

La reforma del rey Josías

FÉLIX GARCÍA LÓPEZ

Universidad Pontificia de Salamanca

SUMARIO. 1. En el marco de la “Historia deuteronomista”. — 2. Acerca de los reyes de Israel y de Judá. — 3. Josías y su reforma (2Re 22-23). — 4. ¿Historia o ficción?

1. EN EL MARCO DE LA «HISTORIA DEUTERONOMISTA»

La historia de los antiguos reinos de Israel y de Judá está entrelazada por reformas de tipo político, económico y religioso, como muestran numerosos testimonios bíblicos y extrabíblicos. Sus protagonistas suelen ser los líderes de cada una de las naciones.

Nuestro estudio tendrá como referente principal la reforma religiosa de Josías, que reinó en Judá entre el 640 y el 609 a. C. Acerca de este rey, la Biblia hebrea conserva dos versiones: la primera en los cap. 22-23 del segundo libro de los Reyes y la segunda en los cap. 34-35 del segundo libro de las Crónicas. Una y otra reflejan básicamente la misma «historia», pero con variantes significativas. Aquí centraremos la atención en la primera versión¹.

La historia relatada por el libro de los Reyes forma parte de una historia más amplia, conocida comúnmente con el nombre de «Historia Deuteronomista» (Deuteronomio-2Reyes). Se trata de una gran composición historiográfica en la que se pueden distinguir cuatro períodos: el de Moisés (representado por el Deuteronomio), el de la conquista de la tierra (libro de Josué), el de los Jueces (relatado en el libro homónimo), y el monárquico (libros de Samuel y de los Reyes).

1. Según la mayoría de los exegetas, la versión de Reyes es la más fiable: cf. I. Finkelstein-N. A. Silberman, *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, New York 2001, 291.

Cuándo, cómo y por quién se llevó a cabo esta composición son cuestiones hartamente discutidas entre los especialistas². Probablemente es fruto de una escuela o redacción, que se inspiró en los principios teológicos del Deuteronomio (de ahí el calificativo «deuteronomista»). Ello explica la importancia fundamental que se atribuye a la obediencia o desobediencia a la ley de Moisés consignada en el Deuteronomio. En su forma actual, no puede ser anterior al exilio de los judíos en Babilonia (586 a. C.), dado el relieve especial que cobra el final trágico del reino de Judá (cf. 2Re 24-25). Sus responsables se proponen mostrar que el destierro de Israel se debe a la desobediencia a la ley deuteronomica. Este dato es significativo para comprender la descripción que se hace de los reyes de Israel y de Judá en general y de Josías en particular.

2. ACERCA DE LOS REYES DE ISRAEL Y DE JUDÁ

2.1. La historia de los reyes de Israel y de Judá es una historia de buenos y malos³. Ahora bien, los criterios de valoración no son de tipo económico o político sino de tipo religioso. Un rey ha podido obtener grandes éxitos económicos y, sin embargo, ser valorado negativamente si su comportamiento personal no se ajusta a la ley de Dios. En definitiva, los reyes son presentados como buenos o malos según que hayan cumplido o no las leyes divino-mosaicas⁴.

En los libros de los Reyes, destacan por su frecuencia e importancia tres juicios de valor. El más frecuente, expresado mediante la

2. Para una visión de conjunto de las numerosas opiniones sobre la Historia Deuteronomista, cf. T. Römer y A. de Pury, *L'historiographie deutéronomiste (HD). Histoire de la recherche et enjeux du débat*, en: A. de Pury, T. Römer y J.-D. Macchi (eds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève 1996, 9-120; J. L. Sicre, *La investigación sobre la Historia Deuteronomista*, en: *EstBib* 54, 1996, 361-415; T. Veijola, *Deuteronomismforschung zwischen Tradition und Innovatio*, en: *Theologische Rundschau* 67, 2002, 273-327; 391-424.

3. Cf. L. L. Grabbe (ed.), *Good Kings and Bad Kings* (JSOT SS 393), London 2005.

4. Cf. F. Blanco Wissmann, *“Er tat das Recht...” Beurteilungskriterien und Deuteronomismus in 1Kön 12-2Kön 25* (ATHANT 93), Zürich 2008. Según I. Finkelstein-N. A. Silberman, *The Bible Unearthed*, New York 2001, 248, los pasajes del libro de Reyes que valoran a los reyes como buenos o malos reflejan la ideología del «movimiento de sólo-Yahvé», pues la intención de tal movimiento era crear un culto ortodoxo incuestionable.

fórmula «*hizo el mal a los ojos de Yahvé*», se repite treinta y cuatro veces, en referencia a todos los reyes de Israel, que continuaron el pecado de origen de Jeroboán (cf. 1Re 15,25-26...), y a algunos reyes de Judá, que dieron culto a Yahvé en santuarios locales o introdujeron sacrificios a otros dioses (cf. 2Re 8,16-18...). Le sigue, en orden de frecuencia, la fórmula «*hizo el bien a los ojos de Yahvé, pero...*», que se aplica a seis reyes de Judá: Asa, Josafat, Joás, Amasías, Ozías y Jotán. Los seis son alabados pero no de manera absoluta, porque no hicieron desaparecer los santuarios locales, prohibidos por la ley de la centralización del culto recogida en el cap. 12 del Deuteronomio (cf. 2Re 15,1-4...). Finalmente, la fórmula «*hizo el bien a los ojos de Yahvé, como lo había hecho David, su padre*» se aplica exclusivamente a Ezequías y Josías, los dos reyes que se ajustaron ejemplarmente a la ley de Yahvé, como había hecho su padre David (cf. 2Re 18,3; 22,2).

En su último discurso, David dice a su hijo Salomón: «Guarda la ley de Yahvé tu Dios, caminando por sus sendas, observando sus preceptos, mandatos, decretos y normas, como está escrito en la ley de Moisés, para que tengas éxito en todo lo que hagas y adondequiera que vayas, para que Yahvé cumpla la promesa que me ha hecho diciendo: “Si tus hijos saben comportarse, caminando en mi presencia con fidelidad, con todo el corazón y con toda el alma, no te faltará un descendiente en el trono de Israel”» (1Re 2,3-4). Estas palabras retratan a David como un rey ejemplar⁵, que no sólo guarda la ley de Moisés sino que invita a su hijo y sucesor a hacer lo mismo. La conducta de David es modélica. Sus sucesores serán juzgados en relación con la ley mosaica encarnada por David.

Los libros de los Reyes informan de los cambios religioso-culturales realizados por los reyes israelitas y judíos en sus reinos. La lista de reyes reformadores comienza con Salomón, el fundador del templo, y termina con Josías, el gran reformador del templo; entre ambos, se enumeran otros quince reyes:

1.	Salomón	1Re 11,1-13
2.	Jeroboán	1Re 12,25-33
3.	Roboán	14,21-24
4.	Asa	15,9-15
5.	Ajab	16,29-33
6.	Josafat	22,41-47

5. Del David histórico apenas si se puede decir algo (Cf. I. Finkelstein-N. A. Silberman, *Ibid.* 240).

7. Ocozías		22,52-54
8. Jorán	2Re	3,1-3
9. Jehú		9-10
10. Joás		12,1-17
11. Joacaz		13,1-9
12. Jotán		15,32-38
13. Ajaz		16,1-4
14. Ezequías	2Re	18,1-6
15. Manasés		21,1-16
16. Amón		21,20-22
17. Josías		23,4-24

De los diecisiete reyes de la lista, seis pertenecen al reino de Israel (2.5.7.8.9.11) y los otros once al reino de Judá (que duró más de cien años después de la caída de Israel). Los cambios religioso-cultuales por ellos realizados afectan a cinco puntos: 1. Lugares de culto: templo y santuarios locales; 2. Personal del culto: sacerdotes y levitas. 3. Rituales del culto: sacrificios / ofrendas y fiestas. 4. Objetos culturales: imágenes y utensilios culturales. 5. Divinidades⁶. En la imposibilidad de examinar aquí todos los casos, a continuación nos centraremos en los reinados de Salomón y Jeroboán, ya que sus reformas son fundamentales para comprender la reforma de Josías.

2.2. El reinado de Salomón (1Re 3-11) abarca mucho más espacio que el de los otros reyes, debido en gran medida a la extensión que se concede al relato de la construcción e inauguración del templo de Jerusalén (1Re 5-8). En el antiguo Oriente Próximo, una de las mayores responsabilidades del rey consistía en construir un templo para el dios del estado (cada nación tenía su dios). Situado junto al palacio, como parte del mismo complejo urbanístico, el templo simbolizaba la relación especial del monarca con la divinidad. El complejo «templo-palacio» era el centro político-religioso, la institución unificadora de la nación.

Durante la época monárquica, la religión de Israel era una religión típicamente «ceremonial», de estado, fundada sobre la relación entre el templo y el palacio, y concretada en la ejecución regular de

6. Cf. H.-D. Hoffmann, *Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung* (AThANT 66), Zürich 1980, 27-29; R. H. Lowery, *The Reforming Kings. Cults and Society in First Temple Judah* (JSOT SS 129), Sheffield 1991.

actos formales de culto destinados a asegurar la correcta relación entre la divinidad, el rey y el pueblo⁷. El rey era el responsable último de la organización y administración del culto. El mantenimiento del sistema ritual del templo formaba parte del control estatal. El culto requería una fuerte inversión por parte de la corona tanto en trabajos como en recursos, pero ello reportaba también grandes beneficios a la corte real en concepto de tributos, tasas y gastos sacrificiales⁸.

El primer rey de Israel que quiso construir un templo a Yahvé fue David, el fundador de la dinastía davídica, pero Yahvé le comunicó por medio del profeta Natán que no sería él, sino su hijo, quien le construiría el templo (cf. 2Sam 7). El oráculo de Natán desvela el enigma de David, que, a diferencia de lo que solían hacer todos los reyes del antiguo Oriente Próximo, no construyó un templo a su Dios⁹. En efecto, esta tarea la llevó a cabo Salomón.

Capitalizando las condiciones afortunadas de su reinado, Salomón se embarcó en la construcción del templo a Yahvé, con el que se inaugura una nueva era en la historia del culto israelita (1Re 8,1-9,3). El relato de la construcción del templo salomónico se asemeja básicamente a otros relatos orientales del género: la decisión de construir (1Re 5,15-19), va seguida por la adquisición de los materiales de construcción (5,20-26) y por la descripción de la mano de obra y del proceso de construcción (5,27-32). Luego se detalla la construcción del templo y de su mobiliario (1Re 6-7), para terminar con el relato de la consagración (1Re 8)¹⁰.

La consagración del templo está flanqueada por el relato de dos instituciones culturales de la era mosaica: la instalación del arca en el templo (8,3-13) y la celebración de sacrificios y de «la fiesta» (8,62-65). El respeto a las instituciones antiguas trasmite una imagen de Salomón como garante de las tradiciones más sagradas de la nación. Es más, el rey Salomón no sólo integra las instituciones culturales tradicionales en el culto del templo, sino que une estas instituciones

7. Cf. M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Roma-Bari 2003, 228., durante la época monárquica, la religión de Israel fue una religión típicamente «ceremonial».

8. Cf. K. W. Whitelam, King and Kingship, en: D. N. Friedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary* IV, New York 1992, 46-47.

9. Cf. T. Römer, *La première histoire d'Israël. L'École deutéronomiste à l'oeuvre* (MB 56), Genève 2006, 154.

10. V. A. Hurowitz, *I have Built You an Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings* (JSOT SS 115), Sheffield 1992, 313; ver también C. M. McCormik, *Palace and Temple: A Study of Architectural and Verbal Icons* (BZAW 313), Berlin-New York 2002.

y el templo mismo con la institución monárquica¹¹. A él se le atribuye un papel central no sólo en la conservación sino también en la ejecución de las prácticas culturales: realiza funciones sacerdotales, convoca a los ancianos de Israel, supervisa la exaltación del arca, intercede por el pueblo y lo bendice, ofrece sacrificios, consagra el atrio que está delante del templo, etc. (cf. 1Re 8).

Pero no todo fue positivo en el reinado de Salomón. 1Re 11 le achaca haber introducido en Israel un culto idolátrico, debido a que «su corazón dejó de pertenecer por entero a Yahvé, como el corazón de David, su padre» (1Re 11,4). Salomón transgredió los principales mandamientos de la ley mosaico-deuteronomica: se enamoró de muchas mujeres extranjeras, procedentes de las naciones de las que había dicho Yahvé a los israelitas: «No os unáis con ellas, porque os desviarán el corazón tras sus dioses» (1Re 11,10.11; cf. Dt 7,3-4); asimismo, adoró, sacrificó, quemó incienso y siguió a dioses extranjeros: a Astarté, diosa de los fenicios, y a Malcón, ídolo de los amonitas (11,5.8), contraviniendo el primer mandamiento del decálogo (Dt 5,7); además, edificó un santuario a Camós, ídolo de Moab, en el monte que se alza frente a Jerusalén, y otro a Malcón (11,7), traspasando la ley de la centralización del culto en Jerusalén (Dt 12).

Así pues, Salomón encabeza la lista de reyes que «obraron mal a los ojos de Yahvé» (1Re 11,6). Por eso, Yahvé le dijo: «Por haberte portado así conmigo, siendo infiel al pacto y a los mandatos que te di, te voy a arrancar el reino de las manos, para dárselo a un siervo tuyo. No lo haré mientras vivas, en consideración a tu padre David; se lo arrancaré de la mano a tu hijo. Y ni siquiera le arrancaré todo el reino; dejaré a tu hijo una tribu, en consideración a mi siervo David y a Jerusalén, mi ciudad elegida» (1Re 11,11-13). De este modo, se señala la transición del «reino unido» bajo Salomón a los reinos del Norte y del Sur bajo Jeroboán y Roboán respectivamente.

2.3. Jeroboán, hijo de Nebat, efraimita, era uno de los obreros que sobresalió en los trabajos de fortificación que Salomón mandó realizar en Jerusalén (1Re 11,26). Salomón se fijó en él y lo nombró superintendente de las obras (11,28). Pero Jeroboán no estaba contento con el modo de gobernar Salomón y conspiró contra él. Entonces,

11. Cf. T. Römer, Une seule maison pour le Dieu unique? La centralisation du culte dans le Deutéronome et dans l'historiographie deutéronomiste, en: C. Focant (ed.), *Quelle maison pour Dieu?*, Paris 2003, 67.

«Salomón intentó matarlo, pero Jeroboán huyó a Egipto (...) y estuvo allí hasta la muerte de Salomón» (11,40).¹²

Al subir al trono de Salomón, su hijo y sucesor Roboán provocó una insurrección general en las tribus nórdicas. Entonces, los sublevados hicieron venir de Egipto a Jeroboán, que se puso al frente de ellos y se dio el título de *rey de Israel*. A partir de aquel momento, meridionales y nórdicos se separaron y constituyeron *dos reinos independientes*. La Historia Deuteronomista interpreta la división del reino como un castigo de Dios por los pecados de Salomón (1Re 11) pero, en realidad, entre Israel y Judá siempre existieron diferencias de tipo político, económico y religioso.

Las tribus del Norte no se sentían a gusto porque Salomón (debido a la gran construcción del palacio-templo) les había sometido a presiones fiscales y prestaciones personales que consideraban abusivas (cf. 2Sam 15,1-10; 19,41-44; 1Re 5,27-32; 9,15-21). Estaban convencidas de que se les exigía una contribución superior a la que aportaban las tribus del Sur, por lo que se sentían particularmente agraviadas y discriminadas. La irritación alcanzó su punto álgido cuando Salomón cedió a Jirán, rey de Tiro, veinte ciudades del reino del Norte a cambio de materiales y personal técnico para la construcción del templo-palacio de Jerusalén (1Re 9,10-14). Por otra parte, las tribus del Norte pensaban que David y Salomón habían introducido en la corte y en el templo de Jerusalén algunos elementos ambiguos, tomados de las monarquías paganas de los reinos vecinos, que no se ajustaban del todo a la ortodoxia yahvista y al espíritu tradicional.

Estas y otras circunstancias desembocaron en el cisma de las tribus nórdicas¹³. Temiendo la reunificación de Israel y Judá, debido a su unidad cultural (cf. 1Re 12,26-27), Jeroboán emprendió una serie de reformas importantes en su reino: hizo dos becerros de oro y los colocó en Betel y Dan; edificó santuarios en los altozanos, nombró sacerdotes a gente de la plebe, que no pertenecían a la tribu de Leví, e instituyó una fiesta el día quince del mes octavo como la que se celebraba en Jerusalén (cf. 1Re 12,28-33). Más que crear un culto nuevo, el objetivo de Jeroboán consistía en reorganizar y preservar

12. Cf. S. Herrmann, *A History of Israel in Old Testament Times*, Philadelphia 1973, 187-205; E. F. Campbell Jr., *A Land Divided: Judah and Israel from the Death of Solomon to the Fall of Samaria*, en: M. D. Coogan (ed.), *The Oxford History of the Biblical World*, Oxford 1998, 206-241.

13. Cf. R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. I. From the Beginnings to the End of the Monarchy*, London 1994, 143-146.

un culto antiguo, elevando a la categoría de «santuarios reales» los santuarios ancestrales de Dan y Betel (especialmente este último), cargados de historia y de teología.

Desde la perspectiva deuteronomista, las reformas culturales de Jeroboán eran reprobables, pues contravenían la ley deuteronomica de la centralización del culto (Dt 12; 2Sam 7,7-12; 1Re 2,3; 3,6; 5,3-5; 6,1; 8; 9,3 etc.). En este sentido, las reformas de Jeroboán pervertían una práctica ortodoxa bien establecida. Mientras que el culto de Jerusalén era auténtico y primario, el de Betel era falso y secundario. El pecado de Jeroboán se convirtió en paradigmático para el reino del Norte. Todos los sucesores de Jeroboán reincidieron en su pecado. Por eso, al valorar a los reyes de Israel no sólo resuena una y otra vez la fórmula «hizo el mal a los ojos de Yahvé», sino que se añaden con frecuencia otras fórmulas como «camino por las sendas de Jeroboán que hizo pecar a Israel» o «no se apartó del pecado de la casa de Jeroboán» (cf. 1Re 15,26.34; 2Re 3,3; 10,31; 13,2; 14,24; 15,18...). Debido al pecado de Jeroboán, Yahvé arrancará a Israel de esta tierra fértil, que dio a sus padres, y los dispersará al otro lado del río (cf. 1Re 14,15-16). Por primera vez en la historia de Israel la amenaza del exilio se convierte en un veredicto.

3. JOSÍAS Y SU REFORMA (2Re 22-23)

El segundo libro de los Reyes dedica a Josías un amplio espacio (2Re 22,1-23,30), en el que se puede distinguir una introducción (22,1-2) y una conclusión (23,25-30), entre las que destacan los relatos del descubrimiento del libro (22,3-20) y de la reforma cultural (23,1-24).

3.1. MARCO NARRATIVO: 22,1-2; 23,25-30

En la *introducción* (22,1-2) y la *conclusión* (23,25-30), además de informar acerca del comienzo y del final del reinado de Josías, se hace una valoración global de su persona: «Hizo el bien a los ojos de Yahvé y siguió en todo los caminos de David su padre, sin desviarse a derecha ni a izquierda» (22,2). «Antes que él no surgió ningún rey que se convirtiese a Yahvé como él, con todo su corazón, con toda su alma y con todas sus fuerzas, según la ley de Moisés. Ni después de él surgió nadie como él» (23,25). Josías aparece aquí como un rey ejem-

plar, conforme en todo a la ley divino-mosaica y al modelo encarnado por David. Estructuralmente, su papel es muy importante porque invierte los pecados de todos los reyes anteriores que hicieron el mal a los ojos de Yahvé¹⁴.

3.2. EL DESCUBRIMIENTO DEL LIBRO: 22,3-20

En su forma actual, los relatos del descubrimiento del libro (1Re 22,3-20) y de la reforma propiamente dicha (2Re 23,1-24), son complementarios. Las referencias cronológicas al «año dieciocho del rey Josías...», colocadas al principio y al final del relato a modo de inclusión (22,3; 23,23), son un indicio de la «unidad» del texto en su forma final. La diferencia decisiva de la reforma de Josías respecto de todas las demás reformas relatadas en los libros de los Reyes reside en el hecho de que es la única que está avalada por un libro, el «libro de la ley» encontrado en el templo de Jerusalén (cf. 2Re 22,8; 23,3.21.24).

2Re 22,3-20 cuenta que, en el curso de unas reparaciones realizadas en el templo de Jerusalén el año decimoctavo del reinado de Josías (622 a.C.), el sacerdote Jilquías descubrió el «libro de la ley». Su lectura provocó una viva reacción por parte del rey, que rasgó sus vestiduras y envió unos legados a consultar a Yahvé acerca de las palabras del libro. Éstos acudieron a la profetisa Julda, que les respondió con dos oráculos referentes a la suerte de Jerusalén y de sus habitantes, el primero, y al futuro del rey, el segundo. Luego, Josías subió al templo con todos los hombres de Judá y los habitantes de Jerusalén, leyó ante ellos el libro y estableció una alianza en presencia de Yahvé, comprometiéndose a observar todo lo mandado en el libro. Y todo el pueblo confirmó la alianza. A continuación, Josías emprendió una serie de reformas culturales, siguiendo las prescripciones de dicho libro.

En los albores de la crítica de las fuentes, De Wette identificó el «libro de la ley» encontrado en el templo con el primitivo Deuteronomio. Aunque la mayoría de los biblistas ha aceptado esta interpretación, muchos discrepan en lo concerniente a la historicidad del relato. En la literatura antigua (egipcia y babilónica, sobre todo), era frecuente que un personaje importante (un rey o un príncipe) fingiera el descubrimiento de un documento antiguo, de origen divino,

14. Cf. H.-D. Hoffmann, *Reform und Reformen*, Zürich 1980, 269-270.

para legitimar o impulsar determinados cambios de tipo religioso, económico y político.

El *Cilindro de Sippar* –una de las inscripciones de Nabonides– ofrece un ejemplo interesante para nuestro caso. En él se cuenta que Nabucodonosor II, queriendo reconstruir el templo de E-Babbar, buscó inútilmente el antiguo documento de fundación. Al no encontrarlo, emprendió la construcción de un templo nuevo, pero su proyecto no fue el adecuado. Posteriormente, Nabonides descubrió la piedra de fundación que le permitió realizar adecuadamente la construcción. He aquí el texto:

«Un rey anciano [= Nabucodonosor] había buscado sin éxito la antigua piedra de fundación [del templo]. Por iniciativa propia, construyó un templo nuevo para Shamash, pero no fue (lo suficientemente bien) construido durante su reino; los muros amenazaban con derrumbarse. Yo [Nabonides] supliqué a Shamash, le ofrecí sacrificios e investigué sus decisiones. Shamash, el dios altísimo, me había escogido desde el inicio... Yo hice pesquisas y reuní a los ancianos de Babilonia, a los arquitectos y a los sabios y les dije: “Buscad la antigua piedra de fundación”. Los sabios buscaron la piedra antigua de fundación, implorando a Shamash, mi Señor, y rezando a los grandes dioses. Ellos inspeccionaron el apartamento y las dependencias y la encontraron. Vinieron a mí y me dijeron: “Hemos visto la antigua piedra de fundación de Naram-Sin, el antiguo rey, del verdadero santuario de Shamash, la morada de la divinidad”. Entonces, mi corazón exultó y mi rostro resplandeció»¹⁵.

La abundancia de documentos sobre el descubrimiento de la piedra de fundación de los templos testimonia el valor sagrado que se les confería. Probablemente 2Re 22 se inspira en este procedimiento literario. Sólo que aquí, en lugar de la «piedra de fundación» se habla del «libro de la ley», esto es, el «escrito normativo»¹⁶ (el «documento de fundación») que legitimaba la reforma cultural yahvista emprendida por Josías.

En 2Re 22-23, los trabajos del templo, el descubrimiento del libro y el oráculo de Julda forman parte de un mismo plan orientado a

15. Cf. F. E. Peiser, en: *Keilschriftliche Bibliothek: Sammlung von assyrischen und babilonischen Texten in Umschrift und Übersetzung*, III/2, Berlin 1980, 108-113.

16. Cf. I. Cardellini, *Lo scritto normativo dimenticato e ritrovato* (2Re 22,3-23,3), en: *Ricerche Storico Bibliche* 2000, 39-57. 2Mac 1,18-23 utiliza la misma ficción del descubrimiento, pero esta vez no de un libro, sino del fuego del templo antiguo, antes de la deportación a Babilonia. El descubrimiento del fuego legitima la continuidad cultural entre el primero y el segundo templo

legitimar la reforma religioso-cultural. Una reforma muy exigente y comprometida que apostaba por un único Dios, Yahvé, por un único culto, el yahvista, y por un único santuario, el de Jerusalén.

3.3. LA REFORMA: 23,1-24

De las reformas religioso-cultuales llevadas a cabo por los reyes de Israel y de Judá, la de Josías es la más importante y significativa. En realidad, es la única que supuso la plena restauración del templo de Jerusalén. Por eso, representa un punto de inflexión en la historia de Israel¹⁷.

La reforma comienza por el Sur (23,4-14) y se extiende luego al Norte (23,15-20). La descripción de la reforma en el Sur tiene por trasfondo la historia de Salomón y de Judá; la del Norte, la historia de Jeroboán y de Israel. Estructuralmente, la reforma de Josías está enmarcada por dos celebraciones especiales de carácter nacional: la alianza (23,1-3) y la pascua (23,21-23).

3.3.1. *La alianza: 23, 1-3*

La alianza de Josías se presenta como una aventura singular, de esas que hacen época en la historia de la religión de Israel. Literariamente, el juramento de fidelidad a Yahvé (2Re 23,1-3) se asemeja a los juramentos de fidelidad asirios. Los reyes asirios vinculaban a los estados vasallos mediante *juramentos dinásticos de fidelidad*. Estos juramentos, que solían realizarse en el curso de una ceremonia, constaban básicamente del compromiso por parte del vasallo de rendir fidelidad exclusiva al soberano y de una serie de amenazas en caso de infidelidad.

Curiosamente, en el Deuteronomio –el libro encontrado en el templo– se utiliza el mismo lenguaje y los mismos motivos que en los juramentos asirios. Es más, Dt 13 y 28 reproducen partes significativas del juramento de fidelidad que el rey Asaradón (680-669 a. C.) obligó a prestar a los monarcas vasallos en el año 672. En la ceremonia del juramento probablemente tomó parte Manasés, rey de Judá (689-642), vasallo de Asaradón. Según algunos exegetas, el Deuteronomio primitivo (Dt 6,4-28,44*) se compuso en tiempos de Josías como un juramento de fidelidad a Yahvé, a quien Israel debe total obediencia

17. Cf. I. Finkelstein-N. A. Silberman, *The Bible Unearthed*, New York 2001, 279-280.

(cf. Dt 6,4-5). El hecho de que se presente a Yahvé como el único soberano de Israel y a éste como su vasallo invita a pensar que el Deuteronomio era un documento subversivo contra Asiria. Como subversiva era la celebración de la alianza relatada en 2Re 23,1-3. El rey Josías y todo Judá hicieron un juramento público de fidelidad a Yahvé, el Dios de Israel, que equivalía a una declaración en la que el estado de Judá proclamaba solemnemente su independencia de Asiria¹⁸.

En síntesis, Josías se habría inspirado en los juramentos asirios de fidelidad, de tipo político, y los habría trasferido al campo religioso: en lugar de la fidelidad al gran rey de Asiria, exigía fidelidad exclusiva a Yahvé; y, en lugar del derecho asirio, imponía el derecho del Dios de Israel. De este modo, la relación de Israel con Yahvé se concebía por analogía con el derecho estatal y la categoría de la alianza entraba de lleno en la concepción teológica judía, suministrando una nueva clave para interpretar las relaciones de Israel con su Dios. La alianza de Josías convirtió el «libro de la ley» o «libro de la alianza», encontrado en el templo, en la ley del estado.

3.3.2. *Los cambios más significativos: 23,4-14.15-20*

La reforma de Josías, presentada como consecuencia del hallazgo del libro y del juramento de fidelidad a Yahvé, comienza por el templo de Jerusalén para proseguir por otros lugares de Judá y de Israel¹⁹. Afecta principalmente a los cultos cananeos (cf. 23,6a.7.10.14.15), a los cultos asirios (cf. 23,4-5.6b.11-12) y a los cultos yahvistas en los santuarios locales (cf. 23,8-9)²⁰. Las observaciones que siguen se centran en algunos puntos más significativos:

1º. Un punto clave de la reforma de Josías es el referente a los *bamôt* (santuarios locales al aire libre, generalmente situados en los

18. Cf. H. U. Steymans, *Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Assarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel* (OBO 145), Freiburg 1995; E. Otto, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien* (BZAW 284), 57-68.

19. En las reformas de Josías, se siente el eco de los mandamientos del Deuteronomio. Comparar: a) 2Re 23,4-5 // Dt 12,1-7; 17,3; b) 2Re 23,6-7 // Dt 16,21-22; 12,3; 7,5; c) 2Re 23, 7-8 // Dt 23,17-18; d) 2Re 23,9 // Dt 18,1-8; e) 2Re 23,10 // Dt 18,10; f) 2Re 23,12-15 // Dt 12,1-7.

20. Cf. Ch. Hardmeier, *King Josiah in the Climax of the Deuteronomic History (2Kings 22-23) and the Pre-Deuteronomic Document of a Cult Reform at the Place of Residence (23,4-15*)*: Criticism of Sources, Reconstruction of Literary Pre-Stages and the Theology of History in 2Kings 22-23*, en: L. L. Grabbe (ed.), *Good Kings and Bad Kings* (JSOT SS 393), London 2005, 157.

altozanos). Al principio, la religión de Israel no condenaba este tipo de santuarios. Samuel ofreció un sacrificio en la *bamah* de su ciudad (1Sam 9,12-13) y lo mismo hizo Salomón en Gabaón (1Re 3,4ss). Los israelitas frecuentaron estos santuarios hasta el final de la monarquía. Roboán y todos sus sucesores consintieron y perpetuaron su culto (cf. 1Re 15,3.14; 22,44; 2Re 8,18; 12,4; 14,4.35, 16,4). El primero en suprimirlos fue Ezequías (2Re 18,3-7),²¹ pero su reforma duró muy poco, pues, a juzgar por 2Re 21,3, Manasés «reconstruyó los santuarios de los altozanos que había destruido su padre Ezequías».

Las medidas adoptadas por Josías en este ámbito fueron revolucionarias y definitivas, pues no sólo suprimió los «santuarios de los altozanos», sino que los profanó, impidiendo así su reutilización. En 2Re 23,4-14 se alude diez veces a estos santuarios (muchas más que en los relatos de reforma de cualquier otro rey)²². La reforma de Josías en este punto fue definitiva; los «santuarios de los altozanos» no vuelven a mencionarse en los relatos de sus sucesores.

2º. Josías emprendió también una campaña contundente contra el dios *Baal* y la diosa *Aserá* y contra las *masebás* y las *aserás*, símbolos cultuales de la divinidad masculina y femenina respectivamente.

En la religión cananea, Baal aparece como el dios de la fecundidad. A él se debe la lluvia y todo lo necesario para la vida. Se le venera como dueño y señor de la tierra²³. En Israel, Baal contaba con numerosos adoradores. Si se da crédito a 1Re 19,18 sólo siete mil personas de todo Israel no doblaron sus rodillas ante Baal. De aquí, la lucha de los profetas contra su culto (cf. 1Re 18; Os 2; Jr 2). Durante el reinado de Ajab, surgió un conflicto grave entre el rey, que «erigió un altar a Baal en el templo que le construyó en Samaría» (1Re 16,32), y el profeta Elías, acérrimo defensor del yahvismo (cf. 1Re 18,16-46). El episodio se saldó con la victoria de Elías y con la derrota de los profetas de Baal, pero esto no supuso el final del baalismo. Los sucesores de Ajab continuaron rindiendo culto a Baal (cf. 1Re 22,54; 2Re 2,3; 10,18ss; 21,1ss). Durante el reinado de Atalía,

21. En opinión de I. W. Provan, *Hezekiah and the Book of Kings: A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History* (BZAW 172), Berlin-New York 1988, lo que más interesa al Deuteronomista es la abolición de los *bamôt*.

22. *bamah/bamôt*: 2Re 23, 5.8.8.9.13.15.15.19.20; ver también 1Re 3,2.3.4; 11,7; 12,31.32; 13,2.32.33.33; 14,23; 22,44 2Re 12,4; 14,4; 15,4.35; 16,4; 17,9.11.29.32.32; 18,4.22; 21,3.8.

23. Cf. G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán, según la tradición de Ugarit*, Madrid 2006.

los israelitas destruyeron el templo de Baal y ejecutaron al sacerdote de Baal (2Re 11,18), pero tampoco lograron extirpar su culto, pues el rey Manasés volvió a erigir altares a Baal (2Re 21,3).

A la diosa Aserá, generalmente se la asocia con el dios Baal (Ju 3,7; 2Re 23,4). No obstante, en algunos casos se relaciona también con Yahvé. Así lo atestiguan los hallazgos de *Kuntillet Ajrud*²⁴, donde cobran un relieve especial algunas pinturas e inscripciones. En una de ellas, se ven dos figuras humanas masculinas (una más corpulenta que la otra) y una figura femenina. Sobre la cabeza de la figura masculina principal se puede leer esta inscripción: «A YHWH de Samaria y su Aserá». Verosímilmente, la figura masculina representa a Yahvé y la femenina a la diosa Aserá²⁵, cuyo símbolo cultural, denominado también *aserá*, era uno de los accesorios característicos en los «santuarios de los altozanos»²⁶. En la reforma de Josías, la diosa Aserá se menciona tres veces (2Re 23,4.6.7) y su símbolo cultural otras dos (2Re 23,14.15). Al rey Josías se atribuye el mérito de haber extirpado los cultos a Baal, a Aserá y a sus símbolos culturales.

3º. Josías acabó también con los sacrificios de los niños a Molek. 2Re 23,10 y Jer 32,35 ubican estos sacrificios en el *tofet*, esto es, en el «quemadero» del valle de Ben Hinnón, cerca de Jerusalén²⁷.

Los sacrificios de niños era una práctica relativamente frecuente en otras naciones. En Fenicia, estos sacrificios contaban con una larga tradición. Según un fragmento de Filón de Biblos, conservado por Eusebio (*Praep. Ev.* 1,10), existía una antigua costumbre entre los fenicios de «sacrificar sus niños más queridos, de una manera llena de misterio» en caso de peligro nacional. Porfirio (*De abstin.* 2,56) sostiene que la historia fenicia escrita por Sankhuniaton y traducida por el mismo Filón estaba llena de tales sacrificios ofrecidos a Kronos en tiempos de calamidad. Estos textos proporcionan el lazo de

24. Cf. A. Lemaire, *Date et origines des inscriptions paléo-hébraïques et phéniciennes de Kuntillet 'Ajrud*, en: *SEL* 1, 1984, 131-143; Z. Meshel, *Kuntillet 'Ajrud*, en: D. N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary* IV, New York 1992 103-109; J. M. Hadley, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah*, Cambridge 2000; B. B. Schmidt, *The Iron Age pithoi Drawings from Horvat Teman or Kuntillet 'Ajrud. Some New Proposals*, en: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 2, 2003, 91-125; M. Bauks, *Le sacrifice d'enfants comme sacrifice d'offrande. Remarques sur le sacrifice mlk*, en: *Transeuphratène* 37, 2009, 3-53.

25. Para más detalles, cf. O. Keel-Ch. Uehlinger, *God, Goddesses and Images of God in Ancient Israel*, Edinburgh 1998, 210-248.

26. Cf. 1Re 14,15.23; 15,13; 16,33 y 18,19; 2Re 13,6; 21,3.7; 17,10.16; 18,4.

27. Cf. R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona 1964, 563-565.

unión con la historia narrada por Diodoro de Sicilia; se puede recordar el episodio del rey de Moab que ofrece su hijo en holocausto en su ciudad asediada (2Re 3,27). Por otro lado, en el santuario de Tanit en Cartago, se descubrieron unas urnas con osamentas calcinadas de niños, con las que seguramente guardan relación unas inscripciones púnicas alusivas a sacrificios humanos. Hay también un texto célebre de Diodoro de Sicilia (*Biblioth. Hist.* 20,14), según el cual, en el año 319 a.C. los cartagineses, viendo amenazada su ciudad por un desastre, atribuyeron esta desgracia a la cólera de Kronos, al que en otros tiempos ofrecían los mejores de sus hijos, pero después le habían ofrecido niños comprados o raquíuticos. A raíz de esto, le inmolaron 200 niños de las mejores familias.

Verosímilmente, los sacrificios de niños se introdujeron en Israel desde Fenicia. La Biblia hebrea sólo cita dos casos: el de Ajaz, que «hizo pasar a su hijo por el fuego» durante la guerra siro-efraimita (2Re 16,3), y el de Manasés, que hizo lo mismo ante la amenaza asiria (2Re 21,6). No obstante, el hecho de que el Levítico, el Deuteronomio y los profetas se ocupen de estos sacrificios (cf. Lv 18,21; Dt 12,31; 2Re 17,31; Jer 7,31) invita a pensar que su práctica no era tan excepcional. El rey Josías no se limitó a suprimir tales cultos, sino que «profanó el Tofet, que había en el valle de Ben Hinnón, para que nadie pudiera arrojar a su hijo o hija a la pira de fuego en honor de Molek» (2Re 23,10).

4º. A juzgar por 2Re 23,11, Josías «suprimió los caballos que los reyes de Judá habían dedicado al Sol, a la entrada del templo de Yahvé, (...) y quemó el carro del Sol». En Palestina, no se conoce una tradición que conecte los caballos con el dios Sol. De ahí que la referencia anterior se atribuya a una práctica cultural asiria introducida en Judá en tiempos de Senaquerib²⁸. En Asiria, los caballos y los carros se usaban también para la adivinación, una práctica en la que el omnisciente dios Sol jugaba un papel central. Spieckermann identifica al «dios Sol» con el dios asirio Shamash, una identificación plausible a juzgar por la iconografía. La referencia a Josías quemando el carro del Sol es un indicio del carácter definitivo de tal reforma; en el libro de los Reyes no se vuelve a hablar de semejante culto.

5º. La reforma de Josías en el Norte (2Re 23,15-20) se centra en Betel, el lugar por excelencia del cisma de Jeroboán. La institución

28. Cf. H. Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (FRLANT 129), Göttingen 1982.

de un santuario real y de un contra-culto oficial en Betel acarreó la destrucción de Israel. Por eso, la purificación de Betel era un acto simbólico de capital importancia. El relato de la reforma de Josías en Betel legitima, además, las incursiones de Josías en el reino del Norte, aportando así una solución al difícil problema de un retorno a la antigua grandeza de Israel.

Del mismo modo que el establecimiento de Jeroboán del culto en Betel presagiaba el declive y la eventual ruina del reino de Norte (cf. 1Re 13,1-3.33-34; 14,7-16; 2Re 17,21-23), la destrucción de Josías de todos los lugares de culto en Betel y en el resto Samaría / Israel propiciaba el restablecimiento del «reino unido», como en tiempos de David. El Deuteronomista promueve las campañas sistemáticas de Josías como medidas necesarias para revitalizar la sociedad y recuperar su pasado glorioso.

Sintetizando, las reformas de Josías representan la culminación de su reinado. El rey Josías sitúa la historia de Israel en los umbrales de una nueva era, de un nuevo «reino unido». La centralidad de Jerusalén, la fidelidad exclusiva a Yahvé y la lucha contra la idolatría habían sido los fundamentos del reino de David y debían serlo también del reino de Josías. La epopeya del pasado justificaba las pretensiones reales del presente. 2Re 23,4-20 valora positivamente el cambio enorme que suponen las medidas de Josías en orden a tender un puente entre la gloria del reino unido y la decadencia del reino dividido. La reforma de Josías se presenta como la respuesta adecuada a los problemas que condujeron a la división del reino unido y a la desaparición de los reinos de Israel y de Judá.

3.3.3. *La celebración de la Pascua: 23, 21-23*

La vuelta de Josías a Jerusalén (2Re 23,20) apunta a su éxito en unificar Judá y Samaría bajo el escudo del santuario real davídico. La celebración de una Pascua nacional en el templo de Jerusalén corona la reforma de Josías en el Sur y en el Norte (2Re 23,21-23). El narrador presenta al rey liderando una Pascua nacional, en consonancia con las estipulaciones del «libro de la ley». De este modo, pone de relieve el nexo entre la autoridad real y la ley mosaico-deuteronomica (2Re 23,22 / Dt 16,1-8). Además, establece una relación entre lo prescrito en el libro de la ley y su cumplimiento (2Re 22,8 / 23,21). La calificación de la Pascua de Josías como una celebración incomparable desde los días de los Jueces y de los reyes de Israel y de Judá (2Re 23,23) presupone la centralización del culto en Jerusalén y la familiarización con las exigencias de la ley deuteronomica. Con

la celebración pascual, Josías convierte el templo de Salomón en el único santuario de la nación.

Si la reforma y la purificación del Sur y del Norte son esenciales para recuperar la época del «reino unido», la celebración de la Pascua evoca una etapa anterior, la época de los Jueces. Es más, la celebración de la Pascua deuteronomica es una celebración de la liberación de Egipto (Dt 16,1.3.6). En esta perspectiva, las victorias de Josías sobre los cultos extranjeros van seguidas por una celebración de la victoria de Yahvé. La liberación definitiva de Israel por la intervención de Yahvé se asocia así con el templo de Jerusalén y con el rey.

4. ¿HISTORIA O FICCIÓN?

La Biblia hebrea presenta a Josías como un rey ideal: como el auténtico sucesor de David, representante del pasado glorioso de Israel, y como el futuro mesías, destinado a restaurar la gloria perdida de la casa davídica²⁹. Ahora bien, la importancia que los textos bíblicos dan a Josías choca con la total ignorancia de los textos extrabíblicos; ni la mínima referencia a él en los documentos egipcios o babilónicos³⁰. Esto lleva inevitablemente a preguntarse por la historicidad de los textos bíblicos: ¿constituyen una fuente histórica o son más bien una ficción literaria?

Además de los trabajos arqueológicos recientes, que están urgiendo a revisar y redimensionar la historia de Israel³¹, los enfoques neohistoricistas están contribuyendo a una nueva consideración de la literatura bíblica. Durante muchos siglos se pensó que, en los llamados «libros históricos», existía una correspondencia entre la «narración» y los hechos narrados, es decir, que entre los hechos tal

29. Cf. A. Laato, *Josiah and David Redivivus. The Historical Josiah and the Messianic Expectations of Exilic and Postexilic Times* (CB 33), Stockholm 1992. M. A. Sweeney, *King Josiah of Judah. The Lost Messiah of Israel*, Oxford 2001; I Finkelstein-N. A. Silberman, *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, New York 2001, 149-168.275-292.

30. Cf. L. L. Grabbe, *The Kingdom of Judah from Sennacherib's Invasion to the Fall of Jerusalem: If We Have Only the Bible...*, en: Id. (ed.), *Good Kings and Bad Kings* (JSOT SS 393), London 2005, 104-116.

31. Cf. I. Finkelstein-N. A. Silberman, *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, New York 2001.

como sucedieron y tal como se cuentan en la Biblia no se interponían filtros ni se operaban transformaciones. A partir del Renacimiento, los estudiosos detectaron una brecha entre los textos bíblicos y la realidad histórica. Con el paso del tiempo, esta brecha se fue agrandando hasta el punto de que muchos historiadores actuales sostienen que los relatos bíblicos no se pueden utilizar como fuente fidedigna para reconstruir la historia de Israel³². De ahí que a la pregunta por la existencia de una reforma como la de Josías, Lemche responda que es una creación de los historiadores deuteronomistas³³. Asimismo, Pakkala sostiene que las reformas culturales en Judá probablemente son «invenciones literarias» que no se llevaron a cabo³⁴. No es extraño, pues, que en los estudios recientes se califique la «historia bíblica» de «historia ficción» o de «ficción histórica»³⁵ y de «historia inventada»³⁶. En realidad, los autores bíblicos vivieron en un mundo en el que no se conocía la diferencia esencial entre «historia» y «ficción»³⁷.

La historia bíblica no se puede interpretar en el sentido ciceroniano de la historia como «memoria del pasado» (*Tusculanae Disput.*, III, 33). El pasado se recuerda en tanto en cuanto de él se pueden extraer lecciones para el presente y el futuro. Más que una exposición de lo realmente acaecido, los «libros histórico-bíblicos» son una

32. Cf. F. García López, Los lenguajes bíblicos de la fe, en: J. L. Corzo Toral (ed.), *Lenguajes y fe*, Estella 2008, 111-115.

33. N. P. Lemche, Did a Reform Like Josiah's Happen?, en: Ph. R. Davies-D. V. Edelman (eds.), *The Historian and the Bible. Essays in Honour of Lester L. Grabbe* (LHBOTS 530), New York-London 2010, 11-19: «...we may deal with Josiah's reform as part of the foundation myth of the later Jewish people which had its center in Jerusalem and Judah but also advanced a claim on the rest of the country. From the perspective of cultural memory, Josiah and his reform is an integral part of the image of the past created by deuteronomistic historiographers.» (17-18).

34. J. Pakkala, Why the Cult Reforms in Judah Probably did not Happen, en: R. G. Kratz-H. Spieckermann (eds.), *One God-One Cult-One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives* (BZAW 405), Berlin 2010, 201-235: «Many features in the texts and the broader historical context suggest that the cult reforms, in any form intended by the biblical authors, did not take place. It is more probable that they are literary inventions and projections of later ideals into the monarchic period.

35. R. Alter, Sacred History and Prose Fiction, en *The Creation of Sacred Literature*, Berkeley 1981, 8; H. N. Schneidau, *Sacred Discontent*, Louisiana 1976, 215.

36. M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Roma-Bari 2003.

37. Cf. E. Blum, Historiographie oder Dichtung? Zur Eigenart alttestamentlicher Geschichtsüberlieferung, en: E. Blum-W. Johnstone-C. Marksches (eds.), *Das Alte Testament-Ein Geschichtsbuch?*, Münster 2005, 65-86.

composición literaria del pasado en la que Dios juega el papel de actor principal. La Historiografía Deuteronomista no es una historia en el sentido moderno, sino un testimonio incomparable del tiempo en que fue escrita, una composición simultáneamente ideológica y teológica³⁸.

Ricoeur distingue tres tipos de historia: 1) la historia documental, avalada por documentos fiables y objetivos; 2) la historia explicativa, caracterizada por indagar las circunstancias sociales y económicas que originaron los acontecimientos que se exponen; 3) la historia poética, formada por grandes «fabulaciones» que tienen como principal objetivo la comprensión de la nación a través de sus relatos fundadores³⁹.

Obviamente, el relato de la reforma de Josías no encaja en los dos primeros tipos, puesto que no está avalada por documentos fiables ni busca tanto las circunstancias sociales y económicas de la reforma cuanto las religioso-cultuales. Desde esta perspectiva –y sin negarle una posible base histórica– el texto actual de la reforma josiana encajaría más bien en la «historia poética» descrita por Ricoeur, en cuanto que explica la reforma a partir de un mito fundador: el descubrimiento en el templo de Jerusalén de un libro perdido y olvidado, el «libro de ley».

38. Cf. I. Finkelstein–N. A. Silberman, *The Bible Unearthed*, New York 2001, 284; N. Na'aman, The Sources Available for the Author of the Book of Kings, en: *Recenti tendenze nella ricostruzione della storia antica d'Israele*, Roma 2005, 105; N. P. Lemche, *The Old testament between Theology and History. A Critical Survey*, Louisville-London 2008.

39. P. Ricoeur, Philosophies critiques de l'histoire: recherche, explication, écriture, en: P. Floistad (ed.), *Philosophical Problems Today*, Dordrecht-Boston-London 1994, 141-142.