- Junco Garza, Carlos. *La Biblia, libro sagrado*. Estella: Verbo Divino, 2008.
- Keinänen, Jyrki. *Traditions in collision. A literary and redaction-critical study on the Elijah narratives I Kings 17–19*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- Kissling, Paul J. *Reliable characters in the primary history: profiles of Moses, Joshua, Elijah and Elisha*. JSOTSS 224. Sheffield: Academic Press, 1996.
- Knauf, Ernst Axel. *1 Könige 1-14*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2016.
- Köhler, Ludwig, Walter Baumgartner, M. E. J. Richardson y Johann Jakob Stamm. *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*. Leiden Boston: Brill, 2001.
- Körting, Corinna. *Der Schall des Schofar: Israels Feste im Herbst*. Berlin: W. de Gruyter, 1999.
- Kratz, Reinhard G. *The Prophets of Israel*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2014.
- Kuhn, Karl Allen. *The heart of biblical narrative: rediscovering biblical appeal to the emotions*. Minneapolis: Fortress Press, 2009.
- Landesmann, Peter. *Die Himmelfahrt des Elija. Entstehen und Weiterleben einer Legende sowie ihre Darstellung in der frühchristlichen Kunst*. Wien: Böhlau, 2004.
- Lee, Han Young. *From history to narrative hermeneutics*. New York: Lang, 2004.

- Lehnart, Bernhard. *Prophet und König im Nordreich Israel. Studien zur sogenannten vorklassischen Prophetie im Nordreich Israel anhand der Samuel-, Elija- und Elischa-Überlieferungen*. Leiden: Brill, 2003.
- Lemaire, André S., Mathew J. Adams y Baruch Halpern, eds. *The Books of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception*. Leiden: Brill, 2010.
- Levine, Baruch A. *Numbers 21–36: a new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday, 2000.
- Long, Burke O. *2 Kings*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- McConville, James Gordon. *Deuteronomy*. Nottingham: Apollos InterVarsity Press, 2002.
- McConville, James Gordon. *God and Earthly Power: An Old Testament Political Theology, Genesis-Kings*. London: T&T Clark, 2006.
- McKenzie, Steven L. *The trouble with Kings the composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic history*. Leiden: Brill, 1991.
- Milgrom, Jacob. *Numbers: the traditional Hebrew text with the new JPS translation*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990.
- Miller, Patrick D., ed. *Ancient Israelite Religion*. Minneapolis: Fortress Press, 2010.
- Moberly, R. Walter L. *Old Testament Theology: Reading the Old Testament as Scripture*. Grand Rapids: Baker Academic, 2013.
- Mullen, Everett Theodore, Jr. *Narrative history and ethnic boundaries: the deuteronomistic historian and the creation of Israelite national identity*. Atlanta: Scholars Press, 1993.
- Nelson, Richard D. *First and Second Kings*. Louisville: John Knox, 1987.
- Nelson, Richard D. *Joshua: a commentary*. Louisville: Westminster, John Knox, 1997.
- Niditch, Susan. *Judges: A Commentary*. Louisville-London: Westminster John Knox, 2008.
- Noble, Paul R. *The canonical approach: a critical reconstruction of the hermeneutics of Brevard S. Childs*. Leiden: Brill, 1995.
- Nogalski, James. *The book of the twelve: Hosea–Jonah*. Macon: Smyth & Helwys Pub, 2011.
- Nogalski, James. *The book of the twelve: Micah–Malachi*. Macon: Smyth & Helwys Pub, 2011.
- O’ Day, Gail R. y David Lee Petersen, eds. *Theological Bible Commentary*. Louisville: Westminster John Knox, 2009.

- Öhler, Markus, ed. *Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie*. Darmstadt: Wiss.-Buchges, 1999.
- Otto, Eckart. *Deuteronomium 1 – 12*. Freiburg: Wien: Herder, 2012.
- Otto, Eckart. *Deuteronomium 12 – 34*. Freiburg: Basel: Wien: Herder; 2016.
- Otto, Susanne. *Jehu, Elia und Elisa. Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen*. Stuttgart: Kohlhammer, 2001.
- Paganini, Simone. *Deuteronomio*. Milano: Paoline, 2011.
- Pontificia Comisión Bíblica. *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Roma, 1993.
- Propp, William H. C. *Exodus 1-18: a new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday, 1999.
- Propp, William H. C. *Exodus 19-40: a new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday, 2006.
- Provan, I. W. *1 & 2 Kings*. Sheffield: Academic Press, 1997.
- R. Davies, 77-92. New York-London: Sheffield Academic Press, 2002.
- Rad, Gerhard von. *Teología del Antiguo Testamento, vol. I, Teología de las tradiciones históricas de Israel*. Salamanca: Sígueme, 1972.
- Rad, Gerhard von. *Theologie des Alten Testaments: 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels*. München: Kaiser, 1957.
- Rad, Gerhard von. *Theologie des Alten Testaments: 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*. München: Kaiser, 1960.
- Redditt, P. L. *Introduction to the Prophets*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- Rofé, Alexander. *The Prophetic Stories. The Narratives about the Prophets in the Hebrew Bible, Their Literary Types and History*. Jerusalem: Magnes, 1988.
- Rogerson, J. W. *A Theology of the Old Testament: Cultural Memory, Communication and Being Human*. London: SPCK, 2009.
- Ropero, A., ed. *Gran diccionario enciclopédico de la Biblia*. Viladecavalls, Barcelona: Clie, 2013.
- Sæbø, M., ed. *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation*. I–III. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 2000, 2008, 2013, 2014.
- Sakenfeld, K. D., ed. *New Interpreter's Dictionary of the Bible 1-5*. Nashville: Abingdon, 2006-2009.

- Sanders, James A. *Canon and community: a guide to canonical criticism*. Philadelphia: Fortress, 1984.
- Sanders, James A. *Torah and Canon*. Eugene: Cascade Books, 2005.
- Sanecki, Artur. *Approccio canonico: tra storia e teologia, alla ricerca di un nuovo paradigma post-critico; l'analisi della metodologia canonica di B. S. Childs dal punto di vista cattolico*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2004.
- Sauerwein, Ruth. *Elischa: eine redaktions- und religionsgeschichtliche Studie*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2014.
- Savran, George W. *Encountering the Divine: Theophany in Biblical Narrative*. London: T & T Clark, 2005.
- Schaefer, Konrad. *Psalms*. Collegeville: Liturgical Press, 2001.
- Schmitz, Barbara. *Prophetie und Königtum: eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- Schram, Penninah. *Tales of Elijah the Prophet*. Lanham, MD: Aronson, 1997.
- Scobie, Ch. H. H. *The ways of our God: An Approach to Biblical Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Seidel, Hans-Joachim. *Nabots Weinberg, Ahabs Haus, Israels Thron. Textpragmatisch fundierte Untersuchung von 1Kön 21 und seinen Bezugstexten*. Berlin: LIT, 2012.
- Seitz, Christopher R. *Prophecy and Hermeneutics: Toward a New Introduction to the Prophets*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Seitz, Christopher R., ed. *Theological exegesis: essays in honor of Brevard S. Childs*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Sicre Díaz, José Luis. *Introducción al Antiguo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2012.
- Sicre Díaz, José Luis. *Introducción al profetismo bíblico*. Estella: Verbo Divino, 2012.
- Sicre Diaz, José Luís. *Josué*. Estella: Verbo Divino, 2002.
- Simon, Uri'el. *Reading prophetic narratives*. Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- Ska, Jean Louis, Pedro Barrado y María Salas. "Nuestros padres nos contaron": *introducción al análisis de los relatos del antiguo testamento*. Estella: Verbo Divino, 2012.

- Ska, Jean Louis. *Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1990.
- Smend, Rudolf. *Die Mitte des Alten Testaments exegetische Aufsätze*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Smith-Christopher, Daniel L. *Micha: A Commentary*. Louisville: Westminster-John Knox, 2015.
- Smith, M. S. *God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- Smith, M. S. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Smith, M. S. *The Ugaritic Baal Cycle*. Vol. 1. Leiden: Brill, 1994.
- Steck, Odil Hannes. *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1968.
- Sternberg, Meir. *The poetics of biblical narrative: ideological literature and the drama of reading*. Bloomington: Indiana University Press, 1985.
- Stökl, Jonathan. *Prophecy in the Ancient Near East. A Philological and Sociological Comparison*. Culture and History of the Ancient Near East 56. Leiden: Brill, 2012.
- Sweeney, Marvin A. *I & II Kings*. Louisville-London: Westminster-John Knox, 2007.
- Sweeney, Marvin A. *King Josiah of Judah*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Tov, Emanuel. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress Press – Assen: Van Gorcum, 2011.
- Tsumura, David Toshio. *The First Book of Samuel*. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- Tucker, Gene M., ed. *Canon, theology, and Old Testament interpretation: essays in honor of Brevard S. Childs*. Philadelphia: Fortress, 1988.
- Uffenheimer, Benjamin. *Early prophecy in Israel*. Jerusalem: Magnes Press, 1999.
- Utzschneider, Helmut. *Exodus 1 – 15*. Stuttgart: Kohlhammer, 2013.
- Walsh, Jerome T. *I Kings*. Berit olam. Collegevill: Liturgical Press, 1996.
- Walsh, Jerome T. *Style and structure in Biblical Hebrew narrative*. Collegeville: Liturgical Press, 2001.
- Watts, John D. W. *Isaiah 1 – 33*. Grand Rapids: Zondervan, 1985.
- Webb, Barry G. *The Book of Judges*. Grand Rapids: Eerdmans, 2012.

- Weimar, Peter. *Jona*. Freiburg: Herder, 2017.
- Weis, Richard D., ed. *A gift of God in due season: essays on scripture and community in honor of James A. Sanders*. Sheffield: JSOT-Press, 1996.
- Wenham, Gordon J. *Genesis 16 – 50*. Grand Rapids: Zondervan, 1994.
- Werlitz, Jürgen. *Die Bücher der Könige*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2002.
- Westermann, Claus. *Genesis: 2: Genesis 12 – 36*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1981.
- White, Marsha C. *The Elijah Legends and Jehu's Coup*. Atlanta: Scholars Press, 1997.
- Yamasaki, Gary. *Watching a biblical narrative: point of view in biblical exegesis*. London: T & T Clark, 2007.
- Zeelander, Susan. *Closure in biblical narrative*. Leiden-Boston: Brill, 2012.
- Zevit, Zion. *The religions of Ancient Israel: A synthesis of parallactic approaches*. London-New York: Continuum, 2001.